

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – DOUTORADO**

THIAGO DOS SANTOS DA SILVA

**ENTRE (IN)VISIBILIDADE E INTEGRAÇÃO: OS DESAFIOS SOCIOAMBIENTAIS
PARA ESTABELECIMENTO DA JURISDIÇÃO INDÍGENA NO BRASIL A PARTIR
DO MOVIMENTO CONSTITUCIONALISTA LATINO-AMERICANO**

**CAXIAS DO SUL (RS)
FEVEREIRO/2021**

THIAGO DOS SANTOS DA SILVA

**ENTRE (IN)VISIBILIDADE E INTEGRAÇÃO: OS DESAFIOS SOCIOAMBIENTAIS
PARA ESTABELECIMENTO DA JURISDIÇÃO INDÍGENA NO BRASIL A PARTIR
DO MOVIMENTO CONSTITUCIONALISTA LATINO-AMERICANO.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito - UCS, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Linha de Pesquisa: Direito Ambiental e Novos Direitos.

Orientadora: Profa. Dra. Cleide Calgaro

Coorientador: Prof. Dr. Agostinho Oli Koppe Pereira

Caxias do Sul/RS

Fevereiro/2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

S586e Silva, Thiago dos Santos da
Entre (in)visibilidade e integração [recurso eletrônico] : os desafios socioambientais para estabelecimento da jurisdição indígena no Brasil a partir do movimento constitucionalista latino-americano / Thiago dos Santos da Silva. – 2021.
Dados eletrônicos.
Tese (Doutorado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2021.
Orientação: Cleide Calgaro.
Coorientação: Agostinho Oli Koppe Pereira.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>
1. Direito constitucional - América Latina. 2. Índios - Brasil. 3. Pluralismo jurídico. I. Calgaro, Cleide, orient. II. Pereira, Agostinho Oli Koppe, coorient. III. Título.

CDU 2. ed.: 342(7/8=134)

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Paula Fernanda Fedatto Leal - CRB 10/2291

THIAGO DOS SANTOS DA SILVA

**ENTRE (IN)VISIBILIDADE E INTEGRAÇÃO: OS DESAFIOS SOCIOAMBIENTAIS
PARA ESTABELECIMENTO DA JURISDIÇÃO INDÍGENA NO BRASIL A PARTIR
DO MOVIMENTO CONSTITUCIONALISTA LATINO-AMERICANO**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em Direito pela Universidade de Caxias do Sul - UCS, submetida à aprovação da banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dra. Cleide Calgaro (UCS) – orientadora

Prof. Dr. Agostinho Oli Koppe Pereira (UPF) – coorientador

Prof. Dr. Adir Ubaldo Rech (UCS)

Prof. Dr. Carlos Alberto Lunelli (UCS)

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Daniel Rubens Cenci (UNIJUÍ)

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha (UNISINOS)

Caxias do Sul (RS)

Fevereiro/2021

En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y aun dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y ala tierra y a la lluvia que la moja (GALEANO, 2012, p. 302).

RESUMO

Nação, cultura, tribo, comunidade são todos termos usados para definir a identidade de um povo ou sociedade. Na Modernidade, esses sentimentos de pertença foram encerrados na figura do Estado, instituição política, sob o ideal de criação de um sentimento de fidelidade da população. Esse paradigma, ainda que sob algumas revoltas, perdurou por mais de três séculos. Na contemporaneidade, porém, o monopólio identitário estatal está em crise, a partir da globalização dos sentidos, de modo que as identidades e pertencimentos não mais se referenciam no Estado, mas retomam um caráter local ou, ainda, global. Essa pluralidade de centros emissores de sentido é sentida, também, no sistema jurídico, vastamente dominado pelo Estado, mas que manifestações jurídicas socialmente difusas seguem se empoderando paulatinamente. Na América Latina, um movimento de cunho político, social e jurídico ascendeu, desde os anos 1980, com caráter emancipatório e descolonial, atuando nos espaços onde o Estado não respondia aos anseios da população, com o intuito de refundar as bases estatais, através de processos constitucionais revolucionários. Chamado de Constitucionalismo Latino-americano, esse processo plural de novos textos constitucionais tem um fio condutor, que é a libertação dos povos originários, por cinco séculos invisibilizados pela colonização, por meio de sua autonomização política, social e jurídica, com alicerce na adesão ao Bem Viver como lógica para encarar a relação com a natureza (natural, cultural e artificial). O constitucionalismo latino-americano tem algumas fases distintas, com graus diferentes de adiantamento sobre a pluralidade e o pluralismo, as quais permitem construir um caminho lógico percorrido pelos países locais, atingindo, ao final da primeira década do Século XXI, o patamar de reconhecimento da plurinacionalidade como fundamento, a partir de duas constituições recentes, em Equador e Bolívia. É nesse espectro que o presente trabalho se insere, a partir das experiências observadas nos Estados latino-americanos, no sentido de debruçar-se sobre o tema da jurisdição indígena, analisando quais os desafios para estabelecimento desse fenômeno jurídico no direito brasileiro, com vezes à realização de uma integração da institucionalidade estatal com os povos originários. Para tanto, o problema do presente trabalho busca responder quais as alterações constitucionais, legislativas, políticas e sociais necessárias para o estabelecimento de jurisdição indígena no direito brasileiro, reconhecendo o pluralismo jurídico, na esteira dos movimentos constitucionais latino-americanos, como ferramenta de integração e reconhecimento das diferenças, com base na filosofia do Bem Viver? A hipótese inicial, confirmada durante a pesquisa, é que o reconhecimento institucional das decisões emanadas pelos julgamentos locais, das autoridades indígenas, baseadas no seu direito consuetudinários, oferece um espaço frutífero para integração dos povos originários presentes no território brasileiro. Para tal, é necessário mediar a relação do Estado com o meio ambiente pelo Bem Viver, como lógica filosófica de base da nova institucionalidade que emergirá, direcionando o Estado a uma ética ambiental. Evitar a manutenção da invisibilidade indígena passa por reforçar práticas ambientais sustentáveis, repensar o antropocentrismo, implementando ações que permitam aos indígenas uma integração, sem que isso os obrigue a renunciar sua cultura. O objetivo geral do presente trabalho, alcançado durante a pesquisa, foi desenvolver as bases jurídico-políticas necessárias para que o Brasil reconheça uma jurisdição indígena e quais as alterações necessárias no Estado para tal.

Palavras-chave: Bem Viver. Constitucionalismo Latino-americano. Jurisdição Indígena. Pluralismo Jurídico. Plurinacionalidade.

RESUMEN

Nación, cultura, tribu, comunidad son términos que se utilizan para definir la identidad de un pueblo o sociedad. En la Modernidad, estos sentimientos de pertenencia se cerraron en la figura del Estado, una institución política, bajo el ideal de crear un sentimiento de fidelidad a la población. Este paradigma, aunque bajo algunas revueltas, duró más de tres siglos. En el mundo contemporáneo, sin embargo, el monopolio de la identidad estatal está en crisis, comenzando por la globalización de los sentidos, de modo que las identidades y pertenencias ya no son referenciadas en el Estado, sino que adquieren un carácter local o global. Esta pluralidad de centros emisores de sentido también se siente en el sistema jurídico, en gran parte dominado por el Estado, pero cuyas manifestaciones jurídicas socialmente difusas se siguen empoderando gradualmente. En América Latina, un movimiento político, social y legal se ha levantado desde la década de los ochenta, con carácter emancipatorio y descolonial, operando en espacios donde el Estado no respondía a los deseos de la población, con el objetivo de refundar bases estatales, a través de procesos constitucionales revolucionarios. Denominado constitucionalismo latinoamericano, este proceso plural de nuevos textos constitucionales tiene un hilo conductor, que es la liberación de los pueblos originarios, durante cinco siglos invisibilizados por la colonización, a través de su autonomía política, social y jurídica, basada en la adhesión a las Bem Viver como lógica para afrontar la relación con la naturaleza (natural, cultural y artificial). El constitucionalismo latinoamericano tiene unas fases diferenciadas, con distintos grados de avance sobre la pluralidad y el pluralismo, que permiten construir un camino lógico recorrido por los países locales, alcanzando, a fines de la primera década del siglo XXI, el nivel de reconocimiento de la plurinacionalidad como fundamento, basada en dos constituciones recientes, en Ecuador y Bolivia. Es en este espectro que se inserta el presente trabajo, a partir de las experiencias observadas en los estados latinoamericanos, en el sentido de abordar el tema de la jurisdicción indígena, analizando cuáles son los desafíos para el establecimiento de este fenómeno jurídico en el derecho brasileño, en ocasiones realización de una integración de la institucionalidad estatal con los pueblos originarios. Para ello, el problema del presente trabajo busca responder qué cambios constitucionales, legislativos, políticos y sociales son necesarios para el establecimiento de la jurisdicción indígena en el derecho brasileño, reconociendo el pluralismo jurídico, a raíz de los movimientos constitucionales latinoamericanos, como una herramienta de integración y reconocimiento de las diferencias, basado en la filosofía de Ben Vivir? La hipótesis inicial, confirmada durante la investigación, es que el reconocimiento institucional de las decisiones emitidas por las sentencias locales, de las autoridades indígenas, con base en su derecho consuetudinario, ofrece un espacio fructífero para la integración de los pueblos originarios presentes en el territorio brasileño. Para ello, es necesario mediar la relación del Estado con el medio ambiente a través de Bem Viver, como lógica filosófica básica de la nueva institucionalidad que surgirá, encaminando al Estado hacia una ética ambiental. Evitar el mantenimiento de la invisibilidad indígena pasa por reforzar prácticas ambientales sostenibles, repensar el antropocentrismo, implementar acciones que permitan integrarse a los indígenas, sin obligarlos a renunciar a su cultura. El objetivo general del presente trabajo, logrado durante la investigación, fue desarrollar las bases legales y políticas necesarias para que Brasil reconozca una jurisdicción indígena y qué cambios son necesarios en el Estado para ello.

Palabras-clave: Buen Vivir. Constitucionalismo Latinoamericano. Jurisdicción indígena. Pluralismo jurídico. Plurinacionalidad.

ABSTRACT

Nation, culture, tribe, community are terms to define the identity of a people or society. In Modernity, these feelings of belonging stay closed in the figure of the State, a political institution, under the ideal of creating a feeling of fidelity for the population. This paradigm, although under some revolts, lasted for more than three centuries. In the contemporaneity, however, the state identity monopoly is in crisis, starting with the globalization of the senses, so that identities and belongings no longer refer to the State, but take up a local or global character. This plurality of meaning-emitting centers can be felt in the legal system, largely dominated by State, which socially diffuse legal manifestations continue to be gradually empowered. In Latin America, a political, social and legal movement has risen since the 1980s, with an emancipatory and decolonial character, operating in spaces where the State did not respond to the population's wishes, with the aim of re-founding state bases, through revolutionary constitutional processes. Called Latin American Constitutionalism, this plural process of new constitutional texts has a guiding thread, which is the liberation of original peoples, for five centuries made invisible by colonization, through their political, social and legal autonomy, based on adherence to the *Buen Vivir* as logic to face the relationship with nature (natural, cultural and artificial). Latin American constitutionalism has some distinct phases, with different degrees of advancement over plurality and pluralism, which make it possible to build a logical path traveled by local countries, reaching, at the end of the first decade of the 21st century, the level of recognition of plurinationality as a foundation, based on two recent constitutions, in Ecuador and Bolivia. It is in this spectrum that the present work is inserted, based on the experiences observed in Latin American states, in the sense of addressing the theme of indigenous jurisdiction, analyzing what are the challenges for the establishment of this legal phenomenon in Brazilian law, sometimes realization of an integration of state institutionality with native peoples. To this end, the problem of the present work seeks to answer what constitutional, legislative, political and social changes are necessary for the establishment of indigenous jurisdiction in Brazilian law, recognizing legal pluralism, in the wake of the Latin American constitutional movements, as a tool for integration and recognition of differences, based on the philosophy of *Buen Vivir*? The initial hypothesis, confirmed during the research, is that the institutional recognition of the decisions issued by the local judgments, of the indigenous authorities, based on their customary law, offers a fruitful space for the integration of the native peoples present in the Brazilian territory. To this end, it is necessary to mediate the relationship of the State with the environment through *Buen Vivir*, as the basic philosophical logic of the new institutionality that will emerge, directing the State to an environmental ethics. Avoiding the maintenance of indigenous invisibility involves reinforcing sustainable environmental practices, rethinking anthropocentrism, implementing actions that allow indigenous people to integrate, without forcing them to renounce their culture. The general objective of the present work, achieved during the research, was to develop the necessary legal and political bases for Brazil to recognize an indigenous jurisdiction and what changes are necessary in the State for this.

Keywords: Buen Vivir. Latin American Constitutionalism. Indigenous Jurisdiction. Legal Pluralism. Plurinationality.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A CRISE DAS COMUNICAÇÕES ESTATAIS: ENTRE LEVIATÃ E O MERCADO	Erro! Indicador não definido.16
2.1	O Estado-moderno e a alegoria do Leviatã	21
2.2	Estado-mínimo, Estado-máximo, não-estado: do Liberalismo Clássico ao <i>laissez faire</i>, o capitalismo dominou o Estado	37
2.3	Crise do monopólio estatal de produção de sentidos: o Estado como realidade imaginada	57
2.4	Se é cidadão no consumo? O mercado como falso paradigma para a democracia	71
2.5	A comunidade que vem	85
3	A AMÉRICA-LATINA COMO COMUNIDADE QUE VEM: COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E DESCOLONIALISMO	96
3.1	Cosmovisão indígena e a relação ética com o ambiente: <i>Pacha mama</i>, Bem Viver e o ecocentrismo	100
3.2	Identidade, pertencimento e a comunidade: qual a função do Estado?	120
3.3	Constitucionalismo latino-americano como paradigma	135
3.3.1	O processo constitucional Equatoriano	144
3.3.2	O processo constitucional Boliviano	167
3.4	Jurisdição indígena: auto-organização, autotutela e integração	189
3.5	Ecocentrismo na retórica: os entraves institucionais e o neoextrativismo	207
4	A (IN)EXISTÊNCIA INDÍGENA NO BRASIL	224
4.1	Nação como uma narração	228
4.2	Quem são os donos do poder brasileiro?	249
4.3	A necessidade de repensar o Estado brasileiro	274
4.4	A possibilidade de reconhecimento da jurisdição indígena no Brasil: o que precisa mudar?	299
4.5	Proposta legislativa	318
5	CONCLUSÃO	354
	REFERÊNCIAS	365

1 INTRODUÇÃO

O paradigma da Modernidade, em que o Estado se afirmou como instituição detentora do monopólio na produção e emissão dos sentidos, se mostra em vezes superação com os processos globalizantes de difusão espacial das comunicações. A figura do Estado-nação, no modelo westfaliano – uma entidade soberana, com autoridade sobre os súditos e impenetrável ao *estranho* – se mostra fragmentado pela fluidez da contemporaneidade.

A noção de uma nação adstrita à institucionalidade do Estado foi mantida durante séculos, em dados momentos de forma artificial, tolhendo as diferenças sob o ideal de uma igualdade confundida como necessidade para manutenção da unicidade. Enquanto o Estado é uma instituição artificial do indivíduo, através de um pacto com seus pares, a nação é uma entidade moral, a partir de um sentimento de unidade entre sujeitos com origem, interesses e aspirações em comum.

Na América Latina, parte do continente americano colonizada por Espanha e Portugal, foi transplantado o paradigma jurídico, político e social europeu vigente à época da Conquista. Nesse processo, os povos originários foram, lentamente, assimilados pela cultura europeia e “branquizados” ou dizimados em sua totalidade, restando pequenos contingentes que mantiveram suas manifestações culturais próprias, os quais, porém, foram mantidos sob um véu de invisibilidade constante – sequer as divisas naturais entre os povos originários foram respeitadas, com nações tendo seus espaços costurados pelos marcos cartográficos dos territórios estatais estabelecidos por tratados realizados entre os colonizadores, como o Tratado de Tordesilhas, firmado em 1494.

O que se observa na América Latina, porém, é que mesmo após os processos de independência, continuou o processo de colonização, se não institucional e política, de maneira econômica e cultural, inclusive, com maior poder de comando.

O presente trabalho pretende analisar o recente processo jurídico-social vanguardista no continente americano. Um novo parâmetro de constitucionalismo emergente no espaço latino-americano, distanciando do Estado o monopólio da produção de sentido e devolvendo às nações originárias sua autodeterminação, desviando-os da forçada tutela estatal, demovendo os membros dessas comunidades de uma subcategoria humana.

É possível observar um fenômeno, a partir desse movimento descolonizante, baseado em uma matriz sociológica, antropológica e jurídica, suficiente para elevar a integração dos povos originários, lhes possibilitando autotutela e autodeterminação, com base em seus sentimentos de pertença, que o Estado e a colonização haviam retirado.

Um dos eixos do fenômeno neoconstitucional que teve espaço na América Latina, desde o final da década de 1980, e se afirmou com as Constituições Equatoriana (2008) e Boliviana (2009), refere-se ao pluralismo jurídico, como forma de responder à plurinacionalidade desses Estados – nesses Estados, pertencentes ao último estágio desse fenômeno constitucional, há reconhecimento de jurisdição indígena, assim, as manifestações do povos originários estão dotadas de equivalência com as manifestações estatais, permitindo uma integração entre as diferentes nações que compõem o Estado e a instituição estatal.

Com isso, há uma inclinação estatal, ao menos na retórica, em direção a uma ressignificação do ambiente, como forma de preservar e respeitar a cosmovisão indígena, em razão do empoderamento da observação dos povos originários pela natureza, a sua *Pacha Mama* (Mãe-Terra).

O presente trabalho, com base nas experiências observadas nos Estados latino-americanos, especialmente Equador e Bolívia, se debruça sobre o tema da jurisdição indígena e qual a possibilidade de estabelecimento desse fenômeno no direito brasileiro, onde não tal há reconhecimento, destacando as necessidades de estabelecer uma relação ética com o ambiente para permitir a integração dos povos originários presentes no território do Brasil. O tema a ser analisado, portanto, tem a ver com a relação entre (in)visibilidade e integração dos povos indígenas, apresentando os desafios socioambientais para estabelecimento da jurisdição indígena no Brasil a partir do movimento constitucionalista latino-americano.

Para tanto, é preciso reconhecer que a soberania estatal vem sendo relativizada através de instrumentos internacionais, como a Carta da ONU, de 1945, e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, responsáveis pelo estabelecimento de um sistema internacional de normas cogentes que afasta a proeminência do Estado como centro exclusivo emissor de normatividade e sujeito único de direito internacional.

No patamar interno, a relativização da soberania estatal é sentida desde os *Bill of Rights* (1689), bem como pela Declaração de Independência dos Estados Unidos (1776) e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) – documentos com previsões de direitos dos cidadãos, alguns pressupondo uma ação negativa do Estado, enquanto outros impescindem de uma atuação positiva estatal.

A partir da relativização da soberania estatal, interna e externamente, diversas manifestações jurídico-sociais se apresentam na busca por autonomia, nos mais distintos graus na sociedade complexa. A crescente complexificação social, enquanto processo de difusão espacial das comunicações, tem papel importante na relativização da soberania do Estado e na

emergência de diversos centros de racionalização de sentido, uma fragmentação nas descrições sociais, sentida, também, no sistema jurídico, ainda que de forma incipiente.

A crescente complexidade social oferece tantas possibilidades de escolha, que não se pode falar em unicidade na racionalização de sentido. O Estado não consegue estabilizar todas as expectativas, cognitivas e normativas, de forma satisfatória, sob pena de incorrer na lógica cartesiana da simplificação dos fenômenos sociais, um retrocesso, já que castra a complexidade e reduz a seletividade.

Na América Latina, os processos político-sociais dos últimos trinta anos deixam claro esse aumento da complexidade social, com as lutas pelo reconhecimento econômico, político e jurídico dos povos originários, através do Constitucionalismo Latino-Americano – evidenciado, especialmente, a partir das Constituições do Equador(2008) e da Bolívia (2009), demonstrando uma mudança no eixo civilizatório dos países do sul do Continente Americano, a partir do reconhecimento de um pluralismo étnico, social e jurídico, devolvendo parte da autodeterminação que o colonialismo retirou.

Diante desse cenário, o problema do presente trabalho de pesquisa é se diante do atual cenário, em que o Estado já não se mostra detentor de soberania do mesmo modo que se configurava quando do advento da Modernidade, e com a emersão de ordens jurídicas autônomas, em diversos níveis, quais as alterações constitucionais, legislativas, políticas e sociais necessárias para o estabelecimento de jurisdição indígena, no Estado brasileiro, pelo reconhecimento do pluralismo jurídico, na esteira dos movimentos constitucionais latino-americanos, especialmente Equador/2008 e Bolívia/2009, reforçando a auto-organização dos povos originários como ferramenta de integração e reconhecimento das diferenças, desvinculando o Estado do paradigma do antropocentrismo em direção ao ecocentrismo, com base na filosofia do Bem Viver?

O movimento emancipatório que reconhece a pluralidade de centros emissores de juridicidade difusos na sociedade, chamado de *Constitucionalismo Latino-Americano*, com cerca de trinta anos, surgido na esteira do *neoconstitucionalismo* do segundo pós-guerra, se apresenta como constitucionalismo transformador, considerando sua deglutição pelos indígenas andinos e da Mesoamérica.

As cartas constitucionais dos países latino-americanos permitem identificar alguns diferentes ciclos desse *neoconstitucionalismo*, todos com um horizonte em comum, que é o reconhecimento da plurinacionalidade desses Estados, a partir do empoderamento das comunidades camponesas e povos originários americanos e a instituição de jurisdições

indígenas, autogovernos à esses povos e, em determinados casos, estabelecimento de tribunais plurinacionais, baseados em um pacto intercultural.

Pelo teor dos pactos constitucionais, não parece possível identificar que o objetivo desse movimento *neoconstitucional* latino-americano seria de uma “vingança institucional”, ainda que se possa visualizar um estranhamento com o “Norte” e seus descendentes, o que é compreensível. Esse novo *Constitucionalismo Latino-Americano*, tem sólidas bases no reconhecimento, respeito e afirmação das diferenças multiculturais em nosso continente, com um ideal de expulsão de toda e qualquer segregação, incluindo o preconceito e afastamento dos *filhos* dos colonizadores.

Em relação ao Estado brasileiro, há uma invisibilidade institucional dos indígenas, tanto no texto constitucional, quanto no cotidiano estatal brasileiro. Os povos originários presentes no que hoje é o território do Brasil, estão relegados a uma subcategoria, como se estivessem estagnados na cadeia evolutiva, necessitando da regência dos “brancos europeizados” para decisões sobre sua vida.

Os indígenas estão em um espaço de relatividade sobre sua capacidade, sendo que o Poder Estatal, em todas suas esferas, somente os enxerga em situações de demarcação de suas terras. A existência institucional no indígena no Brasil fica relegada aos momentos em que o Estado, decide onde eles podem se instalar.

Não há uma preocupação com o ideal de comunidade e a forma como o indígena se relaciona com o ambiente, de onde exsurge seu sentimento de pertencimento e identidade. O Estado, europeizado, observa os indígenas com “olhos europeizados” e tenta emular nele um ideário colonizador, o que afasta os indígenas da possibilidade de integração multicultural.

Assim, a hipótese inicial, oferecida como resposta preliminar ao problema proposto acima, foi a de que o reconhecimento institucional das decisões emanadas pelos julgamentos locais, realizados pelas autoridades indígenas, tendo como base o direito consuetudinários desses povos e noções culturais da cada comunidade, que dentro da lógica estatal são ilícitos penais, oferece um espaço frutífero para integração entre os povos originários presentes no território brasileiro e a população não-indígena, restou confirmada durante o decorrer da pesquisa.

Porém, para que tal integração seja possível, é preciso que a relação do Estado com o meio ambiente seja mediada pela filosofia do Bem Viver, direcionando o Estado a uma ética ambiental que compreenda que o antropocentrismo, o monismo jurídico-político, bem como a ausência de pluralidade nacional, se tornará óbice ao ideal desenvolvimento cultural, social e

econômico, possível e exequível ao longo prazo, sem que isso signifique risco ao ambiente ecologicamente equilibrado.

Nesse sentido, o objetivo geral do presente trabalho, a partir do movimento neoconstitucionalista latino-americano, alicerçado em seus resultados jurídicos, sociais, políticos e econômicos, especialmente naquilo que tange ao reconhecimento da plurinacionalidade, do pluralismo jurídico e o grau de integração sobrelevado, é o de desenvolver as bases jurídico-políticas necessárias para que o Brasil possa direcionar um reconhecimento da jurisdição indígena, observando as necessidades de um realinhamento da relação do Estado com o ambiente.

Esta tese tem como base a pesquisa exploratória, cujo objetivo principal é proporcionar uma familiaridade maior com o tema que está sendo estudado e debatido. Para tanto, utilizou como procedimento técnico o levantamento de dados bibliográficos e estatísticos retirados dos principais indicadores sociais, econômicos, políticos e jurídicos brasileiros, equatorianos e bolivianos. Essa análise foi feita através do estudo jurídico e social, no qual se buscou verificar se o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico e o estabelecimento de jurisdição indígena podem proporcionar uma integração dos povos originários brasileiros, reforçando sua autonomia.

Portanto, o método de procedimento estudado é o monográfico, o qual busca um estudo de determinados indivíduos, profissões, condições, instituições, grupos ou comunidades, tendo como finalidade a obtenção de generalizações, através da abordagem analítica, na qual se faz a análise dos dados, e a técnica de pesquisa bibliográfica, realizada com base no estudo de bibliografias acerca do tema proposto.

Para alcançar o objetivo geral indicado supra, bem como responder ao problema de pesquisa, previamente estabelecido, o presente trabalho será construído em três grandes capítulos. No primeiro capítulo, introduzindo o leitor, será tratada a crise das comunicações estatais, fazendo uma genealogia sobre a figura do Estado, outrora visto como a alegoria do Leviatã, porém, desde o Século XX, apresentando relativizações no seu, antes intacto, monopólio na produção de sentidos, o que permite chamá-lo de comunidade imaginada.

Esse capítulo se preocupa em propiciar uma discussão densa sobre o surgimento, a estabilização e a recente crise do Estado, o qual vê outros referenciais de sentido, locais e universais, tomarem parte de sua relevância. Assim, o objetivo específico do primeiro capítulo será o de apresentar a sociedade mundial como funcionalmente diferenciada admitindo a hipercomplexidade nas comunicações contemporâneas e reconhecendo a policontextualidade

social, política e jurídica, permitindo descrições plurais da sociabilidade a partir de múltiplas racionalidades parciais.

Além disso, o primeiro capítulo introduz a ideia de que a América Latina, como espaço de profunda diversidade cultural, pode ser observado como locus de implementação de uma nova institucionalidade estatal, edificada com base na plurinacionalidade.

Essa ideia será aprofundada no decorrer do segundo capítulo, o qual tem por base de discussão as noções de colonialismo, neocolonialismo, pós-colonialismo e descolonialidade. Esse capítulo se alicerça nas movimentações sociais sentidas na América Latina, após as reaberturas democráticas, a partir dos anos 1980, de reforço dos ideais de identidade, pertencimento, comunidade e cultura, tendo como primeiro objetivo específico analisar o movimento neoconstitucionalista latino-americano, especificamente em seus meandros jurídicos e sociais, como um impulso descolonial de integração vanguardista, pautado pela “devolução” de autodeterminação aos povos originários americanos e reconhecimento de direitos coletivos e difusos.

O movimento neoconstitucional implementado na América Latina, a partir dos anos 1980, tem uma especial importância, por se tratar de uma série de Constituições promulgadas por países que, em sua maioria, viveram anos de repressão social, com governos pouco, ou nada, democráticos, com ditaduras militares ou cívico-militares.

Nesse capítulo serão analisadas as diferentes fases do constitucionalismo latino-americano, com ênfase nos processos constitucionais equatoriano e boliviano, os mais recentes do continente e integrantes da fase mais vanguardista de todo o movimento, responsáveis por elevar a natureza ao patamar de sujeito de direitos, reconhecer a autonomia política e jurídica dos povos originários e refundar todas as bases estatais.

Com isso, outro objetivo específico do segundo capítulo será observar os possíveis reflexos, na sociabilidade do sul, do reconhecimento da *Pacha Mama* como sujeito de direitos, bem como do Bem Viver, enquanto filosofia alternativa ao desenvolvimento economicista da América Latina.

Já o terceiro capítulo, como fechamento do presente trabalho e apresentação da inovação acadêmica necessária a uma tese de doutoramento, avançando nos processos constitucionais acima referidos, apresentará as possibilidades de que o Brasil construa um ferramental próprio capaz de reformular sua relação com os povos indígenas presentes em seu território.

Para tanto, toda uma arqueologia do Estado brasileiro será realizada, explicando, desde a Conquista portuguesa, até a República, passando pelo Império, como se deu o processo de invisibilidade dos indígenas locais. Ademais, serão demonstrados os meandros do poder no

Brasil, indicando que há uma manutenção histórica das mesmas elites como donos desse poder, responsáveis, portanto, pela preservação dos povos camponeses como marginalizados ou tutelados pelo Estado.

Com base nas constituições mais recentes da América Latina, o primeiro objetivo específico do terceiro capítulo será o de conjecturar sobre a possibilidade de reconhecimento de jurisdição indígena no Brasil e qual a necessidade de realinhamento estatal, no viés ambiental, suficiente para uma integração dos povos originários presentes no território brasileiro.

Após tal prognose, o ponto final do presente trabalho, e principal momento de inovação pretendida com a tese, terá por objetivo desenvolver uma proposta de emenda constitucional, capaz de institucionalizar o reconhecimento da jurisdição indígena no Brasil, através da constitucionalização do pluralismo jurídico como princípio. Além da proposta de emenda constitucional, serão, também, alinhadas algumas indicações de legislação complementar, responsável pela harmonização, cooperação e coordenação das jurisdições indígena e ordinária, baseada em um diálogo intercultural e que permitirá a descolonização do Estado brasileiro.

2 A CRISE DAS COMUNICAÇÕES ESTATAIS: ENTRE LEVIATÃ E O MERCADO

A Modernidade observou algumas das principais revoluções da humanidade. Observada pela história, foi uma era de revoluções, das grandes navegações e de avanços tecnológicos. Do ponto de vista filosófico, a Modernidade representou o *Renascimento* da filosofia e das artes e a ascensão da ciência. Já uma análise sociológica, permite dizer que a Modernidade estabeleceu o sujeito como centro das tomadas de decisão, colocou o indivíduo a frente do divino, o material sobre o metafísico, o mundano em face do sagrado.

O que se precisa observar, contudo, é que uma das principais características da Modernidade, responsável pelas revoluções citadas, se deu no âmbito político. O principal constructo desse momento histórico, que representa e encampa o que fora, é o Estado-moderno. É possível afirmar que a Modernidade e o Estado se confundem, um existe pelo outro e vice-versa, em um processo de retroalimentação, onde o Estado só se afirmou, pelas revoluções modernas, enquanto a Modernidade somente se estabeleceu, pela pujança e centralização institucional que o Estado proporcionou.

No mesmo sentido, com a ascensão do Estado, a técnica foi se aperfeiçoando, especialmente com o Positivismo, demonstrado no cartesianismo, de modo que a burocracia, a previsibilidade, a racionalidade foi incorporada na institucionalidade do Estado, estabelecido como detentor do monopólio da produção de sentidos, um corpo imparcial, distante dos governados e dos governantes.

Para manutenção do monopólio de sentidos, o Estado arrogou-se com o poder único de fazer leis, ou seja, para manter o monopólio de sentidos, se estabeleceu o monopólio do Direito. Somente o Estado pode dizer o que é Direito, bem como estabelecer sanções ao descumprimento desse Direito, o que importa dizer que a vingança autorizada pertence, também, ao Estado.

Ao anexar o Direito, o Estado emerge não apenas como instituição política, ou seja, com a função de reger a vida dos súditos, mas como instituição jurídica, responsável por sancionar esses súditos, ditando as regras (normas, no sentido jurídico) pelas quais os cidadãos podem conviver. A própria ideia de cidadania é um postulado da Modernidade, ainda que se remeta à Grécia, quando se fala em cidadania, os moldes de cidadania contemporâneas são relativas ao momento moderno e não à Antiguidade.

O que precisa restar claro, sobre o Estado, é que ao se estabelecer como entidade jurídico-política, a figura estatal retira da natureza, da religião ou do metafísico a responsabilidade pela determinação dos indivíduos. Porém, a revolução moderna, muito antes

dos descobrimentos, das navegações, do industrialismo, é o humanismo. Ao assumir que o Estado produz leis – leis estas que estabelecem direitos, não apenas deveres, como são os documentos normativos anteriores (Código de Hamurabi ou os Dez Mandamentos, por exemplo) –, determina a quem essas leis são destinadas, qual a punição para seu descumprimento e, ao mesmo tempo, estabelecer as formas como o governante assume o posto sobre os governados, há um deslocamento do centro de gravidade que determina os rumos dos indivíduos.

Não é mais Deus ou algo metafísico que rege os homens, é a razão, característica estritamente humana. O que significa dizer que os homens regem os homens. E, mais, aquele que rege os demais, não o faz por estar ungido por um poder divino, como interlocutor do Senhor, o faz como representante dos governados. A benção sobre o soberano não provém mais de Deus, provém da população – outra instituição moderna, já que o Estado somente existe se tiver população por quem e para quem governar.

Compreender a formação e ascensão do Estado-moderno é necessário para entender as razões da crise contemporânea que a instituição estatal enfrenta. A Modernidade se estabeleceu e solidificou sobre algumas estruturas, a principal delas foi, exatamente, o Estado, outra foi o Positivismo. Tais estruturas lideraram o comboio responsável pelas revoluções ocorridas desde o Século XVI até a primeira metade do Século XX.

Porém, foi exatamente a exacerbação do Positivismo e a acentuação do poder estatal que levaram ao descrédito e à crise das comunicações estatais atuais. O Segundo Pós-guerra foi responsável por um *boom* da produção de teorias sobre a necessidade de superação dos postulados modernos e a reorganização global para além do Estado.

Ideias sobre a Modernidade-líquida (Zygmunt Bauman), a Modernidade tardia (Stuart Hall), Pós-modernidade (Manuel Castells) ou Hipermodernidade (Gilles Lipovestky) tomam força, afirmando a desnecessidade de pensar o Estado como único produtor de sentidos, já que outros *players* exsurtem, como as corporações transnacionais, as organizações internacionais e, mesmo, uma retomada da noção de comunidade, que havia sido absorvida pelo Estado.

A partir da segunda metade do Século XX e o início do Século XXI, as relações entre indivíduos e sociedade, entre indivíduos e indivíduos e entre as sociedades (entre uma das nuances está a sociedade política, o Estado), estão assumindo formas e atuando mediante parâmetros heterodoxos.

Quando da sua ascensão, a instituição estatal serviu ao capitalismo, em seu viés liberal clássico. O Estado e o Capitalismo possuem simetrias em sua gênese. Todavia, muito da crise atual, enfrentada pelo estatualismo, diz respeito ao afastamento do Capitalismo, agora baseado

em um mercado livre global, baseado na redução do alcance da política sobre a economia. Assim, aquele monopólio que a instituição estatal detinha outrora, se esvai, significativamente, enquanto alguns atores globais adquirem força para rivalizar com o Estado na *ágora* mundial do Terceiro Milênio.

O presente capítulo tem por objetivo um resgate do nascimento do Estado, em suas feições modernas, como a entidade se estabeleceu como principal instituição política, passando pelo seu apogeu, chegando ao início da crise contemporânea, quando o capitalismo de mercado destituiu o Estado da sua posição de regente da sociedade global.

O primeiro item trata sobre os movimentos que levaram o Feudalismo à exaustão, na Baixa Idade Média, entre os Séculos XIII e XIV, com o início da derrocada do Papado e a crise da produção rural, levaram ao esgotamento desse modelo de sociedade. Nesse sentido, a miscelânea de forças locais, sem uma instituição política unitária, ao primeiro movimento de dificuldade, acabou por demonstrar suas fragilidades.

O Papado, principal instituição de produção de sentidos durante a Idade Média, também envolto em crises de poder, por disputas internas, não mais respondia aos anseios dos sujeitos, já que a promessa de vida eterna pós-morte não era suficiente para manter a coesão e validade dos contratos de servidão.

Nesse cenário é que exsurge uma classe relegada à margem do feudo, a burguesia, que não detinha posse das terras, mas havia acumulado capital principalmente com o comércio entre feudos e trabalhos técnicos específicos nos pequenos centros que se mantiveram em funcionamento. As movimentações de uma classe com capital, somada ao distanciamento dos servos com o sistema vigente, uniram-se ao declínio do poder papal e formaram o gérmen do surgimento do Estado, cristalizado em dois movimentos, o Renascimento e a Reforma Protestante.

O movimento do Renascimento, como ascensão das cidades e florescimento do comércio, se importa em uma retomada da antiga erudição, comuns à Grécia e Roma, por parte dos filósofos da época, de maneira a estabelecer uma racionalidade voltada ao terreno, o mundano, ao indivíduo e menos ao divino. Ao mesmo tempo, a Reforma Protestante, encampada, principalmente, por Martinho Lutero e João Calvino, destruiu o projeto de uma Igreja Unificada para gerir todos os homens.

Essa cisão entre império e igreja, deixou um espaço desocupado para determinação da população. Como o poder não se compraz com o vácuo, emerge a figura do Estado, como entidade política (e logo jurídica) capaz de garantir aos cidadãos (pois voltam a conviver nas

idades) as necessidades (alimento, segurança, perspectiva) que o Feudalismo e a Igreja não mais ofereciam.

Nesse sentido, o primeiro ponto percorre as teorias sobre a formação do Estado, notadamente as teorias sobre o Contrato Social, como explicação última ao surgimento, estabelecimento e empoderamento dessa instituição política.

A análise teórica passa pelo Estado Autoritário, descrito por Thomas Hobbes como a alegoria do monstro Leviatã, fundamentado na ideia de que os homens vivem em um estado de guerra de todos contra todos, sendo que o contrato social cede poder ao Estado para garantir a paz e a liberdade entre os homens. Isso justificaria a necessidade de centralização do poder em um soberano com poder capaz de reprimir os sentimentos maus dos homens.

Em um segundo momento, pretende-se observar o Estado Liberal propostos por John Locke, para quem os homens não vivem em uma eterna guerra entre todos, porém, a necessidade do Contrato Social se dá pela dificuldade dos homens, no momento de tomadas de decisões, sobre questões que lhe envolvem, exatamente pela sua proximidade com o fato. Assim, o Estado surge como regente da sociedade, porém, com poderes e leis definidos, devendo resguardar direitos naturais dos homens, como a propriedade privada, um dos principais teoremas do liberalismo clássico.

Por derradeiro, é preciso analisar o Estado Democrático teorizado por Jean-Jacques Rousseau, admirador do modelo grego de democracia participativa, que descreve a necessidade da manutenção do poder soberano no povo. Assim, o Contrato Social serve para devolver aos súditos a sua liberdade de decisão.

Feita a retomada sobre as teorias para o surgimento do Estado, o segundo item foca no “tamanho” da instituição política. Ou seja, com base nos modelos de Hobbes, Locke e Rousseau, se estabelece uma discussão sobre quanto o Estado deve interferir na vida dos cidadãos, desde questões jurídicas, morais e sociais, até o nível intervenção estatal na economia.

Pretende-se retomar as ideias liberais clássicas, de John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill e Max Weber, como forma de desenhar o primeiro momento do Estado, como garantidor das liberdades e dos direitos civis e políticos, e da propriedade privada.

Em um segundo momento, faz-se uma análise dos movimentos do final do Século XIX e início do Século XX, que culminaram em um processo de alargamento do Estado, no sentido de garantias de direitos econômicos e sociais aos cidadãos, ou seja, um Bem-estar Social. Nesse ponto, servem como base para a discussão a teoria econômica de Karl Marx, Thomas Malthus e John Maynard Keynes.

No momento final do item, como demonstração da ideia de que o capitalismo dominou o Estado, observam-se as teorias que retomaram o liberalismo, pregando uma diminuição máxima da máquina estatal e uma volta ao Estado-mínimo, com base nas teorias econômicas de Ludwig von Mises e Friedrich Hayek. Se analisa, ainda, a teoria econômica liberal contemporânea, baseada no não-Estado, especialmente Murray Newton Rothbard.

O resultado da colonização do Estado pelo capital gera algumas distorções graves no modo de sociabilidade que a contemporaneidade oferece aos indivíduos. Se o Estado não consegue oferecer todas as respostas que os sujeitos buscam, há um novo deslocamento na produção de sentidos.

Nesse ponto, há uma análise do Estado como comunidade imaginada, e como os laços que mantinham o contrato social vigente estão afrouxados. A sociedade global prescinde de uma figura monopolista, o que se clarifica pelos movimentos pluralistas desde o final da década de 1990. Com base na obra de Mireille Delmas-Marty, Gunther Teubner, Zygmunt Bauman e o brasileiro Marcelo Neves, se investiga a policontextualidade e a pluralidade de centros emissores de sentido, a partir de um crescimento da complexidade nas relações da sociedade.

Essa pluralidade de sentidos que o indivíduo é atingido, gera aquele novo deslocamento citado acima, de modo que muitos sujeitos não visualizam o Estado como garantidor de sua cidadania, transferindo ao mercado, através do consumo, a sua forma de exercício cidadão. Ou seja, o referencial de individualidade do sujeito é depositado no ato de consumir e no consumo. Tal ponto tem como teoria de base as obras de Gilles Lipovestky, Guy Debord, André Gorz e Néstor García Canclini.

Essa exacerbação do consumo, como orientação da cidadania pós-moderna, gera uma nova revolução na forma de relação na sociedade, agora global, de maneira que o último item do primeiro capítulo, como forma de fechamento do mesmo e ligação com o segundo capítulo, questiona qual a comunidade que vem. Ou seja, como a sociedade contemporânea, com toda a tecnologia e rapidez nas comunicações, se desenha para oferecer as respostas instantâneas que esse cidadão *hightech* demanda. Aqui, as teorias de Giorgio Agamben e Michel Foucault servem como base.

Com isso, há um resgate de todo o caminho percorrido pelo Estado, desde o seu surgimento, como instituição política responsável pelo “renascer” da sociedade humana, até seus momentos de crise atual, quando é posto em xeque pelo capital, que coloniza e retira a proeminência que o Estado possuía outrora. Nesse sentido, o interesse principal do presente capítulo é demonstrar que a sociabilidade humana é sempre mutável, o que permite conjecturas e prognósticos sobre qual é, de fato, a comunidade que vem.

2.1 O Estado-Moderno e a alegoria do Leviatã

Entender a Modernidade sem analisar a figura do Estado é impossível. Essa instituição personifica a Idade Moderna, traduzindo os elementos da racionalidade, do antropocentrismo e da liberação do indivíduo das amarradas religiosas. É possível afirmar que o Estado foi o grande fiador dos avanços tecnológicos nos últimos quinhentos anos, pela centralidade assumida em todos os âmbitos da sociabilidade.

Porém, a compreensão dos eventos que levaram ao surgimento da figura estatal, e como assumiu a referida centralidade, é premente, no sentido de entender as razões que garantiram o Estado como detentor do monopólio da produção de sentidos, para o bem ou mal, pelo menos até o final da Segunda Guerra Mundial.

O advento da Modernidade (e o surgimento do Estado) não foi um evento casuístico, que possa ser observado somente com análise de datas e acontecimentos desligados de contextualização. Há obrigatoriedade que se restaure a conjuntura dos episódios significativos que possibilitaram essa revolução na institucionalidade política do momento, bem como a efervescência social que levaram a uma convulsão de estratos da população pouco satisfeitos com a realidade da Idade Média e o Feudalismo.

Entretanto, antes de ponderar sobre a Idade Média e o Feudalismo, como momentos que permitiram a ascensão do Estado, é preciso resgatar o histórico ocidental de organização política. A tradição ocidental sempre foi de espaços locais de tomada de decisão, mesmo durante o auge do Império Romano, havia uma capilarização das emissões de sentido, ainda que existisse uma centralização em Roma.

Na Grécia Antiga, por exemplo, cada cidade era uma instituição política independente. Ainda que houvesse uma religiosidade e idioma compartilhados, cada Cidade-Estado (como se convencionou chamar essas instituições) possuía autonomia e apresentavam, inclusive, algumas diferenças na forma de estabelecimento de suas estruturas de governo.

A *politeia* Grega – ordem (*táxis*) de organização da *polis* – vista n’A República, de Aristóteles (2011) permite observar que em Atenas, por exemplo, havia uma condução das questões políticas pela participação democrática popular (ainda que fosse uma democracia de alguns), de modo que os cidadãos atenienses eram “cidadãos-governantes”, ou seja, não havia uma divisão clara entre o Estado e a sociedade (ZEIFERT, 2004, p. 64/65).

Com a ascensão do Império Romano, como mencionado, houve uma maior centralização das tomadas de decisão, durando até 476, ano convencionado como Queda do

Império Romano do Ocidente e fim da Antiguidade. Com isso, o ano de 476 marca, também, o início da Idade Média, período que precede a Modernidade e que, já em seu declínio, permitiu a emergência das formas de sociabilidade responsáveis pelo surgimento do Estado como instituição política dominante.

Compreender a Idade Média é necessário para entender as razões que levaram à consolidação do Estado. É possível destacar cinco principais características da época, que, em conjunto, demonstram as peculiaridades do Medieval. Uma dessas características reside no longo tempo de duração. Isso porque, ainda que exista alguma divergência, é um período que data desde o fim do Império Romano ocidental até o Renascimento, ou seja, do Século V até o Século XV, colocando o Medieval com cerca de 10 séculos de história.

Todavia, ainda que seja um longo lapso temporal, a Idade Média pode ser considerada um período de transição na caminhada da humanidade. Essa é a segunda característica da época, vista como uma passagem da Antiguidade para a Modernidade, tidas como momentos “positivos” no trajeto humano, enquanto a Idade Média é, muitas vezes, retratada como “Idade das Trevas”, em um sentido “negativo”.

Uma das razões para o teor negativo que se observa essa época foi a decadência da sociabilidade urbana, comum na Antiguidade, especialmente nas cidades-Estado gregas e em Roma (República e Império). A era medieval teve como característica uma sociabilidade predominantemente rural, com uma forte ligação do homem com o solo em que vive, inclusive para fins de cidadania, já que a condição de cidadão estava relacionada com a terra. Essa conformação econômico-social tem razão, principalmente, em três acontecimentos estruturais:

- a) do colapso do Império Romano do Ocidente como sistema centralizado de governo e como sistema administrativo que girava em torno das municipalidades;
- b) do deslocamento maciço de populações devido às invasões dos chamados povos bárbaros;
- c) do afastamento das principais linhas de comunicação e comércio da área do Mediterrâneo, nas relações entre as populações da Europa Ocidental e entre elas e as outras terras (BEDIN, 2013, p. 21).

Com isso, a humanidade foi empurrada para uma economia de subsistência atomizada em pequenas células rurais, sem uma centralização política, econômica e social. A principal (talvez a única) centralidade da Idade Média é a Igreja Católica. Essa é a quarta característica da época, ou seja, foi um período sob o domínio do Papado, já que “a Igreja passou a ser a única instituição organizada e com capacidade de produzir uma síntese do legado” do Império Romano, como estrutura política (BEDIN, 2013, p. 24). A força do Papado e da Igreja, como

legatária da tradição Romana, foi reforçada pela ruralização da vida, sendo que os mosteiros assumiram o papel de principal centro cultural.

O Poder da Igreja, de forma paulatina, se sobrepôs ao poder dos reis à época, muito porque esse poder real detinha pouca penetração na sociedade rural feudal, mais determinada pelas relações de servidão entre os servos e seus Senhores, e destes Senhores com outros Senhores, alguns em hierarquia superior, bem como o Rei, que nada mais era do que um senhor feudal com coroa. Essa fragmentação dos poderes fortaleceu a Igreja, que se estabeleceu como entidade superior, com penetração social e impondo o Papa como árbitro dos conflitos.

As quatro características apontadas (largo lapso temporal; período de transição entre a Antiguidade e a Modernidade; sociabilidade rural e; domínio da Igreja Católica), se observadas de forma conjunta, foram a quinta, e principal, característica da Idade Média, que é o de ser um período histórico complexo. Por ser um espaço de cerca de mil anos, bem como a pouca mobilidade social e dura hierarquia, a construção do perfil do Medieval teve tempo para maturar e atingir seu ápice, logo seguido de seu declínio.

É comum, por isso, que se divida a Idade Medieval em quatro menores momentos, em razão da sua complexidade. Sendo que as transformações da sociabilidade ocidental vão acontecendo e se sucedendo de forma sistemática dentro desse período histórico. Usando a classificação elaborada por Hilário Franco Júnior (2001), a Primeira Idade Média abrange o ínterim que vai da queda de Roma, no Século V, até o início do Século VIII. Nela “teve início a convivência e a lenta interpenetração dos três elementos históricos que comporiam todo o período medieval” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 15), a herança romana clássica, a herança germânica e o cristianismo.

Após essa síntese entre os fundamentos do Medieval, a Europa, agora católica, entra na Alta Idade Média, concebida entre o início do Século VIII e o Século X. Nesse período, há uma unidade política sob o comando de Carlos Magno (ainda que ilusória), e a formação da Dinastia Carolíngia, legitimada pela Igreja Católica, que, em contrapartida, recebeu vastos espaços de terra, possibilitando sua instauração como entidade política poderosa, herdeira do Império Romano. Apesar da falsa unicidade política, as relações entre o Império e a Igreja permitiram a profunda “expansão territorial cristã sobre religiões pagãs – que se estenderia pelos séculos seguintes – reformulando o mapa civilizacional da Europa” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 16).

Em razão das contradições do Estado Carolíngio, além de novas invasões de povos considerados bárbaros, esse período, após breve recuperação econômica e retomada demográfica, terminou em crise. Começa, então, a Idade Média Central, entre o Século X e a segunda metade do Século XIII. Essa é a “maturidade da civilização medieval” (BEDIN, 2013,

p. 28), sendo considerada a época própria do Feudalismo em sua essência – “sociedade fortemente estratificada, fechada, agrária, fragmentada politicamente, dominada culturalmente pela Igreja” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 17). Foi a fase mais rica da Idade Média, com uma forte expansão populacional e territorial, em razão da procura por mercadorias e mão-de-obra.

Porém, a expansão econômica, territorial e populacional desenvolveu um “segmento urbano, mercantil, que buscava outros valores, que expressava e ao mesmo tempo acelerava as mudanças decorrentes das próprias estruturas feudais” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 17). Ou seja, o quarto período, a Baixa Idade Média, entre a segunda metade do Século XIII e o início do Século XV, observa uma mudança de uma sociedade feudo-clerical para uma sociedade feudo-burguesa.

É a Baixa Idade Média que permite a emergência da Modernidade, com o reforço das cidades, a criação de universidades, da literatura, e o estabelecimento da filosofia racionalista, da ciência empírica que levam ao estabelecimento das monarquias racionais como instituições políticas primeiras e, depois, o Estado constitucional-liberal como entidade dominante.

A superação da Idade Média aconteceu pela crise que o sistema feudal foi acometido, por conta de sua própria lógica, que se tornou insustentável. Essa crise atingiu o Feudalismo em todos os seus aspectos. No ponto de vista econômico, a exploração agrícola predatória ficou inviabilizada de aumentar, em razão da necessidade sistemática de absorção de novos territórios, já que o volume de produção não crescia pelo aperfeiçoamento das práticas e, sim, pela expansão do espaço cultivado; no aspecto demográfico, o Medieval gerou grandes crescimentos populacionais que, impossibilitado de aumentar a produção, passou a enfrentar questões como a fome, além da sociabilidade estritamente rural difundir moléstias, como a Peste Negra; a crise demográfica, somada ao problema econômico, levaram ao enfraquecimento da relação de hierarquia entre vassallos e senhores, já que esse vínculo era mantido pelo cumprimento das obrigações concomitantes entre as duas partes (trabalho e produção pelos vassallos; alimento e proteção pelos senhores); essa crise social, pelo abalo da hierarquização rígida, trouxe consigo uma crise de aspecto político, já que discursos pela retomada de poderes centralizados tomam força; e isso leva a uma crise clerical, já que o poder da Igreja também aparece com algum questionamento, pelo seu apoio à manutenção do *status* social vigente (BEDIN, 2013, p. 54).

Todo o processo de esgotamento do Feudalismo foi acompanhado pela ascensão de uma classe, durante grande parte da Idade Média, permaneceu, literalmente, à margem da sociabilidade medieval. Os comerciantes e artesãos começa a assumir uma centralidade, à medida que o florescimento do comércio e a reurbanização da sociedade tomam forma, já no

declínio do sistema feudal. O gérmen do capitalismo toma forma na Baixa Idade Média, com a emergência, novamente, de centros urbanos como espaço cultural, com a realização de feiras e o estabelecimento de novas rotas comerciais. Aos poucos, a relação do homem com a terra vai perdendo o caráter de formação de sua identidade, nesse sentido, há um distanciamento dos valores referidos ao servo ou senhor, e emerge um novo homem, urbanizado, oriundo das cidades, o cidadão (ou cidadão) (BEDIN, 2013, p. 59).

A crise da Baixa Idade Média direciona o mundo para uma etapa urbana e comercial, onde a burguesia (aquela classe antes à margem da sociabilidade) assume centralidade, e onde um contingente de trabalhadores serve às cidades, enquanto há manutenção de um conjunto de homens que permanecem no espaço rural, fornecendo alimentos à essa cidade recém erigida.

Outro ponto fulcral para o fim da Idade Média é a perda de força da Igreja Católica, que passa a ser desacreditada como centralidade política, cultural e espiritual da sociedade. Questionamentos externos à Igreja se deram em razão de uma série de práticas pouco coerentes com os dogmas pregados pelo Papado, como a venda de indulgências. Na mesma ordem, uma série de questionamentos internos passaram a abalar as estruturas unitárias da Igreja. Os chamados movimentos heréticos (já que as dúvidas levantadas contra o Papado eram desqualificadas como heresias) cresceram de forma significativa, diminuindo, ainda mais, a confiança externa no Papa como Apóstolo de Cristo (BEDIN, 2013, p. 65/66).

Assim, a Baixa Idade Média serviu como alicerce para o florescimento da Modernidade. O desenvolvimento da Idade Moderna, a partir da crise do baixo medievo, se sustém, principalmente, em dois movimentos determinantes para tal: o Renascimento e a Reforma Protestante. Esses movimentos permitem o assentamento da Modernidade, que tem como instituição política, social e econômica a instauração do Estado.

A passagem da Idade Média para a Moderna, todavia, se alicerça nos dois movimentos mencionados, que têm relevância crucial na suplantação do modelo feudal e o estabelecimento da *práxis* moderna, que tem no Estado o seu paradigma.

Com a retomada da sociabilidade urbana, a partir do florescimento do comércio e a ascensão das cidades como centros culturais, sociais, econômicos e políticos, há um processo de “libertação” do homem da terra e do modo de vida ruralizado, clássico do feudalismo. Esse processo, capitaneado pelos mercadores e artesãos que começam a acumular excedentes, provenientes da retomada da mercancia, gera um progresso econômico que emana seus raios sobre toda a sociedade da época.

O Renascimento é, justamente, a emanação dessa riqueza e abundância do progresso econômico, que permite a emancipação do homem. Dessa acumulação de excedentes, a classe

insurgente (burguesia) consegue patrocinar grupos sociais pouco considerados com a cristalização do Feudalismo. Assim, há uma atitude intelectual própria desse momento: “humanista, individualista, racionalista e voltada para a Antiguidade Clássica” (BEDIN, 2013, p. 70). Daí, inclusive, decorre o termo “renascimento”, já que os filósofos e artistas tentam recuperar a Antiga erudição dos tempos gregos e romanos.

Como o foco de observação era a Antiguidade Clássica, ou seja, antes do surgimento da Igreja Católica e do Cristianismo, as preocupações dos pensadores que começam a surgir se volta para questões terrenas. Dessa maneira, o racionalismo do movimento renascentista gera um afastamento da teologia, exortando a ciência como resposta aos questionamentos humanos.

Além disso, o caráter individualista e humanista do Renascimento levou ao estabelecimento de um programa cultural, social e político voltado ao Homem (indivíduo) como centro da nova sociabilidade que se forma.

Liberto dos vínculos com a terra e com os laços de dependência, o homem livrou-se também do jugo das preocupações com o outro mundo, do dogma teológico e da autoridade eclesiástica, podendo dedicar-se, agora, ao pleno desenvolvimento de seus talentos e a melhorar a qualidade da existência terrena de toda a humanidade (BEDIN, 2013, p. 72/73).

Muita dessa libertação do Homem em relação ao dogma teológico tem relação com o desgaste da Igreja Católica e do Papado. Como já mencionado, além dos questionamentos externos, a Igreja passou a conviver com movimentos internos, que demandavam uma retomada do cunho de libertação que a religião continha, pregando o afastamento de questões políticas, comuns na Idade Média.

O principal movimento de contestação interno, liderado por Martinho Lutero e Jean Calvino, foi a Reforma Protestante, que destruiu o ideal de uma igreja unificada, dividindo a cristandade em católicos e evangélicos. É preciso compreender que a Reforma foi decisiva para o surgimento e assentamento dos Estados, no alvorecer da Modernidade.

Seguindo a pregação de Calvino e Lutero, sobre a riqueza da Igreja violar os preceitos cristãos, tanto os fiéis, que não queriam enviar seu dinheiro até Roma, quanto os monarcas dos Estados nascentes, que viram oportunidade de confiscar terras da Igreja, se sentiram beneficiados por essa cisão protestante.

O enfraquecimento da Igreja e do Papado, instituição centralizadora da sociabilidade durante o Medievo, permitiu a consolidação das autoridades temporais como senhores locais, centralizando, justamente no Estado, as emissões de sentido na Modernidade nascente. Portanto, as consequências da Reforma Protestante foram o enfraquecimento do poder papal, e,

em contrapartida, um fortalecimento do poder secular, que se debruça sobre o Estado. (BEDIN, 2013, p. 78).

Porém, paradoxalmente, o movimento de resposta da Igreja, agora Católica, foi tão, ou mais, importante para a consolidação do Estado, como instituição dominante da Modernidade. Isso porque, a chamada Contrarreforma revitalizou a fé católica, na tentativa de conter, ainda que sem sucesso completo, o protestantismo. A Igreja Católica percebeu que associar-se aos Estados nascentes, com poder centralizado, especialmente na parte latina da Europa, permitia uma retomada do protagonismo da fé.

Com as navegações e descobrimentos que o início da Modernidade observou, a Igreja Católica unificou-se com o Estado moderno, servindo de ferramenta para a política, enquanto arrebatavam novos fiéis no Novo Mundo, através da Companhia de Jesus (jesuítas) e suas missões de catequização.

Todo esse emaranhado de ações e reações foi responsável pelo surgimento, assentamento e consolidação do Estado, como instituição sinônimo da Modernidade. Presente até a contemporaneidade, essa entidade teve papel fulcral nas principais revoluções tecnológicas, desde a domesticação do fogo e do surgimento da linguagem. Se na Idade Média, as evoluções sociais se alternavam de forma lenta, com tempo para maturação e treinamento pela sociabilidade, na Modernidade há uma sucessão de (r)evoluções, que se sucedem de forma célere e contínua.

Exposto o relevo histórico que permitiu a ascensão do Estado, é preciso narrar as movimentações políticas que caracterizam essa corporação com poderes para retirar a Igreja da centralidade das manifestações sociais. Isso porque, o *homo politicus* é a antítese do *homo credens* da fé cristã (HELD, 1997, p. 28), há uma evolução (que não seja entendida como melhor ou pior, apenas mudança) de um homem determinado pela fé (Igreja) em direção a um homem cidadão (pois é na cidade que a sociabilidade secular se afirma). O Estado nasce como alternativa teórica à concepção de natureza e de governo comum à Igreja, visto como entidade formada pelos homens e para servir aos homens, portanto, próxima e palpável.

Um dos principais movimentos políticos, que permitiu a ascensão do Estado e significou um duro golpe na Igreja e no Feudalismo, foi a superação dos poderes locais e universais. Enquanto a sociabilidade medieval era baseada em questões locais para tomada de decisão, empoderada por uma concepção divina universal, presente na Igreja, quando da emergência estatal, há a submissão dos poderes locais – senhores feudais – e a fragilização dos poderes universais – Igreja e o Sacro Império Romano-Germânico – pelo Estado, que se estabelece como unidade política (BEDIN, 2013, p. 83). Ao final do Século XV, na Europa, haviam cerca

de quinhentas unidades políticas com certa independência local, já no início do Século XX, esse número estava reduzido a vinte e cinco Estados (HELD, 1997, p. 54).

Isso mostra outra característica do Estado emergente, que se consolida com o tempo, a centralização e concentração do poder. O poder, na Idade Média, era disperso, já que os feudos agiam como unidade política local, era um sistema de sobreposição de poderes e autoridade dividida, com sistemas de governo fragmentados em pequenas entidades autônomas (HELD, 1997, p. 54).

Ao passo que os senhores feudais começam a perder esse poder para os monarcas, ele passa a estar unificado, portanto, exercido a partir de um centro único. Assim, o poder, exercido de um espaço central, está concentrado nas mãos de um monarca, não mais vinculado ao Papa ou ao Imperador, mas com legitimidade para exercê-lo por si mesmo.

Disso decorrem quatro desdobramentos, que são fulcrais na concepção do Estado e irão lhe acompanhar por toda sua caminhada histórica como paradigma da Modernidade, sendo que, somente no Segundo Pós-Guerra há algum tipo de abalo a essas estruturas. O primeiro deles é a devoção à nação, pois quando o Cristianismo ocidental foi desafiado, uma nova forma de identidade política se desenvolve, a identidade nacional (HELD, 1997, p. 56). O Estado nascente impulsiona a ideia de orgulho nacional, como forma de criar a sensação de compartilhamento histórico e cultural entre os cidadãos, função antes exercida pela Igreja.

Outro desdobramento, fruto da centralização e concentração do poder, é que o Estado passa a deter o monopólio “do uso da violência legítima”, da “distribuição da justiça”, bem como o “monopólio da arrecadação dos tributos” (BEDIN, 2013, p. 86). Esse poder que o Estado tem de dizer o Direito, e fazê-lo valer, será tratado depois como soberania estatal, conceito-chave na idealização teórica da figura do Estado.

Em terceiro lugar está o processo de delimitação territorial do espaço ocupado pelo Estado. Isso porque, se o poder agora estava centralizado e unificado, era preciso estabelecer os limites geográficos de sua abrangência, como forma de evitar, novamente um desmembramento em micropoderes locais. É o nascedouro do ideal de jurisdição, vinculado à ideia de soberania, pois, segundo David Held (1997, p. 59), “o desenvolvimento da soberania estatal foi parte de um processo de reconhecimento mútuo, por meio do qual, cada Estado garantia aos demais direitos de jurisdição em seus respectivos territórios e comunidades”.

O último desdobramento da centralização e concentração do poder, como corolário lógico do processo de territorialização e do sentimento de nação, reforçado pelo Estado, é a definição do contingente humano dessa entidade. Isto é, qual o grupo humano específico que se refere àquele Estado, portanto, qual o seu povo (BEDIN, 2013, p. 87).

Está estabelecido o Estado, em suas feições modernas, ao final do Século XV, como instituição política detentora do monopólio da produção de sentidos. Entre os Séculos XV e XVIII, acontece a maturação do padrão estatal, com diferentes modelos de Estado se estabelecem pela Europa. Porém, todos guardam as características comuns, citadas acima: população, território, nacionalidade e soberania. Características, as quais, os Estados mantêm até a contemporaneidade, com algumas relativizações, mais sentidas no nacionalismo do que nas demais.

O principal atributo, porém, desse Estado é a sua soberania. Nesse traço residem as primeiras diferenças entre os modelos surgidos, para justificar o governo do povo pelo ente estatal. O Estado, essa nova forma de poder público, separada, ao mesmo tempo, do governado e do governante, está estritamente vinculado à soberania, ideia responsável pela renovação do vínculo entre o poder político e o exercício do governo (HELD, 1997, p. 61).

Vários foram os pensadores que elaboraram teorias sobre o Estado, justificando sua existência e de onde é proveniente, muito como forma de justifica-lo e impedir seu desmantelamento, entretanto, ponto comum é a ideia de que essa figura poderosa origina-se de um contrato fictício entre todos os cidadãos, livres, que cedem parte dessa liberdade para um entidade superior. Cada um possui poder sobre seu corpo, porém, ao ceder parte desse poder ao Estado, por meio de um pacto com os demais homens livres, nasce a soberania, depositada no Estado.

A soberania é qualidade que define e constitui o Estado, sendo que aquele que exerce a soberania, em nome da instituição política, não o faz em razão de sua personalidade, mas em virtude do cargo que desempenha. Soberania, assim, é um dom temporal e não um atributo pessoal do soberano (HELD, 1997, p. 62).

Os renascentistas passam a teorizar sobre o Estado, no intuito de construir uma filosofia política capaz de explicar a necessidade de manutenção e otimização dessa estrutura, principalmente como espaço de garantias das liberdades dos cidadãos. Nicolau Maquiavel, n'O Príncipe (2011), publicado em 1532, destaca a especificidade da esfera política, independente de juízos éticos e morais, preocupado, antes, com uma visão realista e racional das relações de poder. Maquiavel fora um funcionário público florentino, símbolo do Renascimento, entusiasta da unificação da península itálica, o que justifica sua teoria política sobre o Estado e a necessidade de estabelecimento de uma esfera política centralizada e competente, que atue para salvação e manutenção da liberdade.

Porém, os principais teóricos sobre a origem legítima do Estado, e das obrigações mútuas entre governante e governados, são os chamados contratualistas, autores que

conjecturaram sobre o Contrato Social – espécie de pacto entre os homens, por diferentes razões, criada pela cessão de uma liberdade preexistente, no Estado de Natureza, para formação de uma entidade superior, depositária do desejo por segurança daqueles que o formam.

Para manter uma congruência lógica, no presente trabalho, os contratualistas serão divididos em dois momentos, ainda que falem sobre o Estado. Isso porque, entre os dois primeiros – Thomas Hobbes e John Locke – e o posterior – Jean-Jacques Rousseau (aqui poderia ser citado, também, Montesquieu, que terá sua obra tangenciada) –, há um espaço de tempo variável entre sessenta e oitenta anos. De modo que Hobbes e Locke falam sob uma ótica, enquanto Rousseau produz sua teoria já sobre um Estado melhor estabelecido.

Hobbes, Locke e, depois, Rousseau teorizam sobre esse tratado que os homens realizam entre si, que lhes permite sair de um estado natural para o estado civil. O contrato social seria um marco civilizatório entre os homens livres, que os traz ao status de cidadãos. Porém, para que se compreenda o papel do Estado, especialmente no próximo item, é necessário observar os diferentes paradigmas estatais que cada um desses autores representa com sua obra.

Thomas Hobbes, n' *O Leviatã* (2004), publicado em 1651, indica que fora do Estado, há sempre uma guerra de todos contra todos, onde cada um é governado por sua razão própria, sem um senhor, o que faz com que todo homem tenha direito a todas as coisas, inclusive ao corpo dos outros, impossibilitando, assim, a segurança desses homens (p. 48). Portanto, para Hobbes, considerando que o acordo entre os homens é artificial (já que seu estado de natureza é de total liberdade), há necessidade de estabelecimento de um poder comum, suficiente para manter o respeito entre eles, dirigindo suas ações ao bem comum (2004, p. 61).

Esse pacto de cada homem com todos os homens é responsável pelo surgimento do Estado, que Hobbes faz comparação com a figura do Leviatã, um Deus Mortal, abaixo do Deus Imortal, depositário da paz e defesa dos cidadãos.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade (HOBBS, 2004, p. 61).

O pacto entre os homens livres estabelece o Soberano (Estado), detentor do poder que todas as pessoas cedem, passando, esses, ao estágio de súditos (cidadãos). Os atos do soberano são justos e legítimos, pois, em última escala, todo ato do soberano é um ato dos súditos, já que formado pela cessão dos poderes livres de cada homem. Hobbes chamou o poder do soberano

de soberania, à quem pertence o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos – a propriedade –; a autoridade judicial, de punir e recompensar os súditos; o direito de fazer a guerra e a paz com iras nações e Estados, a escolha de todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários, tanto na paz como na guerra (2004, p. 62).

A soberania pode ser exercida, em Hobbes, a partir de diferentes formas de Governo: a Monarquia, quando o representante do poder é um só homem; a Democracia, quando as decisões da soberania são tomadas em assembleia entre todos os que firmaram o pacto ou; Aristocracia, quando essa assembleia é formada por apenas uma parte dos homens (2004, p. 65). Porém, fica bastante claro que o Estado que Hobbes imagina é autoritário. E a justificativa do autor para tal, reside no sentido de que na Monarquia, o interesse público é o mesmo que o interesse pessoal do Monarca soberano, pois a riqueza desse é proveniente da riqueza dos súditos, enquanto nas demais formas de Governo, a fortuna pessoal é menos influenciada pela prosperidade pública. Ademais, Hobbes enxerga a inconstância do número como óbice aos governos democráticos ou aristocráticos, onde a discordância pode levar a uma guerra civil, enquanto o monarca não pode discordar de si mesmo (2004, p. 66).

Em Hobbes, então, a razão dos homens se reunirem e firmarem um acordo (o contrato social), cedendo seu poder para um soberano (Estado), é encerrar a guerra de todos contra todos, comum ao estado de natureza do ser humano. Essa guerra de todos contra todos fere a liberdade dos homens, pois permite que um se aposse do corpo do outro. O fim último do Estado é cessar o conflito natural entre os homens, sem que isso lhes retire sua liberdade. A liberdade dos súditos, porém, não limita a soberania:

Não devemos, todavia, concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob qualquer pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou injúria. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e conseqüentemente obrigado a respeitar as leis de natureza (HOBBS, 2004, p. 74).

Para Hobbes, a liberdade que os filósofos da Antiguidade apregoavam, não era uma liberdade dos indivíduos, mas uma liberdade do Estado, que seria, exatamente, a que todos possuem no estado de natureza. Isso se justifica, porque, ainda que o direito de propriedade, como liberdade, consiste no “direito de excluir todos os outros súditos do uso [de suas] terras, mas não de excluir o soberano, quer este seja uma assembleia ou um monarca” (2004, p. 85).

O que se observa em Hobbes, portanto, é uma justificativa legítima para a existência de um estado autocrático, forte, unitário e centralizado na pessoa de um monarca, detentor do poder soberano (soberania) de criar, e fazer cumprir, leis, que regem tanto o súdito, quanto a pessoa do monarca. Por isso, Hobbes entende que a falta de poder absoluto, a divisão do poder soberano e a possibilidade de propriedade absoluta pelos súditos levam à dissolução do Estado, com a devolução do poder para cada homem e o retorno ao estado de natureza.

Esse modelo de Estado hobbesiano contrasta com o ideal proposto por outro contratualista, que é John Locke. Considerado um dos primeiros pensadores do liberalismo, Locke formulou os Dois Tratados Sobre o Governo (2002), publicados em 1681, importando, aqui, o Segundo Tratado, já que delinea a teoria política do autor.

Assim como os demais contratualistas, para Locke, os homens, antes do estabelecimento de uma institucionalidade política, estavam em um estado de natureza, onde eram “absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade” (2002, p. 36). Porém, a liberdade do estado natural não deve significar permissividade, pois o homem não pode destruir a si mesmo ou qualquer outra criatura, salvo em nome de um objetivo mais nobre.

Locke direciona mais tempo para tratar sobre esse estágio pré-estatal, regido pelo chamado Direito Natural. Essa fase permite que um homem detenha poder sobre o outro, porém, jamais de forma absoluta, sendo vedado que se trate um criminoso segundo “exaltações apaixonadas ou a extravagância ilimitada de sua própria vontade” (2002, 37). Assim, ainda que, diferente de Hobbes, o estado de natureza, para Locke, não seja de guerra de todos contra todos, ao contrário, era um momento de igualdade e paz, como todo homem era seu próprio juiz, havia a possibilidade de ser cegado pela cólera momentânea, o impedindo de agir segundo esse direito natural.

Nesse sentido, “não é razoável que os homens sejam juízes em causa própria, pois a autoestima os tornará parciais em relação a si e a seus amigos” (2002, p. 38). Assim, nasce o Estado, que Locke chama de governo civil, apontado como solução possível para essas inconveniências do estado de natureza e realiza sua primeira crítica ao absolutismo, defendido por Hobbes, ao afirmar que “Monarcas absolutos são somente homens, que podem julgar em causa própria, o que significa que o Estado de Natureza é melhor que o absolutismo” (2002, p. 38).

Para alcançar esse governo civil (Estado), os homens realizam uma convenção (contrato social), onde se obrigam a formar uma comunidade única e constituir um corpo político unitário.

O objetivo desse pacto é evitar a força, ou sua intenção declarada, sobre a pessoa do outro, onde não há um superior para se socorrer, o que Locke chamou de estado de guerra, o oposto ao estado de natureza. Pois onde há uma autoridade, um poder sobre a terra, onde se pode obter reparação através de recurso, está excluída a continuidade do estado de guerra e a controvérsia é decidida por aquele poder (2002, p. 40).

Todavia, essa autoridade não pode ser autoritária, como já mencionado, já que o objetivo último do governo civil é garantir, em sua plenitude, a liberdade daqueles submetidos à ele. A autoridade detém o poder político de fazer leis e garantir seu cumprimento, que deve ser exercida com base na liberdade dos homens, ou seja, seguir sua própria vontade em tudo aquilo que não estiver prescrito em regra.

Portanto, em Locke, o poder da autoridade do governo civil precisa respeitar a ideia de uma regra permanente e comum a todos os membros da sociedade, e não estar sujeito à vontade inconstante e arbitrária absoluta. Pensando em um Estado liberal, John Locke atribui a esse governo civil a ênfase na garantia da propriedade privada, pois essa é parte necessária da liberdade dos homens. “A superfície da terra que um homem trabalha, planta, melhora, cultiva e da qual pode utilizar os produtos, pode ser considerada sua propriedade. Por meio do seu trabalho, ele a limita e a separa do bem comum” (2002, p. 43).

Justamente pelo papel fulcral que a propriedade e a liberdade exercem em sua teoria, é que Locke apontou a necessidade do pacto entre os homens para manutenção desses direitos, presentes no estado de natureza. Pois todo homem nasce com uma liberdade perfeita, no estado de natureza, mas possíveis ofensas contra sua liberdade ou propriedade, podem levá-lo a julgamentos particulares distorcidos, pelo furor do momento. Os homens declinam de parte desse poder natural e o depositam na entidade nascente do pacto entre todos.

Só existe uma sociedade política onde cada um dos membros renunciou ao seu poder natural e o depositou nas mãos da comunidade em todos os casos que os excluem de apelar por proteção à lei por ela estabelecida; e assim, excluído todo julgamento particular de cada membro particular, a comunidade se torna um árbitro; e, compreendendo regras imparciais e homens autorizados pela comunidade para fazê-las cumprir, ela decide todas as diferenças que podem ocorrer entre quaisquer membros daquela sociedade com respeito a qualquer questão de direito e pune aquelas ofensas que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade com aquelas penalidades estabelecidas pela lei (LOCKE, 2002, p. 58).

O governo civil, oriundo do contrato social, institui um juiz na terra, com autoridade suficiente para dirimir as controvérsias e reparar os danos passíveis de ocorrência entre os membros dessa comunidade. Daí decorre a resistência de Locke em conceber o Estado Absoluto, de Hobbes, como modelo plausível, já que uma monarquia absoluta é inconsistente

com a sociedade civil, que tem por finalidade evitar e remediar as inconveniências do estado de natureza, inevitáveis quando cada homem julga em causa própria, instituindo uma autoridade conhecida a que todos daquela sociedade podem apelar, e que todos da sociedade devem obedecer. Porém, onde houver pessoas que não têm a possibilidade de apelar a uma autoridade e decidir qualquer diferença entre eles, essas pessoas ainda estão no estado de natureza, e essa é a condição do príncipe absoluto, diante daqueles que estão sob sua dominação (LOCKE, 2002, p. 59).

Para Locke, portanto, ainda que os homens renunciem à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que possuíam no estado de natureza, ao firmarem o contrato social, depositando esse poder nas mãos da sociedade, só se age dessa forma com o objetivo de melhor proteger sua liberdade e sua propriedade. Logo, não se admite que o poder da sociedade se estenda além do bem comum, pois o governo civil tem a obrigação de garantir a cada um a sua propriedade, remediando aqueles os defeitos que tornam o estado de natureza inseguro e inquietante (2002, p. 70).

O Segundo Tratado traça, inclusive, parâmetros sobre divisão dos poderes, estabelecendo o poder legislativo como supremo, no âmbito que é responsável por definir as leis que regem essa comunidade nascente, institucionalizando o poder cedido pelo povo. Prevê, ainda, que como o legislativo, ainda que supremo, não demanda existência contínua, podendo se reunir sempre que necessário e, depois, se dissipar, o poder executivo seja contínuo, separado do legislativo, para evitar a tirania, e responsável por fazer cumprir as leis. Previu, ainda, a existência de um poder federativo, que pode atuar em conjunto com o executivo, com competência de fazer guerra e a paz, ligas e alianças, e todas as transações com as pessoas e outras comunidades fora do governo civil (LOCKE, 2002, p. 75).

John Locke é considerado o pai do liberalismo pela sua defesa do Estado como garantidor da propriedade e das liberdades do povo, contrariando o ideal d'O Leviatã hobbesiano, que imaginava que o poder soberano detido nas mãos de uma monarca único fosse mais benéfico para manutenção da ordem e garantia da cessação da guerra de todos contra todos. As teorias liberais de Locke serviram de modelo para os modelos parlamentaristas de governo, já que o legislativo assume um papel de destaque, enquanto em modelos presidencialistas, o chefe de Estado e de Governo acabam se confundindo na mesma pessoa, ainda que o parlamento (Legislativo) continue responsável pela produção das leis.

O último contratualista a ser observado aqui, ainda que teorize sobre a formação do Estado, o faz em outro momento da caminhada histórica humana. Se Hobbes e Locke teorizavam sobre o Estado nascente junto com a Modernidade, Jean-Jacques Rousseau publicou

o seu *Do Contrato Social* somente em 1762, ou seja, mais de um século depois do primeiro e mais de oitenta anos depois do segundo. Rousseau, portanto, já nasceu na Modernidade estabelecida, com os Estados estabelecidos, porém, em sua maioria, monarquias absolutas ou constitucionais.

Rousseau construiu uma teoria contratual, para o seu presente, porém, a partir de uma observação do passado (Antiguidade) e suas práticas de democracia como um modelo aplicável. Ainda que reconheça que os homens são bons por natureza, o que lhe aproxima de Locke, Rousseau entende que a sociedade corrompe, daí decorre a necessidade do Estado. Ou seja, o Estado é o passo além da sociedade, servindo como barreira à corrupção dos homens.

O autor *Do Contrato Social* imagina que a “ordem social” seja um direito sagrado, alicerce dos demais, que, porém, não provém do estado de natureza, mas de convenções. Por conseguinte, a solução do contrato social é encontrar uma “associação que defenda e proteja de força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça, portanto, senão a si mesmo, e permaneça tão livre quanto anteriormente” (2011, p. 24).

Desse pacto emerge uma pessoa pública – corpo moral e coletivo, compostos de todos os membros presente em uma “assembleia de vozes”, recebendo, nesse ato, sua vida e sua vontade. Essa associação é chamada de “Estado, quando é passivo; soberano, quando é ativo; autoridade, quando comparado a seus semelhantes. Os associados adquirem o nome de povo, e se chamam particularmente de cidadãos” (ROUSSEAU, 2011, p. 26).

O modelo de Estado teorizado por Rousseau – Estado Democrático – é o que mais se assemelharia às Repúblicas contemporâneas (presidencialistas ou parlamentaristas), como forma de governo, pois o soberano formado pelo contrato social, sendo composto pela totalidade dos particulares, não pode ser contrário aos interesses desses. Portanto, a diferença do modelo de Rousseau, para aquele pensando por Locke, por exemplo, é que o poder continua residindo no povo.

A passagem do estado de natureza ao estado civil retira do homem aquela liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que tenta e pode alcançar, ganhando, em contrapartida, a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Segundo Rousseau, esse percurso substitui o instinto pela justiça em sua conduta (2011, p. 31).

O corpo político gerado pelo contrato social (Estado) detém um poder sobre todos os membros que o compõe, movido pela vontade geral. A esse poder, Rousseau denomina soberania, que deve ser inalienável e indivisível – em princípio, não em força, já que o autor admite a divisão do poder em legislativo e executivo.

Com isso, o pacto social estabelece uma relação mútua entre soberano (Estado) e vassalo (cidadão), de modo que ao cidadão compete o dever de realizar os serviços solicitados pelo soberano, que, porém, não pode sobrecarregar esse vassalo, pois estaria exacerbando o poder que lhe foi confiado, pois, originalmente reside no cidadão.

Vê-se por aí que o poder soberano, todo absoluto, todo sagrado, todo inviolável que é, não passa nem pode passar além dos limites das convenções gerais, e que todo homem pode dispor plenamente da parte de seus bens e da liberdade que lhe foi deixada por essas convenções; de sorte que o soberano jamais possui o direito de sobrecarregar um vassalo mais que outro, porque então, tornando-se negócio particular, deixa o seu poder de ser competente (ROUSSEAU, 2011, p. 47).

Esse corpo político criado pelo contrato social, somente pode agir por meio da legislação, já que todos os direitos são criados por lei, que são as condições da associação civil. Rousseau define a lei como fruto da vontade geral (como mencionado, ele observava o modelo de democracia participativa da Antiguidade):

Quando o povo estatui sobre o povo, só a si mesmo considera; e se forma então uma relação, é do objeto inteiro sob um ponto de vista ao objeto inteiro sob outro ponto de vista, sem nenhuma divisão do todo. Então, a matéria sobre a qual estatuímos passa a ser geral, como a vontade que estatui. A esse ato é que eu chamo de lei (ROUSSEAU, 2011, p. 53).

Nesse modelo democrático de soberania popular, o poder legislativo (o poder de fazer leis) somente pertence ao povo. Ou seja, Rousseau entende a necessidade de um poder executivo, para dirigir os homens, que pode pertencer a um, ou alguns, mas o legislativo deve pertencer ao povo e representar sua vontade (2011, p. 79).

O Estado, seja no viés absolutista, liberal ou democrático, se desenvolveu como um aparato político com jurisdição sobre uma área territorial delimitada, baseado no monopólio do poder coercitivo e dotado de legitimidade como resultado da lealdade de seus cidadãos (HELD, 1997, p. 71). Essa entidade, surgida do pacto entre os homens livres, se transformou no principal centro emissor de sentidos, se tornando referencial para concessão de direitos e estabelecimento de deveres para sua população.

No próximo ponto serão analisados os movimentos que o Estado realizou, desde sua afirmação, até a contemporaneidade, no sentido de examinar a dimensão que essa instituição tomou, desde o estado liberal lockiano, paradigma de Estado com feições mínimas, passando por um Estado amplo, nos modelos do Estado de bem-estar social surgido no primeiro quarto do Século XX, e maduro no Segundo Pós-guerra, até teorias recentes sobre o não-Estado.

2.2 Estado-mínimo, Estado-máximo, não-estado: do Liberalismo Clássico ao *laissez faire*, o capitalismo dominou o Estado

O modelo de forças locais, heterogêneas e descentralizadas foi suplantado pela ascensão do Estado. Tanto o poder do Papado, tido como “metapoder” durante o Feudalismo, quanto os pequenos poderes locais, estabelecidos e mantidos pelas sucessivas relações de servidão feudal, foram absorvidos pela burocracia do racionalismo estatal.

Seja no modelo absolutista ou liberal, o Estado dava espaço para manifestações democráticas, em menor ou maior grau, mas, principalmente, o poder se afastava da pessoa do governante, no mesmo grau que se afastava das pessoas dos governados. Ou seja, a matriz de todo poder é o homem livre, como visto anteriormente, os motivos do pacto social entre os homens têm alguma divergência entre os autores clássicos, mas a fonte da soberania é o indivíduo, o cidadão, não mais a palavra de Deus ou a família real.

Essa noção da soberania como um poder conjuntivo entre as vontades dos súditos do soberano é o diferencial do Estado, mesmo absolutista, frente ao modelo feudal de regência da sociedade. Se antes, o poder se sustentava a partir da população como finalidade: a razão de existir do poder era para se manter no poder; a partir do Estado, o poder se sustenta a partir da população como meio: a razão de existir do Estado é garantir alguma satisfação aos seus súditos.

Tanto é assim, que, ainda que se fale em direitos humanos (ou direitos fundamentais) desde a Grécia Antiga, é com o assentamento do Estado que os discursos sobre esses direitos dos indivíduos, que nascem em razão somente do sujeito existir, ganham notoriedade, em diferentes direcionamentos. Isso se deu, como já mencionado, pela resignificação do papel do Homem como centro da sociabilidade, fruto do racionalismo da Modernidade.

Os Estados modernos, portanto, se desenvolveram como Estados-nação, o que significa dizer que eram aparatos políticos distintos dos governantes e dos governados, com suprema jurisdição sobre uma área determinada, baseada no monopólio do poder coercitivo, legitimados por sentimento de lealdade de seus cidadãos (HELD, 1997, p. 71).

As mudanças importantes trazidas pelo Estado moderno, extraídas da sentença acima, são a territorialidade – fronteiras exatas e bem definidas separando cada instituição política; o controle dos meios de violência – o monopólio da violência autorizada; uma estrutura impessoal de poder – os direitos e deveres do soberano não dependem da religião ou da ordem familiar, ainda que o modelo de Estado absolutista tenha sido a regra no primeiro momento de seu surgimento; e a legitimidade – o Estado se apresenta como representante da vontade e interesse dos cidadãos (HELD, 1997, p. 71).

O viés absolutista e autoritário do “primeiro” Estado moderno, em um modelo hobbesiano, foi responsável, por paradoxal que possa parecer, pelo desenvolvimento de grande parte das instituições democráticas e capitalistas. Isso porque, a despeito da forma despótica de regência da institucionalidade política, esse Estado respeitava demandas da sociedade e permitia participação política, com o desenvolvimento de parlamentos e de uma organização judiciária.

Os Estados europeus autoritários passaram a fornecer uma série de serviços à sociedade, de modo a reforçar a legitimidade que está lhes conferia, como enfrentamento de calamidades epidemiológicas; socorro às vítimas de terremotos, enchentes, incêndios; codificação de leis; legalização de pesos e medidas; unificação de um sistema monetário; além de uma agenda de combate à fome (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 60).

Essas movimentações do Estado, ainda que absolutista e dinástico, tinham como razão de ser uma proposta de crescimento econômico, notadamente um pleito da classe burguesa que, após se desenvolver no ocaso da Idade Média, se estabelecia como principal força social da Modernidade, em que pese a classe trabalhadora fosse o motor da sociedade.

O Estado passa a incentivar as trocas de mercadorias, no sentido de aumentar o fluxo comercial, que tinha como resultado o incremento na arrecadação de tributos, permitindo uma atuação maior da instituição política e sua manutenção como monopólio do poder. Com isso, o Estado fomenta o comércio e o fluxo de mercadorias, com interesse em intensificar a arrecadação e a entrada de ouro no mercado interno. Segundo Adam Smith, há sempre que se fomentar o aumento do alcance do mercado.

Como é o poder de troca que leva à divisão do trabalho, assim a extensão dessa divisão deve sempre ser limitada pela extensão desse poder, ou, em outros termos, pela extensão do mercado. Quando o mercado é muito reduzido, ninguém pode sentir-se estimulado a dedicar-se inteiramente a uma ocupação, porque não poderá permutar toda a parcela excedente de sua produção que ultrapassa seu consumo pessoal pela parcela de produção do trabalho alheio, da qual tem necessidade (SMITH, 1996a, p. 77).

Segundo Smith, as necessidades do ser humano são atendidas pela permuta entre o seu excedente de trabalho e o excedente dos demais. “Assim sendo, todo homem subsiste por meio da troca, tornando-se de certo modo comerciante; e assim é que a própria sociedade se transforma naquilo que adequadamente se denomina sociedade comercial” (1996a, p. 81).

Porém, vigia uma ideia de que a entrada de ouro precisa ser maior do que a saída, já que ouro (e outros metais) é a principal *commoditie* usada como “dinheiro”. Por isso, os principais Estados da primeira modernidade estabelecem a necessidade de uma balança comercial sempre

positiva. Ou seja, as exportações devem ser em maior escala dos que as importações, como política econômica de manutenção das altas taxas de ouro no mercado interno.

Adam Smith, conhecido como pai do liberalismo, teceu críticas ao modelo de economia política do mercantilismo, baseado em balança comercial positiva, já que entendia que tal modelo demanda atuação do Estado em taxações dos produtos importados, o que causa artificialidades no mercado. Smith é o primeiro autor a teorizar sobre a autor-regulação do mercado econômico, que, posteriormente, foi chamada de “mão invisível do mercado”. Segundo Smith, o objetivo da economia política era diminuir ao máximo a importação de mercadorias estrangeiras para consumo interno, e aumentar ao máximo possível a exportação de produtos do próprio país (1996a, p. 433).

O Estado da época atuava restringindo as importações em duas frentes: primeiro, impondo restrições à importação de produtos estrangeiros para consumo interno que pudessem ser produzidos no próprio país, qualquer que fosse a nação da qual se importasse; segundo, restrições às importações de bens de quase todos os tipos, feitas a partir de países específicos, em relação aos quais se supunha ser desfavorável a balança comercial (SMITH, 1996a, p. 433).

Essas práticas se mostravam irracionais, segundo Smith, por causarem uma artificialidade no mercado, além de desconsiderarem as questões próprias da territorialidade de cada Estado, obrigando algum tipo de produção nacional, quando seria mais razoável importar do estrangeiro. Ademais, as exportações foram estimuladas por *drawbacks*¹, às vezes por subsídios, outras por tratados comerciais vantajosos com países estrangeiros e ainda pela implantação de colônias em países distantes (SMITH, 1996a, p. 433).

Portanto, para Adam Smith, o Estado deve manter uma atuação mais reduzida no mercado, como forma de manter a liberdade e auto-regulação dessa “entidade”, o que fica claro quando o autor discorre sobre o termo “valor”. Todo objeto tem um “valor de uso”, que designa sua utilidade; e um “valor de troca”, referido pelo seu poder de compra em relação a outras mercadorias. E, segundo o autor, as variações desses valores acontece de forma equânime, pela livre movimentação do mercado.

O preço de mercado de uma mercadoria específica é regulado pela proporção entre a quantidade que é efetivamente colocada no mercado e a demanda daqueles que estão dispostos a pagar o preço natural da mercadoria, ou seja, o valor total da renda fundiária, do trabalho e do lucro que devem ser pagos para levá-la ao mercado (SMITH, 1996a, p. 110).

¹ Incentivos fiscais à exportação.

O que Smith teoriza sobre é a ideia de uma relação proporcional entre oferta e procura, que deve ser sempre livre e ética. Não ser muito regulada pelo Estado, de forma artificial, tampouco ser concentrada em um único ator, de modo monopolista, já que o preço, ou seja, valor de troca, no monopólio será sempre o mais alto que se possa conseguir. “Ao contrário, o preço natural, ou seja, o preço da livre concorrência, é o mais baixo que se possa aceitar, não em cada ocasião, mas durante qualquer período de tempo considerável e sucessivo” (SMITH, 1996a, p. 114).

Produção, trabalho e capital são mercadorias, sujeitas às variações do mercado e que têm seu “valor de troca” definidos pelos parâmetros de sua escassez, o grau de tecnologia e força empregados e sua necessidade pelos demais. Devendo o Estado atuar na manutenção dessa liberdade e na garantia da ética nessas relações, mas não movimentar o mercado artificialmente.

Com plena segurança achamos que a liberdade de comércio, sem que seja necessária nenhuma atenção especial por parte do Governo, sempre nos garantirá o vinho de que temos necessidade; com a mesma segurança podemos estar certos de que o livre comércio sempre nos assegurará o ouro e prata que tivermos condições de comprar ou empregar, seja para fazer circular as nossas mercadorias, seja para outras finalidades (SMITH, 1996a, p. 420).

Thomas Malthus, outro representante do liberalismo clássico, ao pregar a necessidade de abertura de mercados e superação do mercantilismo, observa que o comércio, interno e externo, é uma das causas principais do aumento do valor de troca de mercadorias, o que sobreleva a distribuição de renda.

Prontamente admitirei que o aumento da quantidade de mercadorias é um dos efeitos mais desejáveis do comércio exterior; mas quero chamar particularmente a atenção do leitor para um outro efeito importantíssimo que, em quase todos os casos, acompanha o primeiro, a saber, o aumento da grandeza do valor de troca (MALTHUS, 1996, p. 210).

É preciso compreender que há países agrícolas e países com propensão mercantil. Essa afirmação é variável, conforme a tecnologia e a técnica aumentam, além de questões climáticas e geográficas. Essa noção foi melhor desenvolvida, posteriormente, por outro expoente do liberalismo clássico, David Ricardo, defensor do comércio internacional livre, responsável pela teoria das Vantagens Comparativas. Segundo Ricardo, o livre mercado internacional é sempre vantajoso, pois permite que o mercado interno seja abastecido por bens produzidos por outros mercados, que são impossíveis (ou demandam alto investimento) de produção local, assim, cada

Estado possui vantagens comparativas a outros Estados (RICARDO, 1996), o que corrobora a ideia de Smith sobre a existência, à época, de países agrícolas e países mercantes.

Portanto, jamais as nações agrícolas devem desestimular ou oprimir a atividade dos países mercantis, impondo altas taxas alfandegárias a seu comércio ou à mercadoria que fornecem. Essas taxas, que tornam mais caras tais mercadorias, servem para baixar o valor real do excedente de sua produção, com o preço do qual se compram tais mercadorias. Portanto, segundo o autor, essas taxas desestimulam o aumento do excedente de produção e o aprimoramento e o cultivo de sua própria terra (SMITH, 1996b, p. 155).

Smith realiza a defesa da superação do modelo do mercantilismo, com a ideia de um mercado liberal e comércio amplo, onde o método mais vantajoso de uma nação agrícola formar artífices, manufatores e comerciantes próprios está em assegurar a liberdade de comércio aos artífices, manufatores e comerciantes das demais nações. Assim, se aumenta o valor do excedente de produção da própria terra, cuja expansão contínua gera um fundo que, no devido tempo, forma todos os artífices, manufatores e comerciantes que o país agrícola necessita (SMITH, 1996b, p. 157).

Essa economia liberal emergente, sustenta que o Estado deve focar-se à manutenção da lei e da ordem, tendo seus esforços voltados à esferas específicas de atuação. Sendo o primeiro e primordial dos gastos do Estado com a defesa pública, pelo uso da força militar. “O primeiro dever do soberano, o de proteger a sociedade contra a violência e a invasão de outros países independentes, só pode ser cumprido recorrendo à força militar” (SMITH, 1996b, p. 173).

O segundo dever do soberano, é o de proteger cada membro da sociedade da injustiça ou opressão de todos os outros membros da mesma, ou seja, o dever de estabelecer uma administração judicial rigorosa. São, portanto, os gastos com a justiça e seu cumprimento (SMITH, 1996b, p. 187).

Já o terceiro e último dever do Estado é o de criar e manter essas instituições e obras públicas que, embora possam proporcionar a máxima vantagem para uma grande sociedade, são de tal natureza, que o lucro jamais conseguiria compensar algum indivíduo ou um pequeno número de indivíduos, não se podendo, pois esperar que algum indivíduo ou um pequeno número de indivíduo as crie e mantenha (SMITH, 1996b, p. 198). Esses gastos com instituições e obras servem para facilitar o comércio da sociedade, bem como para dar instrução e educação aos jovens e pessoas de todas as idades.

Além destes gastos, o autor prevê a necessidade do Estado em gastar para sustento e dignidade do soberano (aquele que exerce a soberania). Portanto, todos esses gastos encerram benefícios para a sociedade como um todo, de modo que não há injustiça que sejam custeados

pela contribuição geral da sociedade, através dos tributos cobrados pelo Estado, de forma razoável e proporcional.

O liberalismo pregado por Adam Smith, aqui enfatizado no patamar econômico, se coaduna com a ideia de emancipação total do homem. A migração do primeiro Estado, absolutista, a um modelo mais liberal e democrático, passa pela afirmação dos direitos civis e políticos dos cidadãos, em um ideal de autonomia individual e garantia da participação no exercício do poder político.

Essa primeira movimentação pela garantia de direitos, notadamente civis e políticos (portanto, direitos “negativos” em relação ao Estado, que, para assegurá-los, deve deixar de agir), guarda relação com a noção de propriedade privada. É preciso lembrar que a ideia de propriedade privada era bastante cara à época do Renascimento, já que o Feudalismo não oferecia uma liberdade de aquisição da propriedade, sequer o alcance do termo propriedade se dava nos moldes pensados na Modernidade. A propriedade não implica outra coisa além do seguinte:

O direito de cada um a suas próprias faculdades, àquilo que com elas podem produzir, bem como a tudo aquilo que puder obter através delas em um comércio honesto; além disso, seu direito de dar isso a qualquer outra pessoa, se o quiser, e o direito dessa outra pessoa de recebê-lo e desfrutar dele (STUART-MILL, 1996, p. 277/278).

Ou seja, para os pensadores do liberalismo clássico, a propriedade privada superava uma noção estritamente econômica, se revelando como uma manifestação da liberdade do indivíduo. Isso porque, com o perecimento da família feudal, última forma histórica da vida patriarcal, a unidade básica da sociedade não é mais a família ou o clã, composta de todos os descendentes de um ascendente comum, mas, sim, o indivíduo ou, no máximo, um casal de indivíduos, com seus filhos não emancipados. Assim, a propriedade, com a Modernidade, é inerente a indivíduos, e não a famílias (STUART-MILL, 1996, p. 279).

Tanto é assim, que Adam Smith, principal liberal, critica com veemência a escravidão, impondo a eliminação de todos os sistemas de dominação, afirmando a liberdade natural como modelo. “Deixa-se a cada qual, enquanto não violar as leis da justiça, perfeita liberdade de ir em busca de seu próprio interesse, a seu próprio modo, e faça com que tanto seu trabalho como seu capital concorram com os de qualquer outra pessoa ou categoria de pessoas” (SMITH, 1996b, p. 169).

John Stuart-Mill, na mesma linha, compreende que os deméritos da escravatura são tantos que sequer merecem uma discussão. Porém, como forma de demonstrar aos capitalistas

da época que, além da questão moral, a escravatura era um problema econômico, demonstra que a improdutividade e a antieconomicidade do sistema industrial nos Estados escravagistas é clara. Diz o autor:

Se a escravatura ou a mão-de-obra livre é mais rentável para o empregador, depende dos salários pagos ao trabalhador livre. Estes, por sua vez, dependem do número da população trabalhadora, comparado com o capital e com a terra. Geralmente a mão-de-obra contratada é a tal ponto mais eficiente que a mão-de-obra escrava que o empregador tem condições de pagar em salários um valor muito superior ao que lhe custava antes a manutenção de seus escravos, e apesar disso pode sair ganhando com a mudança; mas ele não pode fazê-lo ilimitadamente (STUART-MILL, 1996, p. 307).

A teoria clássica do liberalismo, portanto, preconizava uma libertação total do indivíduo, passando, também, por um sentido econômico, com a ideia de livre mercado o fim do mercantilismo, notadamente uma política econômica que demandava uma atuação mais destacada dos Estados. A “riqueza das nações”, nas ideias de Adam Smith, estava em alargar o comércio, permitindo o aumento das trocas de mercadorias entre diferentes mercados, sem grande interferência do Estado, deixando que a “mão invisível do mercado” estabilizasse os preços das mercadorias negociadas, inclusive o “preço” do dinheiro – como citado por Carl Menger (2011), fundador da Escola Austríaca, proeminente espaço de pensamento liberal, em sua obra sobre a origem do dinheiro, de 1892, onde critica o comando da economia pelos bancos centrais da época, de forma artificial, segundo o autor, já que o dinheiro é, também, uma mercadoria, sendo que os indivíduos decidem se é mais ou menos comercializável.

Com base nas teorias liberais, o mercantilismo, como prática econômica foi suplantado, e o capitalismo floresceu, se consolidando. Todavia, o que se observou, especialmente no Século XIX, quando o mercado capitalista se assentou, foi a formação de monopólios, o que Adam Smith estabelecera como perverso às bases do liberalismo.

Uma das deformidades, já citada, que o monopólio gera é o aumento dos preços das mercadorias, já que há um domínio do mercado. Porém, outra mácula do monopólio é na relação entre os trabalhadores e os patrões naquilo que concerne aos salários. Segundo Adam Smith, a disputa pelos salários tende a favorecer os patrões, pois, em menor número, lhes é mais fácil a realização de acordos, enquanto os empregados, que são em maior número, necessitam de assembleias e representantes para conseguir um acordo sobre os salários.

Nesse sentido, Smith, responsável pela principal obra do liberalismo, critica de forma acentuada a formação de monopólios e, mesmo, esses acordos tácitos entre patrões, com o objetivo de achacar o preço dos salários, pois isso se configura em uma deturpação do livre mercado, pois, como já mencionado, o trabalho também é uma mercadoria, sujeita às variações

que o liberalismo prega, porém, de forma independente. O ideário liberal imaginado por Adam Smith, com uma abertura de mercados, permite um estado de progresso constante, já que a livre movimentação de mercadorias possibilita uma perene troca de bens e serviços de diferentes países.

Talvez mereça ser observado que a condição dos trabalhadores pobres parece ser a mais feliz e a mais tranquila no estado de progresso, em que a sociedade avança para maior riqueza, e não no estado em que já conseguiu sua plena riqueza. A condição dos trabalhadores é dura na situação estacionária e miserável quando há declínio econômico da nação. O estado de progresso é, na realidade, o estado desejável e favorável para todas as classes sociais, ao passo que a situação estacionária é a inércia, e o estado de declínio é a melancolia (SMITH, 1996a, p. 131).

E o estado de progresso de Adam Smith não se coaduna com os monopólios estabelecidos a partir do Século XIX, que levaram a um redimensionamento das bases de poder estatais. A concentração de renda e da propriedade gerou uma série de crises, o que deixava uma clara insegurança no ambiente da época, pelo descontentamento das classes trabalhadoras, que enfrentavam uma precarização das condições de trabalho e um achatamento dos salários.

O que se observou, a partir do crescimento e da abertura de vários mercados, é uma troca acelerada de mercadorias e bens de consumo, que justificava o *laissez-faire*, eivado de um selo hedonista². O mercado europeu, fortalecido pelas colônias, até 1870, era substancialmente autossuficiente em produção das necessidades de sua população, porém, por volta de 1900, a redução do produto da natureza em resposta aos esforços do homem, leva à inversão no processo, e a pressão por alimentos, na Europa, se mostra crítica (KEYNES, 2002, p. 5).

O mercado, mais ou menos livre, proposto por Adam Smith, que começa a sofrer abalos pelas demandas sociais, permitiu um avanço econômico, principalmente na segunda metade do Século XIX, responsável pelas revoluções tecnológicas da época. Nas palavras de John Maynard Keynes:

A era que terminou em agosto de 1914 foi um episódio extraordinário do progresso econômico da humanidade! É verdade que a maior parte da população trabalhava duramente e tinha um baixo padrão de conforto; no entanto, aparentemente ela se contentava com a sua sorte. Mas qualquer homem de capacidade ou caráter acima da média podia escapar para as classes média ou superior, às quais a vida oferecia, a baixo custo e com pouco esforço, conveniências, confortos e amenidades que ultrapassavam as possibilidades dos monarcas mais ricos e poderosos de outras épocas (KEYNES, 2002, p. 6).

² Segundo Gunnar Myrdal, o liberalismo, ou *laissez-faire*, se justifica porque “a felicidade da comunidade será maximizada permitindo-se a cada um exercer a sua vontade livremente dentro dos ‘limites naturais’, uma vez que se presumia que os interesses de diferentes indivíduos se achavam em harmonia natural. Enquanto não se criam obstáculos, cada qual, agindo egoisticamente, promove a felicidade de todos” (MYRDAL, 1986, p. 37).

Os anos que precederam a Primeira Guerra (segundo Keynes, os 50 anos anteriores ao 1914) foram de grande acumulação de capital na Europa. Essa acumulação, ainda que com grande benefício para a humanidade, não ocorreu em uma sociedade onde a riqueza fora dividida equitativamente. Assim, o Estado acaba por retomar, paulatinamente, o papel de agente orientador da economia, em razão das manifestações pela garantia de direitos humanos não mais individuais e “negativos”, como eram os direitos civis e políticos, do liberalismo, mas direitos coletivos e “positivos”, que foram as revoluções pelos direitos sociais e econômicos, que demandam uma atuação do estado.

Essas revoluções são lastreadas em um pensamento econômico onde o Estado detém poderes maiores para regular o mercado e garantir algum tipo de eticidade. Karl Marx e Friedrich Engels emergem como principais expoentes desse Estado-social, que vai apresentar uma gama de possibilidades, desde o Comunismo até um Liberalismo Social, passando pela Social-democracia.

A revolução social que o final do Século XVIII e o Século XIX enfrentaram, tem como atores os membros de uma classe que, outrora fora dominada pela servidão, agora se sentia explorada pela burguesia, que ascendeu, das margens do feudalismo, ao centro do capitalismo. Marx tem uma visão dos direitos do homem como expressão do particularismo burguês, com fundamentos individualistas. “[...] os chamados *direitos do homem*, enquanto distintos dos *direitos do cidadão*, constituem apenas os direitos de um *membro da sociedade civil*, isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade” (MARX, 2010, p. 48, grifos do autor).

A afirmação dos chamados direitos sociais está diretamente ligada ao crescimento contínuo das massas operárias, de onde emergiram reivindicações ligadas ao trabalho e à organização coletiva, como a liberdade de associação, direito de greve e liberdades sindicais. Essas necessidades passaram a ser preocupações dos governos (FACCHI, 2011, p. 105). Nesse sentido, Marx insurge-se contra a exploração do trabalhador pelo capital, nas palavras do autor:

O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga. O tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou do trabalhador. Se este consome seu tempo disponível para si mesmo, ele furta o capitalista (MARX, 2017, p. 392).

Os direitos sociais são oriundos das opções político-econômicas que se consolidaram como alternativas da liberal, entendida como liberalismo econômico sem freios, que mostrava-

se carente e produtor de efeitos colaterais. Se tornam comuns doutrinas que sustentam a necessidade da intervenção do Estado para garantia do reequilíbrio das desigualdades sociais e apoio às categorias mais despreparadas, como a doutrina do socialismo reformista. (FACCHI, 2011, p. 107).

Ao mesmo tempo, os acontecimentos [assentamento de um liberalismo, especialmente econômico] se mostraram catastróficos para o vago otimismo e fé na harmonia. No decorrer dos cinquenta anos depois da publicação do livro de Adam Smith [A Riqueza das Nações, 1776], a industrialização e os problemas sociais resultantes, a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas, com suas repercussões econômicas, abalaram o mundo, e espatifaram a fé na harmonia (MYRDAL, 1986, p. 98).

A insurgência se deu contra a ideia de que a força de trabalho era mais uma mercadoria, sujeita às variações do livre mercado, já que “na superfície da sociedade burguesa, o salário do trabalhador aparece como preço do trabalho, como determinada quantidade de dinheiro paga por determinada quantidade de trabalho” (MARX, 2017, p. 740). O autor, inclusive, se debruça sobre a ideia de mais-valor, ou seja, que é a diferença entre o valor do que é produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador que exerce esse trabalho. Segundo Marx, aí reside a exploração do capital. Exploração que pode se dar pela produção do mais-valor absoluto ou, ainda, do mais-valor relativo:

O mais-valor obtido pelo prolongamento da jornada de trabalho chamo de mais-valor absoluto; o mais-valor que, ao contrário, deriva da redução do tempo de trabalho necessário e da correspondente alteração na proporção entre as duas partes da jornada de trabalho chamo de mais-valor relativo (MARX, 2017, p. 485).

O surgimento dos direitos sociais como direitos dos trabalhadores e seus familiares deriva da confluência e do compromisso entre exigências dos movimentos sociais e dos sindicatos, interesses dos empreendedores na redistribuição dos custos e dos riscos, exigência dos governos na prevenção da conflituosidade e do controle social, estímulos das administrações públicas (FACCHI, 2011, p. 111). A passagem do Século XIX para o Século XX representa uma ampliação dos espaços de atuação do Estado, não mais visto como “guarda noturno” – concentrado na manutenção da ordem –, mas como agente envolvido diretamente na vida social e econômica dos seus cidadãos.

Todavia, as demandas sociais e econômicas ululantes na Europa do início do Século XX não foram a principal causa da crise no estado liberal clássico. A grande responsável pelo abalo sísmico na economia mundial, mas que atingiu a Europa dos mil e novecentos em cheio, foi a Primeira Guerra Mundial, iniciada em 1914, que massacrou o continente europeu até 1918. A

Primeira Guerra, que alterou a geografia europeia de forma decisiva, foi responsável por um sismo econômico mundial, que obrigou os governos estatais a assumirem protagonismo de forma decisiva, bem como suplantaram o *laissez-faire*, reinante, pelo menos, desde a segunda metade dos anos mil e setecentos.

A Primeira Guerra deixou uma Europa esfomeada e desintegrada, porém, o Conselho dos Quatro³ não atentou para as dificuldades econômicas que o futuro dos Estados europeus enfrentaria. Antes da guerra, a população europeia se sustentava, com alguma margem estreita de excedentes, por uma organização delicada e complexa, baseada no carvão, ferro, o sistema de transporte e um suprimento contínuo de alimentos e matérias primas trazidos do exterior. Destruída essa organização e interrompido o fluxo de suprimentos, em razão das agruras do conflito armado, grande parte da população perdeu sua subsistência (KEYNES, 2002, p. 158).

O colapso no sistema monetário, causado pela Primeira Guerra, acabou por debilitar a classe capitalista, criada pelos triunfos industriais do século dezenove, que reunia os senhores da época, o que representou um retrocesso ao continente, vanguarda do Planeta. Depois da Primeira Guerra a Europa ficou assim:

Uma população rural capaz de sobreviver com os frutos da produção agrícola mas sem o excedente enviado habitualmente às cidades, e também sem o incentivo costumeiro de trocar alimentos por produtos manufaturados; e uma população urbana que não se pode manter devido à falta de alimentos, incapaz de ter uma renda com a falta de matérias primas essenciais para a produção, e de suprir com produtos importados os que já não podem ser produzidos localmente (KEYNES, 2002, p. 162).

O resultado do Tratado de Versalhes⁴, com alto grau de revanchismo dos “vencedores” contra os “vencidos”, ao contrário do esperado, foi a ruína completa do modelo econômico anterior à Primeira Guerra. O *colapso* econômico deixado pela Primeira Guerra, que só seria superado, em partes, após 1945, desencadeou um efeito cascata sobre as economias estatais, abalando o ocidente por cerca de 20 anos e gerando processos de afirmação de um sentimento nacionalista ufanista, que desencadeou em movimentos pouco democráticos. Sem a crise econômica no tempo entreguerras, não haveria subido ao poder, na Alemanha, Adolf Hitler; dificilmente Roosevelt teria assumido o governo dos Estados Unidos; mesmo o sistema soviético de socialismo, a partir da Revolução Russa de 1917, pouco provavelmente se

³ Estados aliados que venceram a Primeira Guerra e emergiram como potências mundiais, que lideraram a Conferência de Paz de Paris, de 1919 – Grã-Bretanha, França, Itália e Estados Unidos.

⁴ Tratado firmado durante a Convenção de Paz de Paris, que estabeleceu uma série de reparações a serem promovidas pelos vencidos na Primeira Guerra, especialmente a Alemanha, que iam desde pagamento de valores pela “culpa da Guerra”, até cedência de territórios.

estabeleceria em um modelo alternativo ao Capitalismo mundial, comum ao *laissez-faire* (HOBSBAWN, 1995, p. 73).

Os efeitos iniciais do Tratado de Versalhes foram de total derrocada do sistema monetário, com a redução do valor da moeda, na Alemanha, ao patamar de quase zero. Já que a produção do país não era suficiente para pagar as dívidas de guerra. Os empréstimos internacionais, pouco ou nada quitados, levaram a uma crise inflacionária na Europa Central, o que serviu como combustível para a ascensão do fascismo (HOBSBAWN, 1995, p. 76).

Porém, mais nefastos que os efeitos iniciais, foram as movimentações posteriores à Primeira Guerra, já que em 1929 houve a Quebra da Bolsa de Valores de Nova York, a Grande Depressão, que já vinha se anunciando há alguns anos, pois, se no primeiro momento, os Estados Unidos estavam exportando seu excedente para a Europa, com a paulatina redução do valor das moedas europeias e a consequente diminuição da capacidade de importação da maioria dos Estados europeus, o mercado para absorver a superprodução estadunidense foi diminuindo, ao ponto de gerar uma oferta maior do que a procura, com a consequente quebra.

O *crash* de 1929 fez com que a recessão atingisse os EUA, país que apresentava algum crescimento em nível econômico, o que colapsou a economia mundial de forma derradeira. Seguiu-se uma crise na produção básica, de alimentos até matérias-primas, que entraram em queda livre⁵. A ausência de compradores, levou os agricultores, muito dependentes do mercado de exportação, à ruína, os devolvendo à agricultura de subsistência, como já mencionado. Para os trabalhadores rurais contratados, a consequência da Depressão foi o desemprego em grande escala e por tempo indeterminado. O que refletiu nos centros urbanos, onde a ausência de matérias-primas também reduziu a produção industrial, levando, da mesma forma, ao desemprego em massa (HOBSBAWN, 1995, p. 78).

A Grande Depressão afetou os salários e os empregos da população mundial. Reduziu o nível econômico do planeta e representou uma crise humanitária em escala global. Porém, a maior “vítima” da Grande Depressão foi o *laissez-faire*, o liberalismo econômico foi destruído, relegado a um segundo plano por mais de 50 anos. O que se viu no período entreguerras e, principalmente, no segundo pós-guerra, foi uma necessidade dos governos ocidentais considerarem, prioritariamente, as questões sociais em relação às econômicas, quando de suas políticas de Estado.

⁵ Basta lembrar que, em 1931, o Estado Novo de Getúlio Vargas determinou a queima de grande parte do estoque brasileiro de café, no Porto de Santos/SP, com a finalidade de evitar a diminuição do preço do produto que representava quase 70% das exportações brasileiras, que detinha mais de metade da venda mundial da mercadoria. Ver imagens da “queima do café de 1931” em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI20415-15227-1,00-DO+CAFE+A+INDUSTRIALIZACAO.html>. Acesso 24: nov. 2018.

O capitalismo entreguerras, caracterizado por alguns monopólios de corporações que passaram a se afirmar, era muito diferente da economia de livre competição do Século XIX, o que contribuiu para o descrédito no liberalismo⁶. Porém, esse descrédito no liberalismo, que a Grande Depressão gerou, foi potencializado pela “imunidade” que a União Soviética, e seu comunismo, frente à crise. “O diferencial comunista foi a planificação da economia, com Planos Quinquenais de desenvolvimento e industrialização” (HOBSBAWN, 1995, p. 80).

Assim, toma força a ideia de que uma planificação econômica, ainda que sob um viés capitalista, é o principal remédio contra a crise econômica da época. Com isso, há uma competição pela hegemonia intelectual e política posterior à queda do liberalismo, segundo Eric Hobsbawn:

O comunismo marxista, já que a URSS passava imune pela depressão; um capitalismo privado de sua crença na otimização do livre mercado, que se transformou na alternativa futura ao liberalismo falido, com Keynes, com uma prática de governo alternativa, com administração macroeconômica da economia com base na renda nacional, mas que só foi melhor desenvolvida a partir de 1936; e o fascismo, que se transformou num perigo mundial (1995, p. 90).

Após a guerra, a busca pelo “pleno emprego” (tentativa de eliminação do desemprego em massa), se transformou na política econômica principal dos países de capitalismo democrático reformado. A lição de John Maynard Keynes é assumida como modelo teórico capaz de garantir os níveis de crescimento necessários para superar a crise do capitalismo, sem que fosse necessário ingressar no comunismo soviético e com garantias democráticas que o fascismo retirava. Portanto, para Keynes, a demanda a ser gerada pela renda de trabalhadores com pleno emprego teria um efeito estimulante nas economias em recessão.

A crise econômica que se viu, após a Primeira Guerra, potencializada pelo *crash* de 1929, e que desencadeou os movimentos fascistas e nazistas, que desembocaram na Segunda Guerra, retirou o liberalismo de cena, porém, não somente em seu viés econômico. Já que os processos antidemocráticos, sejam de âmbito comunista ou fascista se acentuaram na Era da Catástrofe. Segundo Hobsbawn (1995, p. 93), “havia talvez 35 ou mais governos constitucionais e eleitos em 1920. Até 1938, havia talvez dezessete desses Estados, em 1944 talvez doze, de um total global de 65. A tendência mundial parecia clara”.

O capitalismo que emergiu dessa crise, foi um sistema reformado para combater o desemprego e a recessão econômica, mas, também, para lutar contra esses movimentos

⁶ “Trata-se de uma catástrofe que destruiu toda a esperança de restaurar a economia, e a sociedade, do longo século XIX. O período de 1929-33 foi um abismo a partir do qual o retorno a 1913 tornou-se não apenas impossível, como impensável. O velho liberalismo estava morto, ou parecia condenado” (HOBSBAWN, 1995, p. 89).

antidemocráticos, ou seja, um casamento entre liberalismo econômico e democracia social. Se acentua o keynesianismo, baseado em um planejamento estatal da economia, apesar das críticas dos economistas estritamente liberais.

Se, de outro lado, pensamos na vida social em termos de fins e meios chegamos, não ao *laissez-faire* inerente à filosofia da lei natural, mas a algum tipo de “planejamento econômico”. Isto não significa que a não-intervenção não possa ser vista como uma diretriz mais apropriada que qualquer alternativa, para promover um determinado fim. Porém, ela nunca é uma conclusão antecipada. Ela pode ser vista como a alternativa para o caso, apenas depois de terem sido exploradas as consequências de todos os cursos possíveis. Os liberais da Economia moderna tentam provar, desta maneira, a desejabilidade da não-intervenção. Reconhecendo ser exigida esta espécie de prova, eles aceitam o esquema fins-meios e o elemento de planejamento que lhe é inerente. Rejeitam implicitamente, pelo menos metodologicamente, a velha teoria apriorística de *laissez-faire* (MYRDAL, 1965, p. 264).

Os políticos, e mesmo alguns homens de negócio, entenderam que a Grande Depressão se deu como causa do fracasso do livre mercado irrestrito. Ou seja, um retorno ao *laissez-faire* e ao livre mercado smithiano original, comum no Século XIX, não parecia aceitável. O que se seguiu foi um mercado suplementado pelo esquema de planejamento público e administração econômica. Por motivos sociais e políticos, não se devia permitir um retorno do desemprego em massa, sendo papel do Estado intervir para garantir o pleno emprego (HOBSBAWN, 1995, p. 213).

Durante o período entreguerras e, principalmente, nos trinta anos que seguiram após a Segunda Guerra Mundial, o keynesianismo, e a ideia de uma economia planejada e planejada pelo Estado, foi responsável por grandes avanços econômicos e de desenvolvimento industrial por todo o mundo, foram os chamados trinta gloriosos⁷.

Durante mais ou menos trinta anos houve consenso entre os pensadores e formuladores de decisões “ocidentais”, notadamente nos EUA, acerca do que outros países do lado não comunista podiam fazer, ou melhor, o que não podiam. Todos queriam um mundo de produção e comércio externo crescentes, pleno emprego, industrialização e modernização, e estavam preparados para consegui-lo, se necessário, por meio de um sistemático controle governamental e administração de economias mistas, e da cooperação com movimentos trabalhistas organizados, contanto que não fossem comunistas (HOBSBAWN, 1995, p. 214).

Os Estados se tornaram fiadores de políticas públicas com objetivo de oferecer bem-estar aos seus cidadãos, ao mesmo tempo em que aumentaram as cargas tributárias, como forma

⁷ Termo usado por Jean Fourastié para delimitar o período entre 1946 e 1975, com forte crescimento econômico e industrialização. Ver: FOURASTIÉ, Jean. Les trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975. Fayard: Paris, 1980.

de garantir tais serviços, especialmente àqueles que ainda apresentavam algum tipo de dificuldade social ou econômica. O período pós-guerra é momento do aparecimento de Estados de Bem-estar no sentido literal da palavra, onde as despesas com a seguridade social — manutenção de renda, assistência, educação — se tornaram a maior parte dos gastos públicos totais, e os envolvidos nas atividades de seguridade social se tornaram o maior corpo do funcionalismo público.

Ao final da década de 1970, todos os Estados capitalistas avançados eram “Estados do Bem-estar”, com seis desses Estados gastando mais de 60% de seus orçamentos na seguridade social (Austrália, Bélgica, França, Alemanha Ocidental, Itália, Países Baixos) (HOBSBAWN, 1995, p. 222) – Isso seria um problema após o fim da Era de Ouro⁸.

Os instrumentos estatais, que reforçaram o capitalismo, durante a Era de Ouro, inclusive em um campo ideológico, contra a eterna “ameaça comunista”, criaram as condições para uma nova crise, agora do modelo intervencionista, fruto do keynesianismo. O “capitalismo de Estado”, preocupado com pleno emprego e altos salários, deu início ao relacionamento entre bem-estar da população e consumo. Esse consumo passava muito pelos serviços públicos, mas, reforçou um mercado mundial, ainda que dominado pelos Estados. E foi essa nacionalização que gerou a crise que fez renascer o ideário do *laissez-faire*.

O principal vetor da crise do intervencionismo estatal foi a produção de petróleo mundial. Isso porque, grande parte da produção de petróleo no mundo se concentra no Oriente Médio, espaço geográfico conflituoso, seja por questões territoriais ou religiosas. A crise do petróleo, tratada pelos teóricos como uma crise de oferta – pois há um extremo déficit de oferta de petróleo, pela diminuição da produção –, se deu por um aumento do valor do barril, em decorrência de políticas estatais nacionalistas dos principais produtores, membros da OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo).

Desde a década de 1950, uma série de movimentações estatais sobrelevaram o valor do barril de petróleo, promovendo a referida crise. Porém, o principal momento se deu em 1973, quando os países árabes, utilizando-se da OPEP, aumentaram o valor do barril de petróleo, de maneira exacerbada, como retaliação ao apoio estadunidense ao Governo de Israel, durante conflito militar entre o Estado judeu e uma coalizão árabe. Como a OPEP concentrava os principais produtores de petróleo do mundo, esse aumento unilateral do valor do barril, demandou a crise de oferta referida, já que a produção dos demais países, não-membros da organização, não era suficiente para a demanda criada, o que mantinha os preços elevados.

⁸ Era de Ouro é como Eric Hobsbawn denomina os anos de crescimento econômico compreendidos entre o final da Segunda Guerra Mundial e a Crise do Petróleo de 1973.

Como o petróleo já era a “mola” do mundo⁹, o aumento do valor do barril sobrelevou toda a produção industrial, bastante dependente do “ouro negro”, o que inviabilizou a manutenção do poder de consumo dos cidadãos, gerando, novamente, desemprego e redução salarial. Porém, dessa vez, o grande instrumento para buscar o pleno emprego na Era de Ouro, “a política de governo, coordenada nacional ou internacionalmente, não funcionava mais. As Décadas de Crise foram a era em que os Estados nacionais perderam seus poderes econômicos” (HOBSBAWN, 1995, p. 315).

Com a impotência das políticas intervencionistas, frente ao novo caos na economia mundial, há uma retomada da ideologia liberal pré-Primeira Guerra. A teoria econômica do *laissez-faire* toma força novamente, pregando a redução do alcance do Estado e a proeminência da iniciativa privada como força da sociedade. Há uma retomada do individualismo como política, em detrimento do capitalismo social ou o Estado de bem-estar da Era de Ouro, o que se refletiu, por exemplo, no recém-criado Prêmio Nobel de Economia¹⁰, em 1969, que concedeu tais títulos ao economista liberal Friedrich von Hayek, membro da Escola Austríaca de Economia, em 1974, e ao ultraliberal estadunidense Milton Friedman, da famosa Escola de Chicago, em 1976.

Se John Maynard Keynes foi o principal teórico econômico durante os “Trinta Gloriosos”, com a crise do intervencionismo, a partir da metade da década de 1970, Hayek e Friedman se tornaram os expoentes da retomada do liberalismo, principalmente pela sua influência sobre os governos de Margaret Thatcher, no Reino Unido, e Ronald Reagan, nos Estados Unidos. Por trás desse novo liberalismo – daí o termo *neoliberalismo* – estava um referencial teórico denso produzido pelo principal expoente da Escola Austríaca, Ludwig von Mises, falecido no ano de 1973, mas que produzira vasto material crítico sobre os anos do intervencionismo e anti-socialismo.

O que a crise do petróleo desencadeou foi uma desconfiança sobre a capacidade do Estado de manter os serviços públicos que os tempos de “bem-estar” institucionalizaram, especialmente pela carga tributária imposta aos cidadãos para patrocinar tais políticas. Os críticos do intervencionismo tratavam essa política como pouco libertária, ou seja, como uma afronta ao direito de liberdade individual, visto que o Estado determinava áreas sensíveis.

⁹ Ver: ORDELL, Peter R. Petróleo: mola do mundo. Lisboa: Ulisseia, 1973.

¹⁰ O Prêmio do Banco da Suécia para as Ciências Econômicas em Memória de Alfred Nobel, é considerado o principal prêmio no âmbito das ciências econômicas, com a mesma representatividade dos prêmios distribuídos pela Fundação Nobel, que não possui uma premiação para a Economia. Ainda que seja tratado como Nobel de Economia, não é oferecido pela mesma fundação que distribui os “Nobéis”.

O intervencionismo procura manter a propriedade privada dos meios de produção. No entanto, ordens autoritárias, especialmente proibições, restringem as ações dos proprietários. Se essas restrições fizerem com que todas as decisões importantes sejam tomadas de forma autoritária, se o motivo não é o lucro dos proprietários, capitalistas e empresários, mas razões de Estado, o que vai decidir como e o que deve ser produzido, teremos, então, o socialismo, mesmo que se continue a empregar a expressão “propriedade privada” (MISES, 2010a, p. 17).

As críticas ao modelo intervencionista foram no sentido de que há uma clara constrição e restrição das liberdades individuais, quando o Estado estabelece valores e preços, quando dita diretrizes para os cidadãos, ou seja, quando o Estado regula a economia há uma deformação do mercado. Segundo Mises (2010a, p. 23), “o governo não é capaz de tornar o homem mais rico, mas pode empobrecê-lo”.

A crítica ao intervencionismo, reforçada pela nova crise econômica da década de 1970, se acentua com um novo aumento do desemprego, causado pela retração na produção, que obrigou os empregadores a demitirem funcionários, pela impossibilidade de reduzir salários, visto que o Estado, segundo os críticos do “bem-estar”, intervinha, de forma autoritária, na relação entre empregado e empregador. Uma intervenção estatal é uma ordem emitida, de forma isolada, pela “autoridade que representa o aparato de poder; obriga o empresário e o proprietário dos meios de produção a empregar esses meios de uma maneira diferente da que empregariam se agissem pelo que lhes determina o mercado” (MISES, 2010b, p. 28).

Com o abalo no modelo intervencionista, os adeptos do liberalismo retomam a hegemonia teórica na área econômica e política. Há uma clara agenda anti-Estado, com a ideia de que o intervencionismo é um conjunto de procedimentos que perturba a economia de mercado, já que obstrui a produção e diminui a satisfação de necessidades (MISES, 2010b, p. 101).

Isso se aplica, por exemplo à questão do emprego, visto que, para os neoliberais, as intervenções estatais originam uma situação menos desejável que aquela que tentam combater. Em última análise, Mises, já em 1941, criticava o caminho possível do intervencionismo, que, segundo o autor, levaria, obrigatoriamente, ao Socialismo, tido como indesejado pelo austríaco, visto que medidas intervencionistas

Criam desemprego, depressão e monopólios. Tornam umas poucas pessoas mais ricas e empobrecem a maioria. Se o governo não desistir de implementá-las, se teimosamente insistir em corrigir as consequências indesejadas das intervenções anteriores com mais intervenções, acabará finalmente percebendo que adotou um regime socialista (MISES, 2010b, p. 115).

A ideologia do novo liberalismo garantia que a razão da redução do índice de empregos eram as intervenções do Estado na Economia. Retomando o liberalismo clássico smithiano, os neoliberais recolocavam o trabalho como uma mercadoria sujeita às movimentações do livre mercado, que na década de 1970 já atingia padrões globais. Como os salários eram mantidos em patamares elevados, pelas políticas estatais, como salário mínimo e negociações sindicais, a forma encontrada, pelos proprietários dos meios de produção, para reduzir prejuízos foi a realização de demissões em massa. Porém, segundo Mises (2010a, p. 33), “se os índices salariais continuassem a ser determinados pelo mercado, os efeitos da Guerra Mundial e das políticas econômicas destruidoras das últimas décadas teriam levado a uma baixa nos salários, mas não ao desemprego”.

Estava estabelecida uma disputa entre duas visões teóricas das razões do Estado, a partir das práticas de política econômica. Os keynesianos defendiam que altos salários, pleno emprego e o Estado de Bem-estar criaram a demanda de consumo responsável pela expansão dos “Trinta Gloriosos”, e que, portanto, bombear mais demanda na economia era a solução para lidar com depressões econômicas; enquanto os neoliberais afirmavam que as práticas econômicas e políticas da Era de Ouro impediam o controle da inflação e o corte de custos no governo e nas empresas privadas, o que permitiria que os lucros, tido como verdadeiro motor do crescimento econômico no capitalismo, aumentassem (HOBSBAWN, 1995, p. 316).

Como já mencionado, essa noção neoliberal foi muito presente na retórica dos governos Thatcher e Reagan, ainda que, muitas vezes, esses regimes mais comprometidos com a economia de *laissez-faire*, eram, às vezes, profunda e visceralmente nacionalistas e desconfiados do mundo externo, especialmente EUA e Grã-Bretanha (HOBSBAWN, 1995, p. 318). Porém, o referido protecionismo dos governos, supostamente, mais alinhados ao *laissez-faire* (nesse novo liberalismo), era justificado pela ausência de um mercado livre global, que permitisse que os atores econômicos não fossem deturpados pela presença do Estado.

Os neoliberais atacavam o Estado em duas frentes. Culpavam as intervenções do capitalismo de Estado pelo aumento do desemprego, e, ao mesmo tempo, denunciavam o Socialismo, onde não havia desemprego, como regime autoritário, que cassava as liberdades. Portanto, somente o livre mercado verdadeiro, onde o Estado não regula oferta e procura, pode garantir alocação ótima de recursos escassos e assegurar empregos e liberdade.

A construção imaginária de uma autêntica economia de mercado, ou seja, de uma economia não obstruída, pressupõe que exista divisão do trabalho e propriedade privada (controle) dos meios de produção e que, conseqüentemente, exista troca de bens e serviços no mercado. Pressupõe que o funcionamento do mercado não seja obstruído por fatores institucionais. Pressupõe que o governo, o aparato social de

compulsão e coerção, pretenda preservar, ou seja, abster-se de impedir o funcionamento do sistema de mercado, protegendo-o das tentativas de transgressão e abuso. O mercado é livre; não há interferência de fatores estranhos ao mercado, tanto nos preços, como nos salários e nos juros (MISES, 2010c, p. 293).

O neoliberalismo, portanto, se afasta do liberalismo clássico naquilo que concerne ao papel do Estado, que é devolvido ao papel de guarda noturno, no primeiro momento, mas acaba diminuído novamente, com as pregações comuns sobre o Estado-mínimo, que chegam, mais contemporaneamente, ao não-Estado e sua total remoção do espectro político, com as grandes corporações e o mercado como fontes de emissão de sentido.

Se o neoliberalismo é a ideia do liberalismo econômico, há uma corrente que se denomina de libertarianismo, ou seja, é a exacerbação do livre mercado, não apenas na econômica, tampouco na política, mas como afirmação do individualismo e da libertação do sujeito, contra o coletivismo do bem-estar e, em última escala, do Socialismo.

Porém, segundo a ideologia liberal, esse individualismo não atomiza o sujeito, mas, ao contrário, lhe transforma em consumidor e produtor do consumo do outro, ao mesmo tempo. Nesse sentido, a economia de mercado é um sistema social baseado na divisão do trabalho e na propriedade privada dos meios de produção, onde todos agem por conta própria, mas suas ações são voltadas para satisfazer tanto as suas necessidades, como também as necessidades dos outros. Assim agindo, todos servem aos demais cidadãos, enquanto todos são por eles servidos. Cada um é ao mesmo tempo meio e fim; um fim último em si mesmo e um meio para que outras pessoas possam atingir seus próprios fins (MISES, 2010c, p. 315).

O mercado age pela coordenação espontânea, ao contrário da coordenação estratégica que o dirigismo estatal, nos moldes keynesiano, prega. Nesse sentido, todo o sistema econômico é guiado pelo mercado, que orienta as atividades por caminhos que possibilitem um melhor servir para as necessidades dos demais. No mercado não há compulsão ou coerção, já que o estado, aparato social de coerção e compulsão, não interfere nas atividades dos cidadãos, dirigidas pelo mercado, como já dito. O poder estatal é usado exclusivamente com o propósito de evitar que as pessoas realizem ações lesivas à preservação e funcionamento regular da economia de mercado (MISES, 2010c, p. 315).

Fica claro que há uma passagem, ao menos na teoria dominante, do Estado empoderado, forte e com atuação demarcada, para um Estado menor, com atribuições bastante específicas e tendente à deixar de existir. Os expoentes do neoliberalismo insurgem-se pela total liberdade do indivíduo, pelo fim das “amarras” impostas pelo Estado, e o reestabelecimento do livre mercado, ápice do libertarianismo. Ludwig von Mises define liberdade como a condição de

indivíduo em uma economia de mercado. “Ele é livre no sentido em que as leis e o governo não o obrigam a renunciar à sua autonomia e autodeterminação. Priva-se apenas da liberdade animal de viver sem qualquer preocupação com os outros seres da sua própria espécie” (MISES, 2010c, p. 341).

É possível notar, o que será abordado posteriormente nesse trabalho, um deslocamento da cidadania para o consumo. Já que, sendo cada indivíduo meio e fim, em si mesmo, toda relação entre indivíduos se dá, no mercado, como forma de troca, de maneira que todo cidadão é consumidor e fornecedor, ao mesmo tempo. Em última análise, só se é cidadão se for consumidor. E nesse momento, quando se estabelece o livre mercado, aí está a liberdade do indivíduo, ao contrário do Estado de bem-estar, direcionado para um coletivismo. Essa tendência para o coletivismo foi grandemente acelerada pelas duas guerras mundiais. O bem-estar, em vez da liberdade, tornou-se a nota dominante nos países democráticos (FRIEDMAN, 2014, p. 19).

A liberdade, todavia, acompanha o livre mercado, que reduz, sensivelmente, o número de questões a serem decididas politicamente, colocando o indivíduo como senhor do mercado, seja como consumidor ou como fornecedor.

Enquanto a liberdade efetiva de troca for mantida, a característica central da organização de mercado da atividade econômica é a de impedir que uma pessoa interfira com a outra no que diz respeito à maior parte de suas atividades. O consumidor é protegido da coerção do vendedor devido à presença de outros vendedores com quem pode negociar. O vendedor é protegido da coerção do consumidor devido à existência de outros consumidores a quem pode vender. O empregado é protegido da coerção do empregador devido aos outros empregadores para quem pode trabalhar, e assim por diante. E o mercado faz isto, impessoalmente, e sem nenhuma autoridade centralizada (FRIEDMAN, 2014, p. 22).

Sai o Estado, entra o mercado! Para os teóricos do neoliberalismo, somente há liberdade no mercado. Isso porque, enquanto os indivíduos ou instituições obtêm o seu rendimento por meio da produção de bens e serviços e da venda voluntária e pacífica desses bens e serviços ao próximo, o Estado obtém seu rendimento pela coerção (ROTHBARD, 2012, p. 9). Onde houver dirigismo ou planificação, aí há a mão do Estado, deformando o espontaneísmo individualista das forças do mercado.

O estado deixa de ser peça de um mecanismo utilitário destinado a auxiliar as pessoas a desenvolverem sua personalidade individual para tornar-se uma instituição “moral” – “moral” não em contraposição a imoral, mas no sentido de uma instituição que impõe aos que a ela se acham subordinados suas ideias sobre todas as questões morais, quer essas ideias sejam morais, quer altamente imorais (HAYEK, 2010, p. 92).

“O Estado nunca foi criado por um “contrato social”; ele sempre nasceu da conquista e da exploração” (ROTHBARD, 2012, p. 13), assim é definido o Estado por Murray Rothbard, membro da Escola Austríaca de economia, fundador do Instituto Ludwig von Mises, nos Estados Unidos, e teórico do Anarcocapitalismo, vertente do liberalismo que prega o fim total do Estado, sendo o livre mercado responsável pela emissão de todos os sentidos no sistema social global. Ainda que não haja qualquer movimentação institucional em direção do anarcocapitalismo, já que o Estado segue como principal centro de produção de sentidos, o direcionamento do mercado como entidade responsável por definições de democracia, cidadania e liberdade é identificável desde a retomada do liberalismo, mas com maior observação na contemporaneidade. Depois que o capitalismo “venceu” a disputa com o Socialismo, entre 1989 e 1991 (com a Queda do Muro de Berlim e o fim da União Soviética), o mercado global (globalização econômica) se tornou uma entidade não mais invisível (no sentido da “mão invisível do mercado”, de Adam Smith), mas sempre próxima dos indivíduos, em detrimento do Estado. A nova crise do Estado, não é mais econômica, mas da própria existência e função dessa instituição, ou seja, não é que o Estado já não consegue garantir o pleno emprego, mas que os referenciais de identidade e pertencimento individuais já não passam (ou passam menos) pelo Estado. Esse Estado, como uma realidade imaginada, passa a ser esquecido e/ou superado.

2.3 Crise do monopólio estatal de produção de sentidos: o Estado como realidade imaginada

A sociedade contemporânea é complexa. Complexidade não como dificuldade, mas como incompletude, sofisticação, um aprimoramento nas formas de comunicação que sobreleva o nível de observação necessária na tentativa de compreensão dessa sociedade. O paradigma moderno é sólido, homogêneo, unidimensional, monolinguístico e monista, especialmente como referencial epistêmico jurídico, mas, também, naquilo que concerne à identidade moderna e na atuação política do principal “ente” da Modernidade, o Estado.

A Modernidade, assentada no “paradigma da simplificação”¹¹, não consegue conceber a “conjunção do uno e do múltiplo” (MORIN, 2006, p. 18), fruto da complexificação das comunicações sociais, já que “complexidade é a unidade de uma multiplicidade” (ROCHA,

¹¹ “Este paradigma, que controla a aventura do pensamento ocidental desde o século XVII, permitiu sem dúvida os grandes progressos do conhecimento científico e da reflexão filosófica; as suas consequências nocivas últimas só começam a revelar-se no século XX” (MORIN, 2006, p. 16).

1993, p. 02). A superação do paradigma moderno passou pela suplantação do determinismo, que retira do horizonte de visão a complexidade. A compreensão da complexificação social é muito cara ao Estado, enquanto instituição, já que suas comunicações são regidas pelo referencial moderno.

A dificuldade em conceber a complexidade se dá pela ausência de fórmulas fechadas universais, pois a sociedade complexa derrubou as metanarrativas, responsáveis pela solidez da modernidade. A ausência de metanarrativas remete à concepção de Zygmunt Bauman sobre *modernidade líquida*, que define fluidez e liquidez como metáforas adequadas para demonstrar a natureza da contemporaneidade (BAUMAN, 2001, p. 09).

Por liquidez, Bauman se refere a um derretimento (liquefação) das estruturas, dos padrões, das narrativas elevadas ao nível de “regras universais incontestáveis”, definidoras da Modernidade. “São esses padrões, códigos e regras a que podíamos nos conformar, que podíamos selecionar como pontos estáveis de orientação e pelos quais podíamos nos deixar depois guiar, que estão cada vez mais em falta” (BAUMAN, 2001, p. 14).

A sociedade líquida se torna complexa, já que na complexidade não há os “padrões” que a Modernidade, sólida, oferecia, mas, ao contrário, um sem-número de possibilidades, ou seja, é uma passagem da entrega de “grupos de referência” para uma era de “comparação universal”. *Abraçar* a complexidade significa enfrentar a confusão, a solidariedade dos próprios fenômenos entre si, a bruma, a incerteza, a contradição (MORIN, 2006, p. 21).

A noção de liquidez se relaciona com a ideia de complexificação da sociedade. E a complexidade, vista como sem-número de possibilidades, é observada pelo mercado como liberdade. A defesa para que a economia de mercado substitua o Estado, tem relação com a ideia dos libertários de que “numa organização social do tipo *laissezfaire*, há um campo onde o indivíduo é livre para escolher entre as diversas possibilidades de ação sem ser reprimido pela ameaça de punição” (MISES, 2010c, p. 340). Ou seja, a possibilidade de escolha, a verdadeira liberdade, somente se mostra em uma economia de mercado, onde o Estado não rege os indivíduos.

O Estado, ao intervir na economia, e na vida dos indivíduos, como um todo, não lhes retira toda a liberdade, mas cada medida estatal diminui um pouco essa liberdade e restringe a atividade econômica dos cidadãos, em uma clara tentativa de limitar suas possibilidades de escolha (MISES, 2010b, p. 109). Com esse ideal, o Estado se enfraquece frente aos cidadãos, já que seu alcance, físico e psicológico, sobre cada indivíduo é reduzido, que já se mostra colonizado pelo mercado.

O mercado, paulatinamente, substituiu o Estado como referencial para os indivíduos no sistema social. O combate entre o coletivismo, mais ligado ao Estado de bem-estar, e o individualismo mais exacerbado, relacionado com o livre mercado, é um dos pontos nevrálgicos da noção contemporânea de sociedade. O Estado já não se apresenta como ponto central da sociabilidade, dividindo espaços com a comunidade – que retoma alguma proeminência – e com a transnacionalidade, uma globalização dos sentidos (econômicos, políticos, sociais e identitários).

Há um processo de globalização que supera a simples abertura dos mercados para uma economia global, chegando ao nível da construção de uma cidadania mundial, alcançada pelo consumo, como será observado no próximo item. Essa globalização dos sentidos passa pela derrocada da figura estatal, que continua sendo importante e decisiva, especialmente em espaços periféricos do planeta, entretanto, perde forças, inclusive jurídicas e políticas, quando se analisam as movimentações por um Direito Mundial, bem como por um padrão de consumo felicitante em caráter global.

“Quando a economia transnacional estabeleceu seu domínio sobre o mundo, solapou uma grande instituição, até 1945 praticamente universal: o Estado-nação territorial, pois um Estado assim já não poderia controlar mais que uma parte cada vez menor de seus assuntos” (HOBSBAWN, 1995, p. 327). A noção do Estado como centralizador das comunicações, detentor de uma comunhão de concepções coletivas, um dos pilares que alicerçavam a Modernidade, foi sendo substituída pelo mercado e sua produção simultânea entre presença e ausência.

É preciso recordar que o Estado, durante a Modernidade, manteve a noção de nação atrelada a si, como forma de representar os cidadãos. A nação, como uma entidade moral, tem relação com um sentimento de unidade entre os indivíduos, criando uma origem, interesses, ideais e aspirações comuns. O Estado-nação, portanto, foi o responsável por determinar a identidade dos indivíduos nacionais. Quem nascia na França, por exemplo, era politicamente francês, juridicamente francês, se sentia culturalmente francês e exercia sua cidadania como francês. Ainda que Modernidade fora o momento em que o indivíduo exsurtiu como centro, “as culturas nacionais [...] se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural” (HALL, 2005, p. 47). Essa *identidade cultural*, citada por Stuart Hall, chamada, também, de *identidade moderna*, por Néstor García Canclini (1997, p. 35), era territorial e, normalmente, monolíngüística, por isso mesmo, adstrita ao espaço territorial definido, não raramente, de forma arbitrária, pelo Estado.

Estado surge como uma realidade imaginada, já que inexistente sob a ótica física, porém, a tentativa de manter o Estado atrelado à nação e, portanto, à totalidade dos sentidos dos indivíduos, se baseia na construção de uma comunidade imaginada, termo cunhado por Manuel Castells para definir a tentativa, artificial, de nacionalismo pela via do Estado. Porém, equivocam-se aqueles que tentam atrelar nação ao Estado, pois “o nacionalismo, bem como as nações, têm vida própria, independentemente da condição de Estado” (CASTELLS, 2002, p. 44). Ainda que as culturas nacionais forneçam as principais fontes de identidade cultural, tais identidades não estão impressas em nossos genes.

Comunidades imaginadas são a forma de proporcionar vínculos entre indivíduos, totalmente estranhos entre si, mas que imaginam se conhecer, já que há esse *algo* que os liga. “Na China antiga, dezenas de milhões de pessoas se viam como membros de uma única família, tendo o imperador como pai. Na Idade Média, milhões de muçulmanos devotos imaginavam que eram todos irmãos e irmãs na grande comunidade do Islã” (HARARI, 2018, p. 373).

Porém, a experiência da União Soviética demonstra que um Estado não consegue construir identidade nacional por si próprio, a *comunidade imaginada* precisa ser acolhida pelo povo, caso contrário, continuará sendo um construto artificial, rompível a qualquer momento, exatamente pela artificialidade da relação entre os indivíduos e a necessidade de castração das diferenças que passa pela sua implementação. Assim, parece mais saudável aos estados heterogêneos culturalmente aceitar a *diferença* como paradigma político. Segundo Stuart Hall (2005, p. 17):

As sociedades da modernidade tardia [...] são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeito” – isto é, identidades – para os indivíduos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e ideias podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados.

É essa dificuldade, quase impossibilidade, de que o Estado aceite a diferença como paradigma, já que sua própria existência necessita de algum ponto artificial de igualdade entre os concidadãos, que reforça o mercado como local de total liberdade e que possibilita, inclusive alimenta, a afirmação dessas diferenças.

Esse novo *laissez-faire*, bradado como *locus* real da liberdade, solapa o Estado, pela tendência de desmontar atividades até então exercidas por órgãos públicos, deixando-as entregues ao “mercado” (HOBSBAWN, 1995, p. 328). Ideias centrais do Estado, vistas no primeiro ponto do presente trabalho, estão em processo de desmembramento ou deslocalização.

Soberania, territorialidade e, mesmo, povo, já não podem ser observadas de forma monista, sob pena de uma análise incompleta da realidade. A globalização, como intensificação da sociedade mundial, “sacudiu” o Estado soberano, se colocando como “o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista [...] resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global” (SANTOS, 2010, p. 12).

Em sentido amplo, globalização pode ser compreendida como processo “policêntrico em que diversos âmbitos vitais superam seus limites regionais e constituem, respectivamente, setores globais autônomos”, em difusão internacional econômica, social, cultural, política, etc. (TEUBNER, 2005, p. 87). Com isso, a produção de sentidos se dá pela integração entre o estritamente local e o universal, como união entre dois polos espaciais outrora inconciliáveis. O Estado soberano é a principal construção relativizada pela globalização, como fenômeno oriundo da justaposição entre local e universal.

A Modernidade, como visto no primeiro item, se revelou como espaço de coexistência de Estados soberanos, autônomos e ilimitados dentro de suas fronteiras, sem qualquer autoridade superior. O domínio estatal, sobre seus cidadãos, era total. Ainda que houvesse uma ideia de liberalismo econômico, especialmente no Século XIX, com o *laissez-faire* smithiano, noções de cidadania e identidade se ligavam diretamente com a instituição Estado.

Porém, no sistema emergente há uma decomposição dessa centralidade do poder, em função dos atores não-estatais que exsurtem, relegando o Estado-nação ao patamar de agente anacrônico, que sobrevive porque o processo de transição para o “outro sistema” ainda não se completou (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 127). A globalização expandiu as liberdades individuais pela revolução informacional, com isso, diferentes mercados, antes distantes, acabaram sendo integrados, gerando uma grande estrutura transnacional, que prescinde da noção de Estado soberano.

A noção moderna de soberania externa teve seu primeiro grande abalo com a Carta da ONU, de 1945, e com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, documentos que estabeleceram um sistema internacional de normas cogentes, demovendo o Estado de ator singular na produção de comunicações sociais (principalmente jurídicas e política) e como sujeitos de direito internacional, tentando sustentar aos indivíduos um mínimo de garantias necessárias à dignidade da pessoa humana. Esse reconhecimento de uma ordem jurídica supraestatal assola a lógica de ausência de autoridade superior ao Estado e, por consequência, mitiga a ideia de soberania.

Paradoxalmente, a Carta da ONU também reforçou o poder dos Estados, já que foi nos anos seguintes à Segunda Guerra que a sombra estatal alcançou maior planície, visto que, como

demonstrado no ponto anterior, a intervenção política na economia buscava garantir o bem-estar social aos seus cidadãos, substituindo o livre mercado anterior à Primeira Guerra Mundial. Porém, com a crise da metade da década de 1970, como já mencionado, crescem os advogados da teoria do minimalismo estatal (minarquismo), primeiramente no âmbito puramente econômico, mas, a posteriori, em um sentido mais completo.

Na nova ordem global emergente desde 1945, mas que se assentou, de fato, a partir de meados da década de 1970, os atores da sociedade civil, que haviam transferido suas funções ao Estado, com a noção de *contrato social*, passaram a recuperá-las, o que leva ao desmonte do Estado como organização política. Com isso, as políticas de pleno emprego e seguridade social, apoiadas em políticas fiscais e monetárias, a partir da interferência estatal no mercado, comuns ao Estado de Bem-estar Social dos *Trinta Gloriosos*, acabam transferidas para a sociedade civil, se localizando no mercado (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 127). O Estado não perdeu seu monopólio somente no âmbito econômico e político, mas também, físico, jurídico, cultural e social.

Do ponto de vista físico, por exemplo, a noção de territorialidade é superada, conjuntamente com a relativização da soberania estatal, pela fluidez das comunicações, Paul Virilio afirma que a contemporaneidade, ao invés do “fim da história”¹², está diante do *fim da geografia*, a gradual suplantação das barreiras geográficas (territoriais):

Na ausência de um fim da história é, pois, assim, ao final da geografia que estamos assistindo. Desde as velhas distâncias de tempo produzidas até a revolução nos transportes do século passado, o afastamento propício de várias empresas, em uma época da revolução das transmissões que começa em retorno contínuo das atividades humanas cria a invisível ameaça de um acidente desta interatividade generalizada, sendo uma quebra da bolsa um possível sintoma (VIRILIO, 1997, p. 17).

Zygmunt Bauman é extremamente elucidativo nesse ponto, quando afirma que, atualmente, todos estão em movimento, ainda que estejam fisicamente parados, em razão da desconstrução das noções de distância e tempo, que existem, somente, para serem superados e anulados (BAUMAN, 1999, p. 85). As fronteiras geográficas e políticas, como forma de separação dos indivíduos, estão em superação pelos modelos de bancos de dados virtuais e pela comunicação online. A vida contemporânea se dá em um mundo de fluidez e rapidez, segundo Milton Santos,

Trata-se de uma fluidez virtual, possível pela presença dos novos sistemas técnicos, sobretudo os sistemas de informação, e de uma fluidez efetiva, realizada quando essa

¹² Ver: FUKUYAMA, Francis. O fim da história e o último homem. Rocco: Rio de Janeiro, 2015.

fluidez potencial é utilizada no exercício da ação, pelas empresas e instituições hegemônicas. A fluidez potencial aparece no imaginário e na ideologia como se fosse bem comum, uma fluidez para todos, quando, na verdade, apenas alguns agentes têm a possibilidade de utilizá-la, tornando-se, desse modo, os detentores efetivos da velocidade. O exercício desta é, pois, o resultado das disponibilidades materiais e técnicas existentes e das possibilidades de ação. Assim, o mundo da rapidez e da fluidez somente se entende a partir de um processo conjunto no qual participam de um lado as técnicas atuais e, de outro, a política atual, sendo que esta é empreendida tanto pelas instituições públicas, nacionais, intranacionais e internacionais, como pelas empresas privadas. (SANTOS, 2010, p. 41).

Ou seja, os territórios e as distâncias já não importam, a ideia de uma fronteira geográfica e um tempo “uno” já não se sustentam, de fato, pois são construtos artificiais da razão humana, frutos do Estado moderno, outra ficção, o que se observa, ao contrário, é a desterritorialização como um fenômeno da globalização, a superação da noção de território¹³. Há uma confusão espacial e social, onde a forma política é vocacionada pela intervenção e desenho de mapas cognitivos globais, seja social ou espacialmente (HAESBAERT, 2006, p. 154), ou seja, a noção do mundo como uma sociedade de Estados soberanos, não é mais capaz de traduzir a realidade das negociações e convenções, que passam a identificar grandes corporações transnacionais como atores globais, bem como há uma, ainda incipiente, exurgência do indivíduo emancipado.

A Desterritorialização é o abandono do território pela pluralidade de possibilidades que a crescente complexidade apresenta, pois, o local e o universal estão presentes ao mesmo tempo. Há um desencaixe, traduzido no deslocamento das relações sociais do contexto local em direção ao universal, o que passa por uma reestruturação através de extensões indefinidas de espaço-tempo (HAESBAERT, 2006, p. 157). Se observa o fenômeno do “desencaixe”, definido por Anthony Giddens como “‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço” (GIDDENS, 1991, p. 24). Cada vez mais “as distâncias já não importam, ao passo que a ideia de uma fronteira geográfica é cada vez mais difícil de sustentar no ‘mundo real’” (BAUMAN, 1999, p. 19).

A sociedade moderna era uma “sociedade territorial”, com fronteiras bastante definidas e um padrão de ordenamento territorial, baseado no Estado-nação, com alcance universal. Essa sociedade territorializada, ou seja, o domínio sobre uma territorialidade universal e padronizada que entra em crise com a “desterritorialização” pós-moderna (HAESBAERT, 2006, p. 151).

¹³ “Espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes – mas não exclusivamente – relacionado ao poder político do Estado” (HAESBAERT, 2006, p. 40).

A crise sobre o Estado, impulsionada pela economia de mercado, se faz sentir também no âmbito jurídico, ainda bastante adstrito à ideia de soberania estatal, considerando que à institucionalidade estatal cabe o monopólio da violência autorizada, que se dá pelo Direito.

Mireille Delmas-Marty (2003, p. 13) ressalva que a globalização tende a uniformização hegemônica de um modelo, especialmente pelo empoderamento de atores transnacionais privados, que se ocupam dos espaços que outrora eram observados e comunicados pela via estatal. A autora francesa anuncia um processo de mundialização¹⁴ em curso. Esse processo, contudo, precisa precaver-se para os riscos de uma imposição hegemônica, com fins de homogeneização, o que não seria saudável, como já mencionado, em razão da expansão desordenada de um subsistema social em relação aos demais.

O risco de uma hegemonia da economia, como sistema comunicativo, é resumido por Delmas-Marty sob a forma de três técnicas jurídicas, já que essa expansão econômica sobre o Estado afeta o Direito. A primeira, denominada de *Direito Imperial*, se dá pela “estruturação hegemônica da sociedade internacional dominada por uma única potência” (DELMAS-MARTY, 2003, p. 13). A segunda, o *Mercado da Lei*, seria uma “venda” explícita de um modelo jurídico, “não se trata apenas de exportar o direito estatal nacional, mas de facilitar a adaptação da regra do direito às exigências das próprias empresas multinacionais” (DELMAS-MARTY, 2003, p. 16). E a última técnica seria a *Lei do Mercado*, ou seja, “a decomposição do sistema jurídico pelo mercado, com a aparição de zonas de não-direito submetidas somente ao capital internacional” (DELMAS-MARTY, 2003, p. 17).

O sistema do Direito, com isso, passa por uma ressignificação contemporânea, com a tendência à superação do paralelismo temporal e espacial que a dogmática jurídica positivista está fadada. Essa (re)configuração do Direito mantém relação com o alargamento das possibilidades possíveis de escolha, proporcionado pela complexificação social, fruto da evolução de formas estratificadas de diferenciação social para formas funcionalmente diferenciadas (FERREIRA; FORNASIER, 2015, p. 76), com isso, quer-se dizer que a globalização é um fenômeno multidimensional que implica diversas áreas de atividade e interação, incluindo o campo econômico, político, tecnológico, militar, cultural e do meio ambiente, ou seja, não significa simplesmente um capitalismo global, mas, sim, a realização da diferenciação funcional em escala mundial (TEUBNER, 2005, p. 87).

¹⁴ A escolha do termo *mundialização* é justificada em razão da neutralidade que o mesmo anuncia. Para Delmas-Marty, o termo globalização guarda maior proximidade à discussão econômica, enquanto que o uso do conceito de universalização é melhor associada ao direito, especialmente aos direitos humanos.

Uma reconfiguração do direito é necessária, porque, mesmo com a crise do modelo estatal da atualidade, a teoria jurídica dominante continua sendo normativista e com sua racionalidade centrada no Estado, o que não mais se integra ao contexto da pós-modernidade, sendo que a amplitude das transformações que provoca ao Direito a constatação de que o Estado deixou de ser o fundamento único do poder e da lei (ROCHA, 2005, p. 46).

A globalização, intimamente ligada com a hipercomplexidade contemporânea, obriga a tomada de decisões de forma urgente, com maior velocidade que outrora, já que tem de ligar o passado e, ao mesmo tempo, desconectar o passado, para poder ligar o futuro e, também, desligar o futuro, ainda tentando fazer com que o Direito atue nesse papel (ROCHA; DA LUZ, 2009, p. 108), compreendendo que o tempo “é a observação da realidade a partir da diferença entre passado e futuro” (ROCHA, 2009, p. 30).

Se, durante a Modernidade, o Estado manteve papel central nas comunicações sociais, desde a formação de sentimentos de pertencimento e identidade, passando pela economia e a política, até a regulação da vida particular dos cidadãos, pelo Direito, o contexto contemporâneo está fragmentado em um pluralismo onde esse Estado é apenas mais um referente decisivo para a configuração do sentido.

A crise do Estado, como Estado-nação, exacerba, ainda mais, uma das marcas da Modernidade, que é a ascensão do indivíduo. Porém, se na passagem do Medieval para a Modernidade, o indivíduo se contrapunha ao metafísico, “matando” Deus, na revolução pós-moderna, o indivíduo se atomiza em relação ao Estado, divorciando sua apreensão de sentidos da narrativa estatal. O Estado não dispõe dos recursos limitadores da ação pessoal, pois a soberania, tradicional modo de controle dos cidadãos, não é suficiente para inibir as movimentações individuais, pelo processo de emancipação definitiva do indivíduo diante do Estado (SANTOS JUNIOR, 2007, p. 163/164).

O indivíduo está em descentramento em relação ao Estado territorial delimitado, que não detém mais as ferramentas infraestruturais de manutenção da docilidade dos cidadãos. As marcas da crise estatal pós-moderna são esse descentramento e a instabilidade “des-localizada” que ele gera (HAESBAERT, 2006, p. 145, grifo do autor). A pós-modernidade desestabiliza a noção estrutural que relaciona presença e ausência com proximidade e distância, pois não é preciso estar espacialmente perto para se sentir próximo, bem como é possível se sentir distante estando ao lado do outro.

Ocorre, porém, que todo esse processo de desterritorialização tem como base a globalização, em seu viés econômico, que libera as populações de seus territórios “primitivos”, criando um contingente de trabalhadores transnacionais, o que Rogério Haesbaert chama de

“proletariado livre”, bem como uma unificação da noção de valor em torno do dinheiro, como método de avaliação (HAESBAERT, 2006, p. 176). No processo de desterritorialização, a tensão entre Estado e mercado se potencializa, enquanto o primeiro sempre interferiu, mais ou menos, nos fluxos de mercados, como forma de regulação, os liberais, que advogam pelo livre mercado, discursam pela globalização irrestrita, ou seja, econômica, política, jurídica, cultural e social.

Giovanni Arrighi faz uma distinção clara entre aqueles que preconizam uma total liberdade dos fluxos de sentido, assentados em uma ideia de liberdade como sinônimo do capital sem fronteiras, e aqueles que ainda entendem que Estado e território são sinônimos de poder, segundo o autor, portanto, é visível a tensão entre as estratégias geopolíticas do capitalismo e do territorialismo.

Os governantes territorialistas identificam o poder com a extensão e a densidade populacional de seus domínios, concebendo a riqueza/o capital como um meio ou um subproduto da busca de expansão territorial. Os governantes capitalistas, ao contrário, identificam o poder com a extensão de seu controle sobre os recursos escassos e consideram as aquisições territoriais um meio e um subproduto da acumulação de capital (ARRIGHI, 1996, p. 33).

Essa relação adversarial entre capitalismo e territorialismo representa, segundo o autor, formas alternativas de formação e manutenção do Estado. No modelo territorialista, o controle do território e da população é visto como o objetivo final da gestão do Estado, enquanto o controle do capital é o meio para tal; já na estratégia capitalista, ao contrário, o controle do capital é o objetivo-fim, sendo que controlar o território e a sua população é o meio (ARRIGHI, 1996, p. 34).

Nesse embate entre territorialismo (Estado) e capitalismo (mercado), a emancipação do indivíduo pós-moderno direciona o pêndulo ao livre mercado, pois, como já mencionado, a desterritorialização, fruto da globalização, não é um fenômeno unicamente econômico, isso porque, o esvaziamento da econômica nacional reserva impactos no político, no jurídico e no cultural, gerando um abalo no padrão social moderno, em declínio. A perda da identidade perpassa todos esses âmbitos, sendo que o local se perde no global, e o Estado é suplantado pelo mercado, como referencial de pertencimento.

A própria tese do “fim da geografia”, já mencionada, é, em última escala, sobre os mercados financeiros globais e seu modelo ideal, completamente transparente, ausência de fricção de integração e perfeita informação. Esse modelo ideal de mercado existe quando o Estado chega ao seu ocaso, a teoria do não-Estado, visto no ponto anterior.

A ideologia neoliberal desvaloriza o poder, territorialmente, limitado do Estado, superado, segundo seus correligionários, pela fluidez do mercado. Assim, O fim do Estado-nação¹⁵ guarda estreita relação com o fluxo irrestrito do capital global, que significa o sobreposição da política e do direito pela economia.

Nos antigos mapas econômicos, os fatos cartográficos mais importantes estavam associados a coisas como a localização dos depósitos de matérias-primas, as fontes de energia, os rios navegáveis, os portos marítimos, as ferrovias, as estradas pavimentadas – e as fronteiras nacionais. Nos mapas atuais, em contraposição, os fatos mais salientes são o alcance das transmissões de TV via satélite, as áreas cobertas por sinais de rádios e o alcance geográfico dos jornais e das revistas. A informação substituiu a proximidade e a política como o fator mais provável de moldar os fluxos de atividade econômica. O terreno físico e as fronteiras ainda importam, é claro, mas nenhum deles – e especialmente não as fronteiras políticas – importa tanto como o que as pessoas sabem, desejam ou valorizam (OHMAE, 1999, p. 22).

A perda de poder da política (Estado) em relação à economia (mercado) passa por quatro movimentos. O primeiro lugar estão os processos de privatização típicas do neoliberalismo, que retiraram do controle estatal uma série de indústrias, comércios e serviços. Em segundo lugar estão as ações de redistribuição de renda e empregos em países periféricos, realizadas mais pelas corporações transnacionais do que por programas estatais. Outro movimento, responsável pela perda de poder do Estado, foi que uma série de conflitos foram resolvidos de forma interna nessas grandes empresas globais, sem qualquer atuação de governos estatais. Por derradeiro, o deslocamento paulatino da força, dos Estados em direção às corporações, acaba por retirar dos primeiros o poder de controle fiscal e taxação de lucros, pois, como mencionado acima, há uma adequação jurídica estatal para atrair grandes transnacionais (HAESBAERT, 2006, p. 202).

A globalização, que começa como um movimento puramente econômico, acaba por se tornar um processo completo e complexo de mundialização dos sentidos, derrubando os domínios exclusivos dos Estados, criando um poder paralelo transnacional privado, minando o “exclusivismo” estatal:

Longe de consolidar o exclusivismo territorial dos Estados como “continentes de poder”, esse crescimento explosivo das empresas transnacionais tornou-se o mais importante fator isolado a minar a essência desse exclusivismo. Por volta de 1970, quando começou a crise da hegemonia norte-americana, tal como encarnada na ordem mundial da Guerra Fria, as empresas multinacionais haviam evoluído para um sistema de produção, intercâmbio e acumulação, em escala mundial, que não estava sujeito a nenhuma autoridade estatal e tinha o poder de submeter a suas próprias ‘leis’ todo e qualquer membro do sistema interestatal, inclusive os Estados Unidos [...] A emergência desse sistema de livre iniciativa – livre, bem entendido, das restrições

¹⁵ Tese do estrategista japonês Kenichi Ohmae. Ver: OHMAE, Kenichi. O fim do Estado-nação. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

impostas pelo exclusivismo territorial dos Estados aos processos de acumulação de capital em escala mundial – foi o resultado mais característico da hegemonia norte-americana. Ela marcou um novo momento decisivo no processo de expansão e superação do Sistema de Vestfália, e é bem possível que tenha dado início à decadência do moderno sistema interestatal como locus primário do sistema mundial (ARRIGHI, 1996, p. 74).

O sistema político apresenta dificuldades de depurar a complexidade que a globalização – e a perda do referencial territorial – intensifica. A desterritorialização política é tratada por Michael Hardt e Antonio Negri com seu conceito de *Império*. Para os autores, nas últimas décadas, as barreiras ao capitalismo mundial foram derrubadas, na esteira do processo de globalização econômica e cultural. Esse mercado ilimitado, com sua lógica global de produção de sentidos, produz uma nova supremacia, que se identifica como a substância política que detém o poder para governar o mundo, daí a noção de Império.

O Império substitui o imperialismo, que era relacionado ao poder soberano dos Estados-nações da Modernidade – os autores destacam o Reino Unido, no Século XIX, e os Estados Unidos, no Século XX. Porém, o imperialismo acabou, já que nenhum Estado ocupa posição de liderança mundial, como as nações europeias ocuparam em dado momento histórico, ainda que os EUA estejam em posição privilegiada no Império (HARDT; NEGRI, 2001, p. 14). O Império se alimenta do fim do imperialismo, ao mesmo tempo que foi razão de sua queda.

A transição para o Império surge do crepúsculo da soberania moderna. Em contrastes com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização e desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão. O Império administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas plurais por meio de estruturas de comando reguladoras. As distintas cores nacionais do mapa imperialista do mundo se uniram e se mesclaram num arco-íris imperial global (HARDT; NEGRI, 2001, p. 12/13, grifos dos autores).

O Império pode ser entendido como uma força global, que não respeita a soberania do Estado-nação, pois não se realiza com base nos postulados territoriais e geográficos da política estatal, mas, ao contrário, se organiza através de uma estrutura em rede sem fronteiras, já que o poder do Império não tem limites. Porém, diferentemente de Giovanni Arrighi, a noção de Império, de Hardt e Negri, não identifica somente a globalização econômica como catalizador da desterritorialização, e responsável pela crise da soberania estatal, observando, também, uma noção jurídica e cultural desse Império, que estabelece a nova ordem global que os autores mencionam.

Ou seja, o Império é um processo que vai além da noção economicista de globalização, atingindo, como já mencionado, uma remodelação da política, do direito, da cultura, elevando a sociedade a um nível global. Não há um centro emissor de comando, mas uma pluralidade de espaços de depuração e transmissão de sentidos, ou, como Hardt e Negri informam, uma “governança sem governo” (2001, p. 31). Isso porque o Império não tem como base de sua formação a força, mas a capacidade de mostrar essa força; ele nasce não por vontade própria, mas como forma de resolver os conflitos existentes. “A primeira obrigação do Império, portanto, é ampliar o domínio dos consensos que dão apoio a seu próprio poder” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 33).

Coadunando com a ideia de liquefação das narrativas contemporâneas, a partir da Modernidade Líquida em Bauman, a noção de Império expõe a gradual derrocada do modelo estatista de configuração da sociedade mundial, de modo que a identidade dos indivíduos não mais se apoia no referencial do Estado, tido como modelo ultrapassado de pertencimento. Essa ausência de um centro emissor dominante, a passagem do imperialismo para o Império global, o poder sobre todos e, paradoxalmente, sobre ninguém, se relaciona com a noção cultural do processo desterritorializador da globalização.

A superação política do Estado representa, também, a superação cultural dessa entidade, assim, o Estado-nação territorial já não oferece respostas suficientes às individualidades dos cidadãos, que se refletem a partir de orientações transnacionais. A carga simbólica que a dimensão cultural teve na formação política dos Estados, também é ultrapassada na contemporaneidade, restando somente a comunidade imaginada que a estatalidade representa, já sem a capacidade de sedução sobre o sujeito.

Culturalmente, o Estado se mostra como a substituição da *comunidade* étnica, um organismo vivo, determinado por uma associação sanguínea, com autoridade baseada nos laços paternalistas, para a *sociedade*, uma estrutura mecânica imaginária, com associação baseada na relação contratual de cessão dos poderes individuais a um soberano, que detém gerência sobre a vida dos súditos. O Estado é uma comunidade imaginada porque os laços, que mantêm sua unidade, não são de sangue, mas territoriais, baseados na localidade.

A comunidade cultural rem grande relação com localidades, espaços físicos sagrados, porém, ela transcende, atingindo âmbito espiritual. A sociedade, ou o Estado, ao contrário, não pode prescindir da territorialidade, sob pena de deixar de existir. O nível de abstração do Estado, enquanto comunidade imaginada, se deteriora com a ausência das referências geográficas.

A dinâmica cultural do processo de desterritorialização, sobrelevado pela globalização dos sentidos, afeta a lealdade de grupos étnicos, bem como cria “diásporas pós-modernas”, com

os movimentos de migração em massa, principalmente da África em direção à Europa e da América Latina em direção à América do Norte, mas, também, em pontos mais específicos, como a crise venezuelana, desde 2017.

Com amparo na pós-modernidade, a desterritorialização “desprende” as culturas de lugares específicos, gerando processos de hibridismo cultural, generalizações identitárias, e, mesmo uma noção de cultura-mundo¹⁶. O território não é relegado à inexistência filosófica, mas compreendido como apenas uma das facetas responsáveis pela identidade pós-moderna, transterritorial e multilinguística.

Há uma passagem da identidade como definição socioespacial de um território específico, para uma definição sociocomunicacional, o que se traduz nas “comunidades transnacionais de consumidores”, que não guardam relação com o local, sendo evidenciadas a partir do global (CANCLINI, 1995, p. 35/36). “Desterritorialização, assim, é vista como resultado do enfraquecimento das lealdades locais e nacionais em prol das comunidades transnacionais, ou [...] ‘comunidades desterritorializadas de consumidores’” (HAESBAERT, 2006, p. 222, grifos do autor).

Aqui prevalece o caráter econômico do processo globalizante, já que a própria noção de democracia acaba cooptada pelo mercado, sendo idealizada a partir do consumo, como padrão felicitante, mas, também, como locus de exercício da cidadania. O discurso da ideologia capitalista se acentua, novamente, quando se observa que a bibliografia liberal confunde – no sentido de tratar como um mesmo sentido – a noção de cidadão com a de consumidor, bem como a noção de Governo com a economia de mercado. Para Ludwig von Mises, por exemplo, um Governo pelo povo só poderá existir onde prevalecer a economia de mercado, porque numa economia de mercado só o interesse dos cidadãos, enquanto consumidores, é levado em consideração (MISES, 2010b, p. 104).

Novamente, a ideologia do *laissez-faire* relaciona liberdade individual com economia de mercado, exacerbando o individualismo como modelo de cidadania. O consumidor é tido como soberano. Isso porque, se um empresário não obedecer estritamente às ordens do público (consumidores) tal como lhe são transmitidas pela estrutura de preços do mercado, sofrerá perdas, irá à falência, e, desse modo, será removido de sua posição eminente no “leme do navio”, enquanto outro, que melhor satisfizer os desejos dos consumidores, o substituirá (MISES, 2010c, p. 328).

¹⁶ Ver: LIPOVESTKY, Gilles; SERROY, Jean. **A Cultura-mundo**: resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

O mercado absorve, paulatinamente, as funções do Estado, desterritorializado no âmbito, primeiramente, econômico, mas, depois, jurídico, cultural, político, levando ao estabelecimento da sociedade global. Essa é a discussão do item seguinte, que se interessa em analisar a assimilação da democracia pelo livre mercado e o afloramento do consumidor como paradigma de cidadania.

2.4 Se é cidadão no consumo? O mercado como falso paradigma para a democracia

A sociedade global é o resultado do processo globalizante, estabelecido durante Século XX, e que se reforçou nesse início de Século XXI, na esteira da rede mundial de computadores e o *boom* da informação mundial, que aproxima todos os indivíduos, ainda que estejam em pontos opostos do planeta.

Essa globalização, vista como encontro entre presença e ausência, se refere ao entrelaçamento de eventos e relações sociais “à distância” com contextos estritamente locais. Há uma paradoxal relação entre o local e o global, que coexistem sem se afastar, isso porque é possível se sentir próximo e distante de algo, ou alguém, ao mesmo tempo.

Segundo Anthony Giddens (2002, p. 27):

A reorganização de tempo e espaço, os mecanismos de desencaixe e a reflexividade da modernidade supõem propriedades universalizantes que explicam a natureza fulgurante e expansionista da vida social moderna em seus encontros com práticas tradicionalmente estabelecidas.

Entretanto, ainda que haja uma coabitação do local e do global, é preciso dizer que, nessa “disputa”, as identificações tidas como globais acabam por deslocar as identidades nacionais, ou seja, “os fluxos culturais entre as nações, e o consumismo global, criam possibilidades de identidades partilhadas – como consumidores para os mesmos bens” (HALL, 2006, p. 74). A perda de força dos órgãos locais, em benefício dos conglomerados empresariais transnacionais, é um dos movimentos que formam o *novo cenário sociocultural* na pós-modernidade.

Nesse espaço, a cultura nacional não é extinta, mas resignificada sob referentes culturais transnacionais, em um processo onde “desenvolvem-se formas heterogêneas de pertencimento, cujas redes se entrelaçam com as de consumo” (CANCLINI, 1997, p. 37). O ato de consumir torna mais “inteligível” o mundo pós-moderno, onde o sólido se evapora, as mercadorias organizam e ordenam politicamente cada sociedade.

O mercado internacional não é algo recente, como visto nos itens anteriores, há um movimento de livre mercado desde antes de Adam Smith, porém, o modo de consumir recente é algo que não foi vislumbrado pelos liberais históricos. Isso porque, o mercado atual vem absorvendo funções do Estado e, mais, a figura do *consumidor* está refletindo o indivíduo e substituindo a noção de cidadão.

Em um momento de crise do Estado, onde a política já não oferece todos os sentidos ao cidadão, o livre mercado e o ato de consumir se apresentam como paradigma de cidadania e locus de seu exercício. Se observa que paulatinamente o consumo vai derrubando os muros locais, revelando uma identidade-unificada que fagocita as resistências ao universalismo do mercado, gerando a contradição do sujeito pós-moderno, que desloca seu referencial de cidadão para consumidor.

São as *comunidades internacionais de consumidores* que dão o sentido de pertencimento quando as identidades nacionais já não são suficientes. A difusão do consumo, tanto como ato real ou como sonho (objetivo a ser alcançado), contribuiu para um efeito de “supermercado global”, que leva a uma “homogeneização cultural”.

“O nível do distanciamento tempo-espaco introduzido pela alta modernidade é tão amplo que, pela primeira vez na história humana, ‘eu’ e ‘sociedade’ estão inter-relacionados num meio global” (GIDDENS, 2002, p. 36). O que se tem é uma ausência de centralidade, não há mais um domínio sobre a produção de sentidos, enquanto o sujeito do Iluminismo tinha uma identidade sólida, unidimensional, homogênea, monolinguística e monista; o sujeito pós-moderno é a personificação da *unitas multiplex*¹⁷. O sujeito pós-moderno é fruto do espetáculo da sociedade, está ao mesmo tempo unido e dividido, segundo Guy Debord, “ele edifica sua unidade sobre o dilaceramento” (1997, p. 39).

Não há mais distâncias inatingíveis para o capital. E o cidadão vai se tornando consumidor, nesse processo de homogeneização cultural implementada pela globalização. A identidade, como referência e auto-referência, está habitada pelo consumo.

O sujeito foi transformado em *avatar* do consumidor. A identidade não encontra reflexividade nas estruturas de pertencimento de outrora, como a família, religião, nação ou o Estado, mas em um *standard* globalizado pasteurizado, que ressignifica o papel desse sujeito na sociedade. Uma sociedade medida em bytes e que comunica por código binário. Nas palavras

¹⁷ A sociedade mundial constitui-se como uma conexão *unitária* de uma *pluralidade* de âmbitos de comunicação em relações de concorrência e, simultaneamente, de complementaridade. Trata-se de uma *unitas multiplex* (NEVES, 2009, p. 26).

de Néstor Canclini, as identidades, atualmente, “configuram-se no consumo, dependem daquilo que se possui, ou daquilo que se pode chegar a possuir (2010, p. 30).

A hipermodernidade (pós-modernidade ou modernidade líquida) é o local do consumo de massas, do hiperconsumo, e caminha para o consumocentrismo. O consumo se torna a razão da sociedade, isso acontece através da espetacularização do consumir. “O que aparece é bom, o que é bom aparece” (DEBORD, 1997, p. 17).

O sujeito pós-moderno, com sua identidade influenciada pelo consumo (e pelo consumir), tem a vida social dominada pela economia, já que “ter e apresentar em público coisas que portam a marca e/ou logo certos e foram obtidas na loja certa é basicamente uma questão de adquirir e manter a *posição social* que eles detêm ou a que aspiram” (BAUMAN, 2009, p. 21, grifo do autor).

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social levou, na definição de toda a realização humana, a uma evidente degradação do *ser* em *ter*. [...] A fase presente da ocupação total da vida social em busca da acumulação de resultados econômicos conduz a uma busca generalizada do *ter* e do *parecer*, de forma que todo o “ter” efetivo perde o seu prestígio imediato e a sua função última (DEBORD, 1997, p. 18/19).

O sujeito é formado a partir da sociedade, e essa sociedade se apresenta baseada no consumir. Há um nível de consumo globalizado atrelado a um padrão felicitante, que é, mais ou menos, alcançado pela capacidade do sujeito em consumir. E este padrão é, notoriamente, individual. Segundo Bauman (2009, p. 36), “atingir a felicidade significa a aquisição de coisas que outras pessoas não têm chance nem perspectivas de adquirir”.

A sociedade passou do hiperconsumo, que “se caracteriza pelo consumo desregrado onde o sujeito consome desordenadamente, produtos e serviços que não precisa” (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 3), para o consumocentrismo, onde o sujeito resta “adestrado na sociedade hiperconsumista que possui como um dos seus objetivos o consumo do supérfluo e do desnecessário” (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 3).

Entende-se que se ultrapassou a denominada sociedade hiperconsumista, dando azo a uma sociedade consumocentrista. Nesse viés, o consumo passa a ser o elemento principal das atividades humanas, deslocando o *ser* para o *ter* e, posteriormente, para o aparentar. Dessa forma, o consumo se torna o centro da sociedade contemporânea, onde o consumidor vai buscar todas as possibilidades de sua nova razão de viver. Consumir é existir (CALGARO; PEREIRA; PEREIRA, 2016, p. 267).

O consumo, como espaço centralizador do referencial social, é subjetivado pelo indivíduo. O sujeito/cidadão é dessubjetivado, transformando-se em consumidor, dependente

do mercado (CALGARO; PEREIRA, 2016, p. 05). O que se observa é que resistir à pressão de consumir é difícil ao cidadão-consumidor contemporâneo, pois essa obrigação por consumir não se apresenta como algo coercitivo, mas, ao contrário, como se fosse uma liberalidade do consumidor escolher entre os produtos que o mercado lhe oferece.

Em nossa sociedade de consumidores, o impulso de replicar o estilo de vida atualmente recomendado pelas últimas ofertas do mercado e louvado por seus porta-vozes, pagos ou voluntários [...], deixou de ser associado à *coerção* (uma coerção *externa*, e por isso particularmente ofensiva e irritante). Tende a ser percebido, ao contrário, como manifestação da *liberdade pessoal* (lisonjeira e gratificante). Só se a pessoa tenta optar por sair e retirar-se da busca de uma identidade evasiva, permanentemente inacabada, ou se ela é rejeitada e eliminada da busca, ou recusada *a priori*, é que vai aprender como é limitada essa liberdade (BAUMAN, 2009, p. 103/104).

O consumo se coloca como centro das decisões do indivíduo, há uma perda da identidade “como ser que participa das decisões sociais para se transformar (apenas) em consumidor heteronomamente guiado” (CALGARO; PEREIRA; PEREIRA, 2016, p. 267).

A ausência de um centro, com autoridade total, detentor de monopólio para definição das regras, afeta a compreensão da realidade pelo sujeito, agora heterogêneo. A decomposição da centralidade atomizou o indivíduo, deixando um vácuo no poder global. Todavia, o poder não se compraz com o vácuo. Na inexistência de centralidade, o mercado assume espaço privilegiado no referencial da formação das identidades.

O mercado se oferece como campo de exercício da cidadania desses cidadãos-consumidores, que “desiludidos com as burocracias estatais, partidárias e sindicais, recorrem à rádio e à televisão [mais recentemente à internet e suas redes sociais] para conseguir o que as instituições cidadãs não proporcionam: serviço, justiça, reparações ou simples atenção” (CANCLINI, 2010, p. 39).

O senso de pertencimento é redefinido e a identidade se organiza cada vez menos por lealdades locais ou nacionais e mais pela participação em comunidades transnacionais ou desterritorializadas de consumidores (CANCLINI, 2010, p. 41). E essa participação no mercado, que se dá pelo consumir (e ser consumido), substitui a participação na política, que não oferece respostas aos anseios do indivíduo, cada vez mais atomizado.

Vivemos hoje numa sociedade global de consumidores, e os padrões de comportamento de consumo só podem afetar todos os outros aspectos de nossa vida, inclusive a vida de trabalho e de família. Somos todos pressionados a consumir mais, e, nesse percurso, nós mesmos nos tornamos produtos nos mercados de consumo e de trabalho (BAUMAN, 2011, p. 45).

A linguagem do mercado é o consumo. “A economia transforma o mundo, mas transforma-o somente em mundo da economia” (DEBORD, 1997, p. 31). O cidadão se torna consumidor, o senso de comunidade é substituído pelo fã-clube. O senso de comunidade traz consigo uma noção de “antes” em relação ao indivíduo, porque a comunidade precede o sujeito, porém, quando o consumo se torna o centro da tomada de decisões, ele afasta essa consciência *a priori*, colonizando o imaginário do sujeito, agora consumidor, e lhe outorgando aquela falsa liberdade mencionada. Em um cenário desregulamentado e privatizado, centrado em preocupações consumistas, a responsabilidade sumária pelas escolhas recai nos ombros dos atores individuais” (BAUMAN, 2011, p. 39).

Quando o mercado responde a anseios que, outrora, eram satisfeitos pela política, há uma distorção na relação entre os indivíduos, que não passam a se observar como cidadãos, mas como produtos dessa lógica de consumo. “O consumidor, individual por definição, foi concebido desde a origem como o contrário do cidadão; com o antídoto da expressão coletiva de necessidades coletivas, contrário ao desejo de mudança social, à preocupação com o bem comum” (GORZ, 2005, p. 49). Há uma exacerbação do hedonismo e do fetichismo, de modo que o sujeito pós-moderno compra por prazer, de forma não-racional.

As relações se dão na arena da “sociedade de consumidores”, lócus de sua reconstrução, a partir do padrão das relações entre consumidores e objetos de consumo, já que há uma anexação do espaço entre os indivíduos pelo mercado (BAUMAN, 2008, p. 19). A sociedade de consumidores representa o “mundo como um depósito de potenciais objetos de consumo, a vida individual como uma eterna busca de barganhas, seu propósito como a satisfação máxima do consumidor e o sucesso na vida como um acréscimo ao valor de mercado do próprio indivíduo” (BAUMAN, 2009, p. 118).

O cidadão, agora consumidor, vê retirado seus referenciais de identidade e pertencimento, ocupando o espaço de sujeito do consumo, mas, ao mesmo tempo, de produto do consumo, já que, para alcançar o consumo padronizado, esse sujeito também se vende, como produto.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável [...] A característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadorias* (BAUMAN, 2008, p. 20).

Todas as relações entre indivíduos (consumidores e produtos de consumo) são mediadas pelo mercado, tudo pode ser adquirido e somente no consumo reside a verdadeira liberdade. “Como nos arrebatamentos dos convulsionários ou miraculados do velho fetichismo religioso, o fetichismo da mercadoria atinge momentos de excitação fervente. O único uso que ainda se exprime aqui é o uso fundamental da submissão” (DEBORD, 1997, p.49-50). Há uma sobrelevação do consumo – do consumir – ao patamar de divindade, enquanto as marcas assumem papel de profetas, enquanto os produtos são depositários da felicidade.

Há uma felicidade *a priori* em cada produto, substituída por uma felicidade *a posteriori* no ato de consumir. Porém, a felicidade dura somente no momento do consumo, obrigando o sujeito (agora consumidor), a consumir novamente, para alcançar a felicidade. “O homem alienado daquilo que produz, mesmo criando os detalhes do seu mundo, está separado dele. Quanto mais sua vida se transforma em mercadoria, mais se separa dela” (DEBORD, 1997, p. 27).

O cidadão-consumidor procura atingir sua felicidade pelo consumo, porém, essa felicidade (colocada como uma necessidade) é heteronomamente criada pelo mercado, mas, como já mencionado, não como imposição, mas como incitação, como instigação ao consumo.

A coerção vem sendo substituída pela estimulação; pela forte imposição de padrões de comportamento promovidos por sedução; pelo policiamento de conduta operado pelas relações públicas e a publicidade; e pela regulação normativa em si, com a criação de novas necessidades e novos desejos (BAUMAN, 2011, p. 39).

A necessidade do consumir, internalizada como formadora da noção do sujeito pós-moderno, atomiza esse sujeito. O consumocentrismo forma um grupo de indivíduos separados entre si. O grupo já não é resultado da soma de suas partes. Aliás, o grupo só existe para ser desfeito em um sem-fim de unidades, diferentes e dissonantes entre si. A sociedade é, agora, uma conjunção de várias unidades sem relação.

A busca de prazeres individuais articulada pelas mercadorias em oferta, uma busca guiada, sempre redirecionada e reformulada por sucessivas campanhas publicitárias, provê o único substituto aceitável (na verdade, mal-necessitado e acolhido) para a enaltecida solidariedade de colegas de trabalho e para o calor radiante do cuidar e ser cuidado pelos chegados e queridos em casa e na vizinhança mais próxima (BAUMAN, 2011, p. 46).

A identidade do sujeito pós-moderno é permeada e habitada pelo mercado, deslocando o sujeito do espaço social. A sociedade pós-moderna, ao mesmo tempo que suprime a distância

geográfica, amplia a distância interior, na forma de uma separação espetacular do sujeito (DEBORD, 1997, p. 131). Ao mesmo tempo que o consumo une os sujeitos, os afasta e aliena.

O sujeito atomizado tem medo das relações sólidas, próprias da Modernidade, já que na comunidade de consumidores transnacionais, a forma de se relacionar é líquida, com isso se quer dizer que é, paradoxalmente, próxima e distante, ou seja, se tem a ideia de proximidade virtual, mas com a facilidade da distância espacial. Bauman recorda que um diálogo significa se expor ao desconhecido, e encontros face a face exigem habilidade social que pode não existir em algumas pessoas, por isso é tão reconfortante saber que a mão segura o mouse e apenas um dedo pressiona o botão, o que impede que um trejeito do rosto ou uma expressão deixe vaziar um volume maior dos pensamentos ou intenções do sujeito (BAUMAN, 2008, p. 27).

Na sociedade consumidores, a relação entre sujeitos é reduzida a uma relação entre consumidor e objeto de consumo, o que facilita o descarte – um dos vetores do consumir é o descartar, para, novamente, consumir. O diferencial dessa relação é a simplicidade em se desconectar do outro, dessubjetificado pelo consumocentrismo. A inconveniência do distanciamento de uma relação face a face é facilitada pelo consumismo dirigido para o mercado e sua “desconexão”: “a troca de uma mercadoria defeituosa, ou apenas imperfeita, por uma nova e aperfeiçoada” (BAUMAN, 2008, p. 31). É o que acontece nas relações de proximidade virtual, mediadas pela noção de consumo, onde as mercadorias (e aqui reside o “outro”, objeto do seu consumo) são consumidas apenas para serem descartadas.

A modernidade, em sua fase líquida, é pautada pela “obsolescência programada”. Obsolescência dos bens de consumo, mas, também, das relações entre sujeitos-consumidores. Isso porque, para que a lógica do mercado se mantenha, é preciso manter o consumo acontecendo, para tanto, há necessidade de que os objetos de consumo sejam descartados, para outros ocuparem seu espaço. Essa é a passagem de fase sólida para a líquida, segundo Bauman (2008).

Ou seja, é a passagem da segurança para a liberdade. A fase sólida era orientada pela segurança como valor maior, de modo que os bens adquiridos eram protegidos da depreciação, pois sua destinação não era o consumo imediato, sendo resguardados do desgaste e do desuso precoce.

No começo do Século XX, o “consumo ostensivo” portava um significado bem distinto do atual: consistia na exibição pública de riqueza com ênfase em sua solidez e durabilidade, não em uma demonstração de facilidade com que prazeres imediatos podem ser extraídos de riquezas adquiridas, sendo pronta e plenamente usadas, digeridas e saboreadas, ou removidas e destruídas (BAUMAN, 2008, p. 43).

Já a etapa líquida da Modernidade, observada como a exacerbação da liberdade (ainda que, em alguns momentos, de forma falaciosa), tem o consumismo como parâmetro norteador, que associa a noção de felicidade não à *satisfação* de necessidades, mas ao *volume* e uma *intensidade de desejos sempre crescentes*, que importa na utilização imediata e substituição urgente dos objetos de consumo, com isso, há uma manutenção da obrigação de sempre buscar mais mercadorias para satisfação (BAUMAN, 2008, p. 44).

A sociedade de consumidores é baseada no hedonismo, no fetichismo, ou seja, na promessa de satisfação dos desejos de forma nunca antes alcançada, porém, ao mesmo tempo, essa promessa somente se mantém sedutora enquanto os desejos não são satisfeitos. Aí reside o paradoxo da fase líquido-moderna, baseada no consumo de livre mercado, que é a manutenção da *não-satisfação dos desejos criados como necessidade de satisfação*. “A sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar perpétua a *não satisfação* de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles)” (BAUMAN, 2008, p. 64).

A “Lei da Oferta e da Procura”, perfectibilizada von Mises (2010, p. 23), é invertida e subvertida. Ou seja, a oferta precede a demanda, além disso, a oferta cria e condiciona a demanda, através dessa hegemonia econômica que o consumo, visto como forma de espetáculo, oferece ao sujeito-consumidor.

Há um movimento constante entre criar o desejo (heteronomamente), oferecer a satisfação ao desejo criado, entregar uma “sombra” de satisfação (algo incompleto, ou uma não-satisfação) e, ao mesmo tempo, recriar um desejo, garantindo a eterna busca pelo consumo. Como já mencionado, a felicidade deixa de estar no objeto de consumo, mas no consumir.

Nesse sentido, o dejetivo (o descarte criado por esse movimento perene de consumir e, logo depois, repudiar algo) é tão importante, ou mais, que o objeto desejado, pois o novo aceno ao consumo passa por desfazer-se da “sobra” do consumo anterior.

A maior atração de uma vida de compras é a oferta abundante de novos começos e ressurreições (chances de “renascer”). Embora essa oferta possa ser ocasionalmente percebida como fraudulenta e, em última instância, frustrante, a estratégia de atenção contínua à construção e reconstrução da autoidentidade, com a ajuda dos kits identitários fornecidos pelo mercado, continuará sendo a única estratégia plausível ou “razoável” que se pode seguir num ambiente caleidoscopicamente instável no qual “projetos para toda a vida” e planos de longo prazo não são propostas realistas, além de serem vistos como insensatos ou desaconselháveis (BAUMAN, 2008, p. 66).

O consumo, assumindo o papel de centralidade das relações sociais, daí decorre o neologismo consumocentrismo, desloca o indivíduo para a periferia da sociedade. Essa sociedade, compreendida como a totalidade das comunicações, transforma o consumo (e o

consumir) em sua linguagem, operando a partir dos elementos e processos que o mercado, enquanto estrutura, oferece.

A economia estende a sua ditadura extensiva e intensivamente, transformando a sociedade em palco para o espetáculo do consumo. Aí reside um dos riscos do hiperconsumo, qual seja, a normalização do consumir como paradigma de felicidade. Só é possível alcançar o padrão felicitante global a partir e pelo consumo. Esse espetáculo consumista confunde “bem com mercadoria; satisfação com sobrevivência, regulando tudo segundo as suas próprias leis” (DEBORD, 1997, p. 34).

Na sociedade do consumo como espetáculo, não é possível – talvez, sequer desejável, pensando em uma situação de dominação – a heterogeneidade, ou melhor, só há a heterogeneidade programada previamente, a escolha é a escolha permitida.

A ditadura da economia burocrática não pode deixar às massas exploradas nenhuma margem notável de escolha, visto que ela teve de escolher tudo por si própria, e que toda outra escolha exterior, quer diga respeito à alimentação ou à música, é já a escolha da sua destruição completa (DEBORD, 1997, p. 47).

O ato de consumir está tão arraigado na ideia de identidade do sujeito, que essa subjetividade somente se justifica (monta-se) pelo consumo.

[...] a forma mercadoria penetra e reordena as dimensões da vida social até então isentadas de sua lógica, a tal ponto que a própria subjetividade se torna uma mercadoria a ser comprada e vendida, sob a forma de beleza, limpeza, sinceridade e autonomia (BAUMAN, 2011, p. 45).

Como mencionado no título do presente item, o mercado assume o (falso) paradigma de cidadania, a partir disso, a condição societal assume como padrão a “sociedade de consumidores”, já definida acima. Essa sociedade se relaciona com seus membros na condição de consumidores, ou seja, o diálogo entre os indivíduos e a sociedade tem o consumo como sentido.

Ao interpelar seus membros como consumidores, a sociedade os avalia segundo a prontidão e adequação da resposta dos mesmo à essa forma de interpelação, já que o consumo assume condição de meio de comunicação entre sistema social e os indivíduos. Assim, os “lugares obtidos ou alocados no eixo da excelência/inépcia do desempenho consumista se transformam no principal fator de estratificação e no maior critério de inclusão e exclusão”, além de nortear a distribuição de apreço e estigma sociais, bem como das fatias de atenção pública (BAUMAN, 2008, p. 71).

Em outras palavras, a sociedade de consumidores promove a escolha de um estilo de vida consumista, e rejeita as opções culturais alternativas, já que “*todo mundo precisa ser, deve ser e tem que ser um consumidor por vocação*”, pois o consumo, além de direito, é um dever humano universal que não conhece exceção (BAUMAN, 2008, p. 73).

Um ponto crucial da sociedade de consumidores é que, ao interpelar os seus membros como consumidores, os instigando ao consumo como modo de vida, esses indivíduos (cidadãos-consumidores) são, também, objetos de consumo, como já mencionado. Isso porque, como dito acima, o estágio líquido-moderno da sociedade, baseada no livre mercado de consumo, impõe que o indivíduo, enquanto cidadão, além de bom consumidor, ou seja, que saiba identificar bons atributos em seus bens de consumo, também apresente predicados com receptividade nesse “bazar social”, pois, consumir é, também, investir em si próprio, para aumentar sua “vendabilidade”¹⁸.

Consumir é investir para acrescer valor social ao indivíduo, seu objetivo (não declarado) não é mais a satisfação de necessidades, mas o processo de “comodificação ou recomodificação do consumidor: *eleva a condição dos consumidores à de mercadorias vendáveis*”, porque “*os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo*”, qualidade que os torna membros autênticos dessa sociedade (BAUMAN, 2008, p. 76, grifos do autor).

A melhor forma do consumidor elevar-se à categoria de “mercadoria de consumo” é consumindo. Porém, além de consumir, o mercado cristaliza uma necessidade de que esse consumo seja ostensivo, ou seja, o interesse do consumidor deve ser pelo consumir para ser consumido, e a forma de ser consumido é pelo espetáculo.

Em uma sociedade de consumidores, o sentimento de pertença é obtido pela identificação metonímica do aspirante com a “tendência”. Isso significa que os resultados do processo de autoidentificação são apresentados com ajuda das “marcas de pertença” visíveis, como regra, encontráveis nas lojas. É preciso estar à frente da tendência de estilo, para ser consumidor (BAUMAN, 2008, p. 108). A sociedade de consumidores (no conceito definido por Bauman, usado no presente trabalho) é, também, uma sociedade espetáculo (conceito cunhado por Guy Debord),

Essa espetacularização do cotidiano é a tônica da hipermodernidade, onde tudo vira mercadoria a ser consumida. “O espetáculo é o momento em que a mercadoria chega à *ocupação total da vida social*. Tudo isso é perfeitamente visível com relação à mercadoria, pois nada mais se vê senão ela: o mundo visível é o seu mundo” (DEBORD, 1997, p. 32).

¹⁸ Segundo Bauman (2008, p. 75), isso significa adquirir habilidades que apresentam uma demanda que pode continuar a ser criada.

O mercado, portanto, impera sobre o imaginário dos indivíduos, ressignificados de sua condição cidadãos para a de consumidores e, por derradeiro, como bens de consumo, parte dessa sociedade de consumidores, baseada no espetáculo.

O alargamento incessante do poderio econômico sob a forma da mercadoria, que transfigurou o trabalho humano em trabalho-mercadoria, em *salariado*, conduz cumulativamente a uma abundância na qual a questão primeira da sobrevivência está sem dúvida resolvida, mas um tal modo que ela deve sempre reencontrar-se; ela é, cada vez, colocada de novo a um grau superior (DEBORD, 1997, p. 31).

Toda a sociedade está permeada pelo consumo. A pós-modernidade derrubou os muros imaginários entre os territórios nacionais, a publicidade aproximou distâncias, agora percorridas em um *click*. O espetáculo domina a sociedade, servindo como meio de “comercializar” as práticas consumistas, estabelecidas como única alternativa.

Não é somente pela sua hegemonia econômica que a sociedade portadora do espetáculo domina as regiões subdesenvolvidas. Domina-as *enquanto sociedade do espetáculo*. Lá onde a base material ainda está ausente, a sociedade moderna já invadiu espetacularmente a superfície social de cada continente. Ela define o programa de uma classe dirigente e preside sua constituição. Do mesmo modo que apresenta os pseudobens a cobiçar, ela oferece aos revolucionários locais os falsos modelos de revolução (DEBORD, 1997, p. 41).

O espetáculo eleva o consumo ao patamar de razão de existir desse cidadão-consumidor. Naquela ideia de ausência de escolha individual, no sentido de capacidade de direcionamento de sua existência, o sujeito fica atrelado às possibilidades únicas que o mercado oferece.

Ou seja, o consumo como estilo de vida, aglutina às marcas o tipo de coletivo que o consumidor se associa ao consumir esse produto. Esse é o limite de escolha que o consumidor possui. A ideia de pertencimento está diminuída ao universo de marcas oferecidas para o consumo. “Não se vende mais um produto, mas uma visão, um ‘conceito’, um estilo de vida associado à marca” (LIPOVESTKY, 2007, p. 47).

Enquanto na era moderna vivia-se em função de interesses de classes e ideais, na pós-modernidade a massa foi atomizada, e todos passam a receber informações em separado. O gosto de cada um é motivado por meio de mensagens publicitárias, onde são excitados os desejos em favor de uma cultura hedonista. O isolamento causado pelos efeitos individuais e a descrença nas instituições aumentam cada vez mais o fenômeno da “flutuação” em massa. Delimitado conforme uma lógica flutuante, o homem pós-moderno vive sem sentido (CRUZ, 2013, p. 31).

“Estar à frente da tendência de estilo” é o ponto principal para se elevar de consumidor para objeto de consumo, nessa sociedade de consumidores. Esse “estar à frente”, porém, não é

perene, como já visto, a sociedade de consumidores é sempre guiada a manter-se em movimento constante, como forma de renovar os objetos de consumo. Você pode estar à frente da tendência nessa estação, porém, é preciso captar a mensagem de que isso poderá durar alguns dias, talvez meses, mas, logo, mudará a tendência.

O desvio seminal que separa de forma mais drástica a síndrome cultural consumista de sua predecessora *produtivista*, o que congrega o conjunto de diferentes impulsos, intuições e propensões e eleva esse agregado à condição de um plano de vida coerente, parece ser a *revogação dos valores vinculados respectivamente à duração e à efemeridade [...]* a “*síndrome consumista*” envolve *velocidade, excesso e desperdício* (BAUMAN, 20058, p. 111, grifos do autor).

Em uma sociedade onde a felicidade só é alcançada pelo consumo, o excesso a ser descartado é parte dessa felicidade, já que o descarte do obsoleto abre espaço para o consumo do novo. “Os mais capazes e sagazes adeptos da arte consumista sabem que se livrar de coisas que ultrapassaram sua data de vencimento é um evento a se *regozijar* (grifo do autor)” (BAUMAN, 2008, p. 112).

A sociedade do consumo é uma sociedade de extravagâncias e excessos. O uso dos produtos é substituído pelo valor axiológico da marca, que traz consigo o alcance da felicidade em consumir. “Nos mercados de grande consumo, em que os produtos são fracamente diferenciados, é o ‘parecer’, a imagem criativa da marca que faz a diferença, seduz e faz vender” (LIPOVESTKY, 2007, p. 46).

As marcas transformaram-se em signos, ícones, que trazem em si um bloco felicitante. “Marcas são muito mais do que produtos reconhecíveis embrulhados em um design vistoso” (LINDSTROM, 2017, p. 37). No momento que eu *consumo, logo existo*, se eu não consumo, por óbvio, eu deixo de existir, eu não compartilho aquele espaço no “Éden do Consumo”, eu não me reconheço como indivíduo. Aí reside a principal tensão entre consumo e direitos humanos.

O ato de consumir dispara gatilhos emocionais/hormonais, responsáveis pelo sentimento imediato de alegria. Esse sentimento é condicionado pelo mercado, que direciona as escolhas do consumidor através das marcas, pois “é por meio das emoções que o cérebro codifica as coisas que têm valor, e uma marca que nos cativas emocionalmente vencerá todos os testes” (LINDSTROM, 2017, p. 32).

É uma nova relação com o luxo e com a qualidade de vida que se traduz no culto contemporâneo das marcas. Nas épocas anteriores, as classes populares e médias viam nas marcas de luxo bens inacessíveis que, destinados apenas à elite social, não faziam parte de seu mundo real, nem sequer de seus sonhos. Em relação a essa forma de

cultura, produziu-se uma ruptura: a aceitação do destino social deu lugar ao "direito" ao luxo, ao supérfluo, às marcas de qualidade (LIPOVESTKY, 2007, p. 48).

Porém, mesmo as marcas tidas como tendência do agora, podem ser substituídas, naquele movimento eterno da sociedade de consumidores, pois, a vida no espaço de consumo é de aprendizado rápido, ao mesmo tempo que de um esquecimento veloz, de modo que o que era perfeito no mês passado, pode não sê-lo no presente (BAUMAN, 2008, p. 124/125).

É preciso reforçar que a lógica da vida no consumo é o não estar satisfeito, ou seja, a criação de novos objetos de satisfação de forma perpétua, pois um consumidor plenamente satisfeito se tornaria uma ameaça à manutenção dessa sociedade, já que interrompe o ciclo do consumo. Na sociedade de consumidores, onde a “política de vida” está substituindo a Política que antes portava um “P” maiúsculo, o verdadeiro “ciclo econômico”, aquele de que fato mantém a economia em expansão, é o ciclo do ‘compre, desfrute, jogue fora’” (BAUMAN, 2008, p. 126).

Essa “política de vida”, baseada no consumo, mas, no mesmo patamar, no descarte, empurra os cidadãos-consumidores ao novo consumo, obriga a assunção de novas facetas, no afã de se manter à frente da tendência da moda. Pela desvalorização das ofertas anteriores, agora consideradas obsoletas, o mercado relega a identidade criada, com o consumo daquela oferta, também em ultrapassada, pressionando o consumidor a descartar sua identidade antiga e repensar sua autoidentidade, através do consumo do atual.

O consumo, alardeado pela comunicação de massa, é visto como modulador da existência dos indivíduos, “conversa” com todos os consumidores, enquanto categoria, ao mesmo tempo que dialoga com cada um individualmente. O mercado, pela publicidade, preenche uma dupla função (econômica e política), apelando ao desejo de cada um, como pessoa privada, enquanto fala com todos os consumidores.

O mercado não promete aos compradores potenciais uma melhora de sua condição comum, enquanto comunidade de consumidores. Pelo contrário, promete a cada um escapar a condição comum tornando-o um "feliz privilegiado" que pôde oferecer a si mesmo um novo bem, mais raro, melhor, distinto (GORZ, 2005, p. 49).

Não pode passar incólume que a oferta é alardeada, criando uma demanda que identifica, no consumo, a sua felicidade. Entretanto, essa falaciosa relação entre consumo e felicidade gera efeitos temerários àqueles que não alcançam um mínimo do padrão de consumo globalizado, que acabam se colocando à margem da sociedade de consumidores, como espectros da conformação societal. Consumir e ser consumido é o ciclo da sociedade de consumidores, sobrelevada pelo livre mercado, de modo que àqueles que rompem essa lógica, nada mais resta

senão a exclusão, o limbo existencial, pois não é possível aceitar, em uma sociedade de consumidores, um indivíduo que não replica sua lógica.

Os pobres da sociedade de consumidores são inúteis. Membros decentes e normais da sociedade – consumidores autênticos – nada desejam nem esperam deles. Ninguém (e, o que é mais importante, ninguém que de fato importe, que fale e seja ouvido) precisa deles. Para eles, tolerância zero [...] sem eles o mundo seria muito mais afetuoso e agradável de viver. Os pobres são *desnecessários*, e, portanto, *indesejados* (BAUMAN, 2008, p. 161, grifos do autor).

O Estado busca mediar essa relação entre os indesejados e a sociedade de consumo, através de políticas públicas capazes de devolver, ou introduzir, à essa massa acéfala algum poder de consumo. Plataformas voltadas à garantia de alguma renda mínima à população foram implementadas (ou se tentou) por governos mais populares, caso do Bolsa-escola¹⁹, do Vale Gás²⁰, no Governo Fernando Henrique Cardoso²¹, e do Bolsa Família²², no Governo Lula.

Porém, o Estado vem perdendo proeminência, justamente pela exacerbação do mercado, não raramente recorre ao mercado para sanear questões fiscais, o que reduz sua capacidade de enfrentamento ao poderio econômico. Assim, a exclusão de parcelas da população da sociedade de consumidores, em alguns momentos, assume caráter definitivo (ou de difícil reparação).

O mercado é, por assim dizer, mais soberano do que os soberanos políticos, muito mais promovidos e ávidos por autopromoção, já que, além de apresentar as sentenças de exclusão, não permite apelação. Suas sentenças são tão rígidas e irrevogáveis quanto informais, tácitas e raras vezes declaradas em público. A exclusão pelos órgãos de um Estado soberano é passível de objeção e protesto, de modo que há uma chance de ser anulada – mas não a deportação pelo mercado soberano, pois não há neste um juiz nomeado presidindo o julgamento ou uma recepcionista para aceitar os documentos de apelação, ao mesmo tempo em que não se fornece um endereço para o qual se possa remetê-los (BAUMAN, 2008, p. 86).

Há um enfraquecimento da soberania do Estado, visto que perde a capacidade de estabelecer os limites entre os cidadãos excluídos e incluídos, bem como o direito de reabilitar os excluídos. Os *indesejados* da sociedade de consumidores, porém, não desejam permanecer à margem do marco societal, esses indivíduos, ainda que excluídos, são alcançados pelos ruídos

¹⁹ Programa de fomento à educação, que distribuía renda às famílias com menor poder aquisitivo, para que mantivessem seus filhos, em idade escolar, estudando. Disponível em: <http://www.educabrasil.com.br/bolsa-escola/>. Acesso em: 17 dez. 2018.

²⁰ Programa de destruição de renda, criado como compensação, para famílias de baixa renda, pelo reajuste do valor do preço do botijão de gás de cozinha. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,governo-cria-vale-gas-de-r-7-50-por-mes,20020124p54948>. Acesso em: 17 dez. 2018.

²² Principal programa social do Governo Lula, com transferência de renda direta às famílias em situação de vulnerabilidade, como forma de garantir alimentação, educação e saúde. Disponível em: <http://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx>. Acesso em: 17 dez. 2018.

da satisfação das necessidades que o consumo oferece, como padrão de felicidade. Ademais, como o mercado se tornou paradigma de cidadania, àqueles que não são recebidos pela sociedade, não são nem cidadãos, tampouco consumidores, estão em um não-lugar existencial.

Porém, como o Estado já não mais detém o poderio que detinha, somente a atuação política não é capaz de oferecer respostas ao desafio de devolver cidadania aos excluídos da sociedade de consumidores.

Não se trata, portanto, de devolvê-los ao consumo, mas, mais do que isso, devolvê-los à categoria de cidadão, já que o consumir, em um primeiro momento, é característica da cidadania líquido-moderna. O consumo, como menciona Canclini, também pode ser um lugar para pensar:

Uma concepção de mercado não como simples lugar de troca de mercadorias, mas como parte de interações socioculturais mais complexas. Da mesma maneira, o consumo é visto não como a mera posse individual de objetos isolados, mas como apropriação coletiva, em relações de solidariedade e distinção com outros, de bens que proporcionam satisfações biológicas e simbólicas, que servem para enviar e receber mensagens (CANCLINI, 2010, p. 70).

Esse (re)pensar do consumo, tido como necessário, mas que não pode ser paradigma de cidadania ou detentor da única felicidade possível, é o desafio da sociedade contemporânea, em sua fase líquido-moderna, permeada pelo livre mercado. O Estado não mais monopoliza a produção de sentidos, o mercado se empodera e exacerba seu alcance, através do consumo, mas, ao mesmo tempo, a comunidade ressurgiu, reforçada pela queda da centralização cultural e identitária.

Quando o Estado já não sustenta a centralidade que a Modernidade lhe outorgou, e o mercado é mais ávido em excluir do que incluir, a comunidade retoma seu papel na formação das identidades dos indivíduos. Porém, não é um retorno à sociedade pré-moderna, distribuídas em feudos, mas um reconhecimento que, dentro da figura política da estatalidade, há uma pluralidade de nacionalidades, que não podem ser castradas para manutenção de uma unidade falaciosa, tampouco comercializadas pelo mercado econômico. É preciso entender qual é a comunidade que vem.

2.5 A comunidade que vem

A noção de comunidade precisa ser ressignificada, no atual estágio líquido da Modernidade, no sentido de oferecer, novamente, um espaço de reflexividade do indivíduo em

relação a si mesmo e na relação com o outro. Se o Estado, com o advento da Modernidade, aspirou, de forma monopolista, referências como pertencimento e identidade, da própria comunidade, é, exatamente, o início da amenização do poderio estatal que permite um reforço da comunidade, nesse Século XXI.

Por cerca de cinco séculos, porém, o Estado-nação europeu foi o detentor do monopólio da produção de sentidos, como já observados nos itens anteriores, dominando o físico e o psicológico dos indivíduos, agora cidadãos. Ao menos no Ocidente, a Europa colonizou o espaço físico, bem como o imaginário, de todos, em um processo de europeização da existência humana, somente relativizado durante o Século XX.

Tanto as Américas, quanto o continente Africano, chegando à Oceania, além do Oriente Médio, foram colonizados e absorvidos pela Europa e seu processo de conversão e catequização do corpo, mente e alma dos indivíduos, transformando a existência humana e uma experiência europeia. Se na mitologia, Europa foi uma ninfa, uma das paixões de Zeus, que a raptou e levou até onde hoje é Creta, para que pudessem viver um romance; na história do mundo, a Europa, por muito tempo, “raptou” o mundo, servindo como representativo de civilização e cidadania.

“Não se é necessariamente um europeu só por ter nascido ou morar numa cidade que consta do mapa político da Europa. Mas se pode ser europeu mesmo sem jamais ter estado em qualquer dessas cidades”. Ou seja, a Europa é mais do que um espaço físico ou um continente, sempre representou um modelo existencial, o arquétipo do cidadão civilizado, por isso “sempre foi difícil decidir onde começa e termina a Europa – geográfica, cultural e etnicamente” (BAUMAN, 2006, p. 11).

Do ponto de vista geográfico, a Europa nunca teve fronteiras fixas, exatamente porque sua essência sempre flutuou livremente. Mesmo quando se tentou estabelecer fronteiras comuns unitárias, como forma de limitação da imigração, ficou cristalina a impossibilidade de lacrá-las, dado ao convite permanente para transgressão dessas linhas imaginárias, exatamente pelo desafio de que ser europeu sempre representou.

Por muitos séculos, a Europa foi uma coisa exportadora de seus próprios excedentes de história, incitando/forçando o resto do planeta a tomar parte como consumidores. Esses longos séculos de comércio unilateral, iníquo, agora se rebatem sobre a Europa, colocando-a face a face com a tarefa desanimadora de consumir localmente o excedente da história planetária (BAUMAN, 2006, p. 19).

Durante a Modernidade, o planeta foi o *playground* da Europa, na “era das descobertas geográficas”, descobertas, essas, todas europeias e realizadas por enviados e emissários da Europa, em seu benefício. Nesse processo, o planeta foi “refeito segundo o padrão europeu,

aceitando de boa vontade o modo de existência transgressor que a Europa primeiro abraçou e depois espalhou para os recantos mais remotos do globo - ou a ele se rendendo com relutância” (BAUMAN, 2006, p. 21).

Porém, a “hegemonia europeia” foi relativizada no período entreguerras, no Século XX, e perdeu sua primazia pós-1945, quando a maior abertura dos mercados possibilitou a emergência do novo “Senhor” do mundo, os Estados Unidos, e seu modelo de liberalismo baseado no consumo de bens e serviços.

Se a Europa fora o modelo de civilização, especialmente nas artes, na moda, na produção literária e nas universidades históricas, depois dos anos 1980, a transnacionalização das mídias de massa, foram responsáveis por levar o modelo estadunidense de vida a todo o planeta, vendendo-o como mercadoria e elevando-o a padrão de (con)vivência. “A abertura da economia de cada país aos mercados globais e a processos de integração regional foi reduzindo o papel das culturas nacionais” (CANCLINI, 2010, p. 130), diminuindo a importância do local como referencial na formação das identidades dos indivíduos e reforçando uma noção global do ser.

“Hoje parece que a escolha entre o papel da realeza e a condição de monstro foi arrancada das mãos da, aventura chamada Europa, e nenhum dos estratégias que ela testou em sua longa, carreira parece adequado para recuperá-la” (BAUMAN, 2006, p. 21), a ponto de Canclini estabelecer que, não só a América Latina, mas, também, a Europa, se tornaram subúrbios de Hollywood, ou seja, que a mídia estadunidense “exporta” o modelo de vida local para o planeta, exportação reforçada, especialmente no final dos anos 1990, com a disseminação da internet.

Os Estados Unidos têm sido superados em muitos aspectos do desenvolvimento industrial pelo Japão e a Alemanha. Mas controlam de forma esmagadora quase todo o *software* pós-industrial, ou seja, os programas de informação e comunicação eletrônica. Depois do desmoronamento do bloco soviético, o *american way* expandi jurassicamente seus espetáculos pelo universo inteiro (CANCLINI, 2010, p. 149).

O *american way*, mencionado por Canclini, é totalmente mediado pelo modelo consumista, que introduzi, como paradigma de felicidade, o alcance ao padrão de consumo globalizado. Nesse “estilo-de-vida”, se alcança o *consumo-mundo*, pensado por Gilles Lipovestky, onde não apenas as trocas são reguladas pelo livre mercado, mas aquilo que não é comercializado é permeado pelo *ethos* consumista, ou seja, “chega a hora em todas as esferas da vida social e individual são, de uma maneira ou de outra, reorganizadas de acordo com os princípios da ordem consumista” (LIPOVETSKY, 2007, p. 128).

O próprio Lipovetsky divide o capitalismo em três eras. Uma primeira – o Estágio I – foi de 1880 até a Segunda Guerra, e se baseava na produção e consumo locais, com o excedente exportado, o gérmen do livre mercado smithiano, sob a preocupação de uma balança comercial positiva (2007, p. 26). Já o Estágio II se deu do final da Segunda Guerra até meados dos anos 1970 e 1980, época dominada pelo estabelecimento do *Welfare State*, com crescimento do padrão de consumo individual, mas ainda sob intermediação do Estado. Já o Estágio III, a partir dos anos 1980, é o estabelecimento do consumo como padrão de cidadania, como visto no item anterior.

O estágio III significa o momento em que a esfera comercial se torna hegemônica, em que as forças do mercado invadem a quase totalidade dos aspectos da existência humana. Pode-se compreender, nessas condições, a urgência que há em interrogar-se sobre o tipo de ser humano e de vida social modelados pelo que alguns chamam de novo "totalitarismo mercantil" (LIPOVETSKY, 2007, p. 142).

A sociedade de mercado se expande de tal forma, que o universo do cliente ou do usuário é o "fenômeno social total". É época onde todas as esferas são impostas ao princípio do auto-serviço e à efemeridade dos laços, à instrumentalização utilitarista das instituições, ao cálculo individualista dos custos e dos benefícios, uma individualização em conjunto da vida (LIPOVETSKY, 2007, p. 136).

Felicidade, que era imaginada como um futuro, um porvir, na sociedade de consumo precisa acontecer no presente, no agora, e tem de estar sempre sendo renovada, não serve mais “a promessa de uma salvação terrestre por vi, mas a felicidade para já, esvaziada da ideia de astúcia da razão e da positividade do negativo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 335).

A sociedade de consumidores substitui a felicidade como algo a alcançar, pela felicidade como algo a se manter (e renovar). Não é o objetivo de uma vida, mas micro-momentos que se sucedem, de forma que a não-renovação da felicidade (que é alcançada pelo consumo) retira esse indivíduo da condição de cidadão, pois ele é o não-consumidor.

A plenitude exaltada pelos tempos consumistas não depende mais de um pensamento dialético: é eufórica e instantânea, exclusivamente positiva e lúdica. O discurso profético foi substituído pela sagração do presente hedonista veiculado pelas mitologias festivas dos objetos e dos lazeres (LIPOVETSKY, 2007, p. 335).

Esse não-consumidor, ou o consumidor fracassado, é facilmente afastado da sociedade de consumidores, pelo mercado, e colocado no não-consumo, ou seja, um não-lugar, já que a cidadania está atrelada ao consumir e ao consumo. Assim, é possível identificar dois

movimentos relacionados àqueles que não internalizam a lógica do consumo como arquétipo de vida.

O primeiro deles, que se mostra uma grave deformação, é a criminalidade. Se a sociedade de consumidores é assaz em *excluir* os não-consumidores, esses indivíduos, afastados do lugar de cidadania, são impossibilitados de alimentar a felicidade contida no consumo, já que não alcançam o padrão de consumo esperado, são consumidores-falha.

Os inimigos do Estado, outrora, eram os revolucionários, os conquistadores, aqueles que se colocavam contra a ordem estatal posta, de maneira que suas ações causavam potenciais danos à instituição Estado, e aos cidadãos, de fora para dentro. Agora, a sociedade de consumidores *cria* seus inimigos, que são aqueles que não conseguem atingir a felicidade de consumir o padrão estabelecido. Ou seja, o “mal” da sociedade de consumidores é gerado – e gerido – de dentro para fora. Além disso, ao invés de uma fortaleza comunitária, cada indivíduo deve erigir seu próprio forte de segurança.

O que se registou nas últimas décadas como criminalidade crescente (um processo que, observemos, pareceu correr em paralelo à queda do número de membros dos partidos comunistas ou de outros partidos radicais, “subversivos”, da “ordem alternativa”) não é um produto de disfunção ou negligência, mas um produto próprio da sociedade de consumo, legítimo em termos lógicos (se não legais). Mais do que isso, é também seu produto inescapável [...]. Quanto maior a demanda de consumo (ou seja, quanto mais eficaz for a sedução de potenciais clientes), mais segura e prospera será a sociedade de consumo. Ao mesmo tempo, mais larga e profunda se tornará a lacuna entre os que desejam e *podem* satisfazer seus desejos (os que foram seduzidos e prosseguem agindo da maneira pela qual o estado de ser seduzidos os estimula a agir) e os que foram seduzidos de forma adequada mas são *incapazes* de agir da forma como se espera que ajam (BAUMAN, 2007, p. 164)²³.

Os consumidores fracassados são “os anormais” (usando a construção teórica de Foucault) contemporâneos. Isso porque, se o consumo em excesso é um sinal de sucesso, ovação pública e fama, que conduzirá à felicidade, àqueles que estão colocados “fora do consumo” resta o estigma de vergonha, que devem ser reprimidos, pela sua falha pessoal.

“O desaparelhamento, o “desempoderamento” e a repressão dos jogadores infelizes e/ou fracassados é, portanto, um suplemento indispensável da integração mediante a sedução numa

²³ No Brasil, por exemplo, segundo dados do INFOPEN – Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (2017, p. 43), publicado em 2017, com referência até 2016, mostra que os crimes contra o patrimônio representam 44% (por cento) dos ilícitos realizados pelos apenados e 22% (por cento) dos ilícitos realizados pelas apenadas. Sendo superados, como tipos de crimes, somente pelos crimes vinculados ao tráfico de drogas. Dados completos em: BRASIL. Levantamento nacional de informações penitenciárias: INFOPEN Atualização – Junho de 2016 (ORG.) Thandara Santos; colaboração, Marlene Inês da Rosa [et. al.]. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional, 2017, 65 p.: il. color. Disponível em: <http://dados.mj.gov.br/dataset/infopen-levantamento-nacional-de-informacoes-penitenciarias>. Acesso em: 05 dez. 2018.

sociedade de consumidores orientada pelo mercado” (BAUMAN, 2007, p. 167). O que significa dizer que esses “fracassados” não servem à sociedade, são anormais, fogem ao padrão que interessa ao mercado.

Em face da exclusão do mercado não há recurso, portanto, ao consumidor fracassado, não há retorno ao estágio anterior, de consumidor vitorioso, ou seja, de parte da sociedade de consumidores felizes. Porém, o interesse do fracassado em consumir não cessa, porém, por não conseguir alcançar o padrão globalizado de consumo com o que detém, a criminalidade acaba se mostrando uma possibilidade, como já demonstrado.

Mais do que isso, esse fracassado, que não sabe que está no limbo do consumo, precisa ser afastado dos “normais”, para evitar que macule o espaço de consumo daqueles que guardam status de consumidores. Aí se levantam os muros que separam a vida que tem “valor”, dos consumidores, daquela vida que não interessa mais ao mercado.

Sobre esse conceito de “valor”, Giorgio Agamben questiona se “existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente o valor?” (AGAMBEN, 2002, p. 144). Na lógica da sociedade de consumidores, o sucesso (ou fracasso) pessoal só depende dos esforços individuais de cada um, portanto, aquele que cai em monotonia, que é tedioso, ou seja, que não atua sob a lógica do consumir e descartar, em busca da felicidade frívola, é inaceitável.

Dada a natureza do jogo que agora se pratica, a miséria dos que ficaram de fora, antes tratada como um malogro *causado coletivamente* que precisava ser tratado e *curado por meios coletivos*, deve ser reinterpretada como prova de um pecado ou crime *individualmente* cometido. As *classes* perigosas (porque potencialmente rebeldes) são assim redefinidas como grupos de *indivíduos* perigosos (porque criminosos em potencial). As prisões agora substituem as instituições de bem-estar social, defasadas e reduzidas, e com toda a probabilidade terão de continuar se reajustando ao desempenho de sua nova função, à medida que os dispositivos de bem-estar social continuarem encolhendo (BAUMAN, 2007, p. 167/168).

Ou seja, a sociedade de consumidores relega aos indivíduos seus fracassos, como razão pessoal de suas escolhas, demovendo o “valor” de sua vida, no sentido de que todos os acontecimentos se dão por sua eleição. É da vontade do consumidor fracassado se manter nessa situação, por falta de seu esforço, é um indivíduo perdido, desprezível, que não tem cura.

O conceito de “vida sem valor” aos indivíduos que devem ser considerados “incuravelmente perdidos “em seguida a uma doença ou ferimento e que, conscientes dessa condição, desejam absolutamente a “liberação” e tenham manifestado este desejo. Além desses, há os “idiotas incuráveis”, que são aqueles que não possuem vontade de viver, nem de morrer,

ou seja, “sua vida é absolutamente sem objetivo, mas eles não a sentem como intolerável” (AGAMBEN, 2002, p. 145).

Essa condição de “incurável” e de “vida sem valor”, citada por Bauman, como paradigma do consumidor fracassado, se aproxima do protótipo de “vida nua” pensado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Segundo Agamben, a “soberania do homem vivente sobre sua vida corresponde imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio” (AGAMBEN, 2002, p. 146).

O consumidor fracassado é tido como alienado, hostil, inacessível, em relação ao qual não adianta “estender a mão”, pois “essas pessoas estão além da cura. E estão além da cura porque *escolheram* uma vida de doença” (BAUMAN, 2007, p. 170). Eles estão nessa “subclasse” por suas escolhas, e ali permanecem pelo mesmo motivo.

O que se nota, é que a liberdade que a sociedade de consumo oferece, uma liberdade sempre mediada pelo mercado, exige que os indivíduos tenham competência em suas escolhas. Daí decorre que aqueles que estão na subclasse, os consumidores fracassados ou os “pobres”, segundo Bauman (2007, p. 175), “carecem de competência para avaliar as vantagens do trabalho seguido do consumo – fazem escolhas erradas, colocando o ‘não trabalho’ acima do trabalho e assim se isolando das delícias dos consumidores legítimos”.

Como a cidadania está colonizada pelo mercado, sendo o consumo a forma de alcançar o status de cidadão na sociedade de consumidores, o fracassado – aquele que se coloca fora do consumo –, que não raramente se comunica com o consumo através da criminalidade, acaba sendo transformado em protótipo de vida nua, já que essa vida “não consumidora” não tem valor para uma sociedade baseada no consumo, ou seja, uma sociedade consumocentrista.

Essa deformação da identidade do indivíduo “não consumidor”, causada pela criminalidade, porém, não é o único dos movimentos relacionados àqueles que não estabelecem o consumismo como arquétipo de vida. Isso porque a degradação ambiental é um dos efeitos do consumocentrismo, pela sua lógica de adquirir e, logo, descartar, para uma nova aquisição. “No ritmo atual de crescimento, em um século todos os recursos em combustíveis fósseis estarão esgotados. As degradações do meio ambiente são tais que a capacidade dos ecosistemas de responder às demandas das gerações futuras não pode mais ser considerada segura” (LIPOVETSKY, 2007, p. 349).

O que se identifica é que há um nicho do consumo-mundo (como definido por Lipovetsky) cativado pela ética, uma espécie de “consumo de ações humanitárias”, através de grande festas beneficentes de âmbito global. O “hiperconsumidor ético” aprova

megaespetáculos da bondade, com seus testemunhos pungentes, algumas estrelas a serviço da solidariedade. “A fase terminal do consumo se completa na sagração do valor ético, instrumento de afirmação identitária dos neoconsumidores e gerador de emoções instantâneas para os espectadores das maratonas filantrópicas” (LIPOVETSKY, 2007, p. 134).

Segundo Lipovetsky, a sociedade de hiperconsumo, nos modelos atuais, é o único horizonte vislumbrável na contemporaneidade, a partir disso, há um questionamento sobre o quão durável pode ser uma sociedade baseada no padrão do consumo atual, pois nada deterá a expansão do consumo pago a todas as atividades, com a conseqüente onimercantilização do mundo. “Se existem diferentes políticas econômicas ou sociais, não existe, por ora, solução alternativa à sociedade de hiperconsumo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 343).

Aí reside, exatamente, o segundo movimento contrário ao consumo como modelo de vida, que são os *anticonsumidores*, que são aqueles que optam por consumir produtos éticos, “recusam a identificação com as marcas, compram alimentos biodinâmicos, interrogam-se sobre o impacto ambiental dos produtos: comportamentos que demonstram uma preocupação em ser antes ator "responsável" que "vítima" passivo do mercado” (LIPOVETSKY, 2007, p. 344). Os *anticonsumidores*, não pregam o fim do consumo, mas se caracterizam como uma forma de dissidência em relação ao modelo frenético do superconsumo.

Eles querem consumir "de modo diferencial" [...] porém, que eles não constituem de modo algum um grupo de "desconsumidores". Seu intuito não é sair do universo consumista: a prova disso é que gastam mais que a média dos consumidores em muitas das referências de produtos. O que lhes importa é consumir "melhor": escolher produtos de melhor qualidade, mais respeitadores do meio ambiente. Trata-se de comprar de maneira "inteligente": como um sujeito, não como um fantoche-consumidor (LIPOVETSKY, 2007, p. 344).

Ao dizer que não existe, hoje, solução alternativa à fase III do capitalismo, porém, não significa dizer que ela represente uma espécie de "fim da história" (LIPOVETSKY, 2007, p. 367), mas, somente, que não se vislumbra possibilidade de superação do modelo de hiperconsumo e da sociedade consumocentrista. Porém, a impossibilidade de alternativa somente se dá porque a lógica do consumo continua sendo reproduzida.

Tanto os “não consumidores”, os consumidores fracassados, que buscam o padrão de consumo pela marginalidade, quanto os *anticonsumidores*, ou seja, os hiperconsumidores com viés ético, porém, não deixam de se portar como consumidores. Os fracassados, excluídos pelo mercado, não enxergam que estão colocados fora da sociedade de consumidores, e seguem tentando alcançar a felicidade através do consumo, nem que, para tanto, precisem atuar de forma ilegal. Já os *anticonsumidores*, em momento algum, se imaginam fora do espaço de

consumo, em verdade, esses consumidores gastam mais com seus produtos, já que, normalmente, são mais caros.

Por conseguinte, a dificuldade de conjecturar sobre uma nova sociedade reside no fato de que todas as previsões são assentadas no consumo, tido como paradigma da existência humana. Portanto, para repensar a sociedade, é preciso repensar qual o indivíduo que refletirá dessa sociedade.

É preciso um novo marco individual, comunitário e societal, que garanta tanto uma total liberdade aos indivíduos, ao mesmo tempo que resgata uma identidade local, sem amarras ufanistas ou sectárias. O ser humano é sempre uma potência de ser e de não ser, o que lhe coloca em dívida consigo mesmo, já que, mesmo antes de ter cometido algum ato passível de culpa, já tem uma má consciência (AGAMBEN, 1990, p. 39). Com isso, quer-se dizer que esse novo indivíduo, refletido em um novo marco da sociedade, pós-consumo, pode ser *qualquer* indivíduo, exatamente pela total liberdade que deve emergir da liberação do consumo como paradigma único.

É preciso emancipar, novamente, o indivíduo, não mais da figura divina, mas da mercantilização do corpo humano, que “ao mesmo tempo que o sujeitava às leis férreas da massificação e do valor de troca, parecia simultaneamente resgatá-lo do estigma de inefabilidade que o tinha marcado durante milênios” (AGAMBEN, 1990, p. 41). A Modernidade emancipou o indivíduo das amarradas do divino, já o capitalismo prometia liberar o indivíduo do referencial do Estado, transformá-lo em qualquer, em potência.

Nos *ballets* das *girls*, nas imagens da publicidade, nos desfiles dos *mannequins*, cumpria-se assim o secular processo de emancipação da figura humana dos seus fundamentos teológicos, que já se tinha imposto em escala industrial quando, no início do século XIX, a invenção da litografia e da fotografia tinha encorajado a difusão a bom preço das imagens pornográficas: nem genérico nem individual, nem imagem da divindade nem forma animal, o corpo tornava-se agora verdadeiramente *qualquer* (AGAMBEN, 1990, p. 41).

Porém, o capitalismo aprisionou o indivíduo na lógica do consumo, afastou o Estado como monopólio da produção de sentidos. Com a relativização do Estado, a identidade desse indivíduo está colonizada pelo consumo e aquela ausência de solução alternativa se apresenta. Essa solução alternativa passa, portanto, por repensar o indivíduo, a partir do próprio Estado, restabelecido, mas, principalmente, pela comunidade.

O Estado precisa reforçar seu papel “social” e com isso “promover um princípio de seguro coletivo, endossado de modo comunitário, contra o infortúnio individual e suas consequências” (BAUMAN, 2007, p. 177). Com isso, se quer dizer que é função do Estado

acentuar a comunidade, ao contrário do que o Estado-moderno fez, compreendendo que a comunidade fortalece o indivíduo também na sua relação política com o Estado, mediando o sentimento de pertença do indivíduo, que se traduz em confiança nos benefícios da solidariedade humana.

O Estado social é a derradeira encarnação moderna da ideia de comunidade: ou seja, a encarnação institucional de tal ideia em sua forma moderna de totalidade abstrata, imaginada, construída pela dependência, pelo compromisso e pela solidariedade. Os direitos sociais – direito ao respeito e à dignidade – ligam essa totalidade imaginada às realidades diárias de seus membros e fundamentam essa imaginação no terreno sólido da experiência de vida; esses direitos certificam ao mesmo tempo a veracidade e o realismo da confiança mútua e da confiança na rede institucional compartilhada que endossa e corrobora a solidariedade coletiva (BAUMAN, 2007, p. 179).

Portanto, a criação de uma alternativa ao modelo da sociedade de consumidores, passa por um processo político e social, que atue em duas frentes:

De um lado, cabe respeitar o direito de uma comunidade proteger seu modo de vida das pressões governamentais no sentido de assimilação ou atomização; de outro, o direito de autodefesa do indivíduo em relação a autoridades comunitárias que neguem seu direito de escolha ou o coajam a aceitar opções indesejadas ou repulsivas (BAUMAN, 2011, p. 62).

Na América Latina, desde meados dos anos 1980, mas com especial ênfase no final da década de 2000, há um movimento que intenta um reforço e uma retomada da importância do papel da comunidade, frente ao Estado e ao Mercado, como vetor de descolonização dos indivíduos e garantia de um estado social.

É preciso recordar que a América Latina foi permeada de governos ditatoriais no Segundo pós-guerra, que foram sendo desconstituídos durante os anos 1980 e 1990. Argentina; Bolívia; Brasil; Chile; Guatemala; Nicarágua; Peru; República Dominicana; Uruguai, todos estiveram sob alguma forma de governo não-democrática entre o final de Segunda Guerra e o início dos anos 1990.

É exatamente com a derrocada dos modelos autocráticos de governo que toma força um movimento democrático constitucionalista na América Latina, que busca, desde então, recuperar uma identidade latina e reforçar um sentimento comunitário local, sem as imposições que a colonização depositou.

Esse movimento, com cariz comunitário, social, mas, também, político, jurídico e, mesmo, econômico, tem como espaço de atuação a ideia de devolver às comunidades locais o

protagonismo que a colonização político-econômica europeia e, mais recentemente, a colonização econômica estadunidense, desviou desses povos originários.

Esse movimento, que ganhou a alcunha de Constitucionalismo Latino-americano, procura trazer para dentro do texto constitucional o reconhecimento das diferentes culturas locais do continente americano, suas diversas nações (desligadas de um Estado) e garantir, com isso, uma noção de compartilhamento de valores.

Se concordarmos que o reconhecimento das diferenças entre culturas é o ponto de partida correto para um debate racional sobre o compartilhamento dos valores humanos, devemos então concordar também que o “regime constitucional” é um arcabouço capaz de abrigar esse debate (BAUMAN, 2011, p. 63).

Há uma relação estreita entre a institucionalidade política e a cosmovisão dos povos locais, com o objetivo de estabelecer alguma alternativa ao modelo consumocentrista da sociedade contemporânea, baseada na hiperprodução e, por consequência, no hiperdescarte de dejetos. Em face da maré global homogeneizante, o sentimento de comunidade proporciona algum tipo de caminho possível.

Uma análise mais acentuada do Constitucionalismo Latino Americano, suas matrizes, bem como o potencial revolucionário desse movimento, é o objetivo do próximo capítulo. A América Latina se apresenta como a *comunidade que vem*, da obra de Agamben, responsável por oferecer algum tipo de opção ao indivíduo povoado pelo consumo. Esse novo indivíduo, complexo e contingente, tem a probabilidade de tornar-se qualquer ser possível. Pois como diz o filósofo italiano, na primeira frase da obra acima mencionada: “O ser que vem é o ser qualquer” (AGAMBEN, 1990, p. 11).

3 A AMÉRICA-LATINA COMO COMUNIDADE QUE VEM: COLONIALISMO, PÓS-COLONIALISMO E DESCOLONIALISMO

A América-latina traz em sua denominação os resquícios do colonialismo eurocêntrico do final do Século XV. O epíteto *latina*, que descreve a América não-anglófona, se relaciona com os países da Europa com idiomas descendentes do latim, especialmente Portugal e Espanha, responsáveis pelo “descobrimento” do Novo Mundo, e, depois, de sua colonização.

Se no primeiro momento a colonização era de ordem política – e a finalidade era de exploração econômica – mesmo depois dos processos de independentistas na América Latina, que ocorreram entre a década de 1820 e o início do Século XX, a situação de colônia econômica foi mantida.

A dependência econômica e tecnológica da América Latina em relação à Europa, depois, a partir do Século XX, dos Estados Unidos e, mais recentemente, China, fica demonstrada pelo apelo latino-americano aos produtos primários, as chamadas *commodities*, ou seja, produtos com baixo, ou nenhum, valor agregado, que servem de matérias-primas para a processos industriais.

Porém, os processos industriais não são realizados na América Latina, mas em países considerados desenvolvidos, que, depois de otimizar e agregar valor aos produtos primários, os devolvem à América Latina, por um valor muito acima do que receberam anteriormente.

De forma superficial, que será desenvolvida na sequência do presente capítulo, a condição de “países em desenvolvimento” da América Latina é vinculada à colonização, que não permitiu uma construção local de processos de industrialização, relegando os latinos a uma industrialização tardia, já que a industrialização europeia foi patrocinada pelas benesses retiradas da América.

Além disso, os países americanos ficaram adstritos a produtores e vendedores de produtos frutos do extrativismo, o que reduz sua capacidade de autofinanciamento, já que, com frequência, são obrigados a aumentar exponencialmente a produção extrativista, visto que seu ganho somente se dá em escala, justamente pela ausência de valor agregado.

Todavia, não é somente na questão econômica que reside, ainda, a colonização latino-americana. Juntamente com os processos de exploração econômica, houve, e segue existindo, um processo onde o imaginário da população local se mantém povoado pelo eurocentrismo e pelo *american way of life* estadunidense.

Isso se dá porque a característica da população latino-americana, de maneira geral, é a miscigenação. Quando da colonização europeia, não houve preocupação em respeitar os povos

originários que residiam na América, sendo que aqueles que não foram dizimados, acabaram marginalizados ou catequizados. Some-se a isso a exploração dos africanos como escravos, trazidos à força para esse lado do Atlântico, bem como a imigração no final do Século XIX e início do Século XX, que estabeleceram a América Latina como caldeirão efervescente de multiplicidades culturais.

Se por um lado, essa miscigenação permite toda uma construção de tolerância e é frutífera do ponto de vista cultural, pela possibilidade de estabelecimento de uma série de pontes interculturais. De outro, permitiu que o modus de vida eurocêntrico e estadunidense fosse imposto na América Latina, de forma subliminar, em razão da pouca relação de identidade e pertencimento que os sujeitos latino-americanos demonstravam, e ainda demonstram.

Seja do ponto de vista político, seja jurídico, ou, ainda, no âmbito social, a América Latina tentou emular o padrão europeu e/ou americano, em detrimento de uma construção local de sentidos. Isso pode ser entendido como um sintoma de uma colonização que já não é somente física, mas, também, imaterial – praticamente espiritual, metafísica – que é a “colonização do imaginário”.

Muito dessa colonização do imaginário se deu pelas políticas implantadas no Segundo Pós-guerra. Isso porque, praticamente todos os países latino-americanos viveram momentos de ditaduras entre o final da Segunda Guerra Mundial e a derrocada da União Soviética, com o consequente encerramento da Guerra Fria. Sejam alinhados à Washington ou Moscou, os governos locais exacerbaram a colonização latino-americana, especialmente econômica e cultural, em relação ao continente europeu e aos Estados Unidos.

Esses governos ratificaram a América como lugar de produção primária, baseando políticas desenvolvimentistas no extrativismo de minerais e petróleo, bem como na agricultura de monocultura. Assim, os governos antidemocráticos instalados, independentemente de qual aproximação global possuíam, ficaram calcados em contrair dívida externa para financiar projetos internos de desenvolvimento, porém, baseado em uma industrialização precária, já que o foco era a exploração de commodities.

A partir de meados da década de 1970, com especial ênfase na década dos anos de 1980, entretanto, a insatisfação popular com os governos autoritários, pela razão óbvia do cerceamento de garantias individuais, que de forma muito cara foram conquistadas, levou a um processo de maior abertura democrática na América Latina, com a saída paulatina do poder dos ditadores e governos militares e sua substituição por chefes de estado escolhidos pela população.

Essa movimentação obrigou os países latinos a reformularem seus textos constitucionais, o que gerou um desenvolvimento neoconstitucional bastante próprio na teoria constitucional, com o início de um processo de alargamento do alcance constitucional e a previsão de uma série de garantias com viés intercultural e menos homogeneizante e pasteurizado.

A redemocratização da América Latina passou – em verdade, ainda passa – pelo reconhecimento das questões locais em detrimento daquilo que era imposto pela colonização. Ou seja, os documentos constitucionais passaram a reconhecer as culturas históricas locais, desde sempre marginalizadas e relegadas ao estado de sub-identidade, bem como a miscigenação foi abraçada como característica latino-americana.

Com isso, os últimos trinta anos, que coincidem com a marcha da redemocratização, foram de revolução cultural local, como tentativa de resistência à imposição cultural eurocêntrica e estadunidense. Movimentos esses que colocam a América Latina como a “comunidade que vem”, que Agamben menciona na obra homônima (*A Comunidade Que Vem*, de 1990). Essa comunidade que vem, vem reforçada de pluralismos, de todas as ordens, bem como de interculturalidade e reconhecimento das diferenças, porém, ainda sofre com políticas de equalização forçada, como mencionado no primeiro capítulo.

O objetivo do presente capítulo passa, justamente, pela análise desse processo, muito próprio da América Latina, de recuperação de noções locais e afirmação de uma cultural originária, bem como da mestiçagem latino-americana, responsável pela matização de diferentes manifestações de culturas e identidades, que procuram reforçar uma produção de sentido descolonial, que não nega a tecnologia e os avanços da modernidade eurocêntrica, mas se assenta na interculturalidade própria, sem que isso signifique um fechamento solipsista.

Para atingir esse objetivo, o primeiro ponto desse segundo capítulo foca na relação entre os povos originários e meio ambiente. Ou seja, como urge a necessidade de superar o discurso desenvolvimentista e de acumulação infinita de capital, focando em práticas que reforcem modos de vida ancestrais dos povos originários do continente americano. Contudo, isso não significa um retorno ao passado e a negação das tecnologias, mas, ao contrário, a integração entre o modelo tecnológico contemporâneo guiado por prática descoladas do crescimento econômico como resposta única.

Nesse sentido, a noção de Bem Viver é o foco principal desse item, em razão da vanguarda dessa alternativa ao simples desenvolvimento como crescimento econômico, especialmente a partir dos trabalhos do economista equatoriano Alberto Acosta. Para tanto, um apanhado sobre a relação intrínseca que os povos originários têm com a Mãe-terra é abordada,

demonstrando que todos somos natureza, o que nos leva a compreender que os sujeitos não são senhores da Terra, mas existem nela, tendo, portanto, sua sobrevivência atrelada ao meio ambiente.

Essa relação ética com a Mãe-terra leva ao segundo capítulo, que retoma uma discussão sobre identidade e pertencimento, especialmente no âmbito comunitário, tão comum aos povos originários e menor influente na sociedade latino-americana, em razão daquela miscigenação dantes mencionada, que retira a ideia de mito fundador que a comunidade se assenta. Nesse item, são trabalhadas noções europeias sobre a identidade e o pertencimento e como essas ideias não são suficientes para observar a realidade social e da estatalidade latino-americana.

Com isso, os movimentos constitucionais latino-americanos mais recentes são retomados, demonstrando que o papel do Estado é ser um agente fiduciário na garantia do respeito às diferenças, de forma que a pluralidade local da América Latina seja abraçada como característica da população, e que, dessa forma, nossas construções de pontes culturais se assentam nas relações com o outro.

Destarte, chega-se no terceiro item desse capítulo, que foca nos dois processos constitucionais mais vanguardistas da América Latina, quais sejam, no Equador/2008 e na Bolívia/2009, responsáveis por instalar um novo paradigma político, jurídico e social na região, com estabelecimento de uma série de inovações, que vão desde o reconhecimento do Estado como entidade plurinacional, até garantia de jurisdição indígena como forma de integração dos povos originários. Esse item se preocupa em observar como se deram esses processos constitucionais, quais seus planos de fundo, bem como as perspectivas traçadas a partir de sua aprovação.

Como corolário lógico, o item quarto se foca no principal ponto do presente trabalho, introduzindo a discussão sobre pluralismo na seara jurídica. Essa discussão pauta-se na previsão constitucional de auto-organização e autotutela dos povos originários, estabelecendo desde espaços locais de administração política até o estabelecimento de tribunais constitucionais plurinacionais. Com isso, inaugura-se o debate sobre a diferença de observação da institucionalidade brasileira sobre os indígenas, com ênfase na noção jurídica, em comparação com os textos constitucionais mais recentes da América Latina.

A discussão sobre pluralismo jurídico no Brasil, muito bem estabelecida por Boaventura de Sousa Santos e Antonio Carlos Wolkmer²⁴, precisa ser retomada e aplicada, como forma de

²⁴ Boaventura de Sousa Santos em “Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada” (1987), “O discurso e o poder” (1988) e “Para uma revolução democrática da justiça” (2011) e Antonio Carlos Wolkmer em “Pluralismo jurídico: síntese de uma nova cultura no Direito” (2001).

trazer para o seio da institucionalidade brasileira as manifestações plurais da sociedade, que ficam esquecidas pela equalização que o Estado faz, no afã de manter sua unidade.

O ponto derradeiro do presente capítulo se mostra o mais crítico, justamente pelo seu objetivo. Se até o quarto item, o que se tem são proposições de discussões inovadoras e elogios aos movimentos vanguardistas das sociedades locais, encabeçadas por governos progressistas, o último item desse capítulo busca demonstrar que, não raras vezes, o discurso de inovação e renovação das práticas estatais acaba servindo como retórica eleitoreira e de manutenção de poder.

Em verdade, há uma série de práticas dos governos de Bolívia e Equador que se mostram tão desenvolvimentistas e extrativistas do que os anteriores, responsáveis, justamente, pelos levantes que permitiram as mudanças institucionais proclamadas pelos atuais ocupantes do poder.

Assim, o item final do presente capítulo, como forma de denunciar caminhos a não serem perseguidos, traz alguns dados e casos envolvendo os países que recepcionaram o pluralismo como prática, porém, maquiaram seu discurso de tal maneira, que replicam algumas políticas tão, ou mais, gravosas ao meio ambiente que os governos condenados por eles.

Nesse sentido, como ligação com o terceiro e derradeiro capítulo, no quinto item serão analisados os chamados entraves institucionais à recepção e aplicação da noção de Bem Viver como alternativa ao culto sobre o desenvolvimento, em qualquer que sejam os seus gêneros. Ou seja, os desafios ainda presentes, e que precisam ser superados, para que se tenha, de fato, uma mudança drástica na maneira de pensar o Estado, não mais centrado, exclusivamente, no indivíduo como referente único, mas na natureza, justamente pelo reconhecimento de que o humano somente existe na natureza e não a despeito dela.

3.1 Cosmovisão indígena e a relação ética com o ambiente: *Pacha mama*, Bem Viver e o ecocentrismo

A América Latina é Natureza!

Especialmente na porção sul do continente americano, as riquezas naturais são (ainda que estejam em franca diminuição) abundantes, o que colocam esse pedaço do planeta como local de importância estratégica para a viabilidade de manutenção da vida na Terra, seja essa vida humana ou não-humana.

Alguns dados sobre a América Latina, dão conta que, somente no território brasileiro, há 12% (doze por cento) de toda as reservas de água doce do mundo, principalmente no

chamado Aquífero Guarani, segundo a Agência Nacional de Águas²⁵. Na lista dos países com maiores recursos de águas potáveis renováveis, somente a América do Sul possui 4 estados entre os quinze primeiros, segundo o World Atlas (2018, n.p.)²⁶.

Além de grande repositório da água potável do planeta, é na América Latina que estão as maiores extensões de florestas tropicais. É na América Latina, na parte Sul, que se encontra a maior floresta tropical do mundo, que é a Floresta Amazônica, abrangendo nove países latino-americanos e com a maior diversidade do planeta²⁷. Todavia, além da Floresta Amazônica, há ainda florestas tropicais no Chile, como a Selva Valdiviana, bem como as florestas nubladas no Equador e na Costa Rica²⁸.

Esses dados são suficientes para demonstrar a riqueza natural da América Latina, porém, além dos recursos naturais, há ainda os recursos culturais, já que são identificadas 826 nações indígenas no território latino-americano, com uma estimativa de 45 milhões de indivíduos entre essas nacionalidades originárias, ou seja, 8,3% de toda a população latino-americana é de origem indígena, segundo dados da CEPAL²⁹, número que não comporta os frutos de miscigenação – uma das principais marcas do continente americano.

Essas características biofísicas e culturais da América Latina são o que permitem colocá-la como a “comunidade que vem” agambeniana, citada no final do capítulo anterior. Ou seja, o pedaço latino-americano do planeta possui todas as possibilidades para assumir um protagonismo mundial quando a situação ambiental, já crítica, se maximizar – pensando em uma realidade que não oferece razões para um prognóstico otimista. Além disso, a mestiçagem local, aliada à existência cultural múltipla, estabelece a possibilidade de que as práticas interculturais, comuns no Sul do mundo, mas pouco implementadas em outros locais –

²⁵ Dados de 2019, dão conta que 0,5% da água do planeta estão disponíveis para consumo imediato. Deste contingente, 12% se encontram em território brasileiro. BRASIL. AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS. **Brasil tem cerca de 12% das reservas mundiais de água doce do planeta.** Disponível em: <https://www.ana.gov.br/noticias-antigas/brasil-tem-cerca-de-12-das-reservas-mundiais-de-a.2019-03-15.1088913117>. Acesso em: 21 out. 2019.

²⁶ WORLD ATLAS. **Which country has the most fresh water?** Disponível em: <https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-most-freshwater-resources.html>. Acesso em: 21 out. 2019.

²⁷ WWF. **Why is the Amazon rainforest important?** Disponível em: http://wwf.panda.org/knowledge_hub/where_we_work/amazon/about_the_amazon/why_amazon_important/. Acesso em: 21 out. 2019.

²⁸ CORREIO BRASILIENSE. **Majestades Verdes: conheça as 10 maiores florestas do mundo.** Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/turismo/2018/03/17/interna_turismo,666351/majestades-verdes-conheca-as-10-maiores-florestas-do-mundo.shtml. Acesso em: 21 out. 2019.

²⁹ AGÊNCIA BRASIL. **Relatório da ONU aponta aumento do número de indígenas na América Latina.** Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2014-09/relatorio-da-onu-aponta-aumento-numero-de-indigenas-na-america>. Acesso em: 21 out. 2019. Ver mais em: CEPAL. **Os povos indígenas na América Latina.** Santiago: Nações Unidas, 2015. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf. Acesso em: 21 out. 2019.

notadamente a Europa apresenta restrição à miscigenação –, sirvam de exemplo de como é possível manter uma unidade institucional, mesmo em um ambiente de pluralidade cultural.

Após mais de 300 anos como colônia política, a América Latina passou uma onda de independências, entre 1820 e o início do Século XX. Essa onda independentista não foi suficiente, porém, para retirar o caráter de colônia econômica, isso porque a América Latina continuou servindo como estoque mundial de produção de bens primários, as chamadas *commodities*, quais sejam, minérios, grãos, carnes, gás natural e petróleo in natura. Em suma, produtos com baixo valor agregado e que precisam ser exportados em enormes quantidades para compensarem a balança comercial, já que os produtos importados industrializados possuem alto valor agregado, portanto, custam mais caro.

Além dessa dependência econômica, a América Latina seguiu sendo colônia europeia, estadunidense ou, mais recentemente, chinesa, do ponto de vista filosófico. Isso porque, o modo de pensar latino-americano era – em grande medida ainda é – povoado pela produção de conhecimento de cima pra baixo. Um conhecimento que não levava em consideração as especificidades locais da América Latina, que são peculiares, seja pela condição de colônia explorada, depois de introdução da escravidão negra, substituída pela imigração europeia, seja, ainda, pela dizimação da maioria dos povos originários, que acabaram se instalando em ilhas de resistência, cada vez mais achacadas pelo Estado-nação, ainda uma figura da Modernidade eurocêntrica.

É nesse cenário que alguns movimentos pontuais, de forma deslocalizada, começam a enfrentar a noção de centralidade estanque que o Estado Moderno impõe, promovendo uma série de atualizações democrático-institucionais nas Constituições, com vistas à alcançar estratos da sociedade, principalmente os povos originários, como forma de integração e tentativa de criação de um pensamento próprio latino-americano e que observe as peculiaridades locais.

Entre as peculiaridades locais, as quais necessitam de observação da institucionalidade estatal, estão os povos originários, muitos dos quais ainda em completo isolamento, que possuem modo de ver a vida – cosmovisão – desligada das modalidades modernas de ver o mundo. Ou seja, a imposição de uma unidade artificial, a partir do Estado, castra as personalidades desses povos, vinculados muito mais com noções comunitárias do que com o homem liberal-individual da modernidade eurocêntrica.

É cristalino que o modelo capitalista de produção se expandiu a ponto de colonizar os modos de vida dos indivíduos. Seja o modelo de bem-estar, vinculado ao Welfare State, ou o *american way of life*, a realidade é que o principal paradigma de ser-no-mundo é o da

acumulação capitalista e do consumo como padrão felicitante. Esse tipo de referencial foi o responsável por apreender a Natureza sob os desejos da Humanidade, como uma espécie de instrumento, o que levou ao afastamento entre homens e natureza, como se o indivíduo tivesse dominado toda a vida natural, a ponto de poder usá-la sem qualquer embargo.

Por cerca de trinta anos, pós-Segunda Guerra, a América Latina vivenciou a instrumentalização de práticas políticas vinculadas ao padrão moderno-eurocêntrico de construção da institucionalidade estatal, ligadas ao ideário liberal-capitalista, seja por governos democráticos ou pelo uso de ditaduras militares. Porém, onde não se sentiram diferenças foi na construção de governos locais, mais ou menos, ligados ao modelo de acumulação e ao estímulo ao crescimento econômico como sinônimo de desenvolvimento social.

Desde os anos 1980, todavia, é possível sentir, com variados graus de força, uma resistência local ao discurso neocolonial, vinculado ao crescimento econômico como paradigma de desenvolvimento. O principal estrato que tem oferecido resistência ao chamado desenvolvimentismo – neodesenvolvimentismo – são os povos originários da América Latina, mais profundamente afetados com as práticas de exploração da natureza, já que o extrativismo segue sendo a política pública de garantia da acumulação capitalista.

Essa resistência dos povos nativos, mais sentida em países com uma população indígena mais abrangente, como Bolívia, Guatemala, Peru e Equador, passa pela tentativa de reforçar suas práticas e costumes comunitários, de forma contra-hegemônica, restabelecendo, aos poucos, a força das nações indígenas como centro de emissão de sentido e pertencimento aos habitantes da *Abya Yala*³⁰.

Enquanto o modelo neocolonial se baseia no extrativismo como única prática estatal de desenvolvimento, ou seja, é preciso definir nichos produtivistas de vantagem competitiva e explorá-los, a despeito da natureza – para ser cientificamente ético, há tentativas de coadunar desenvolvimentismo com sustentabilidade, porém, se verá adiante, ainda sob a lógica liberal-capitalista –, o modo de ser-no-mundo dos povos originários se afasta dessa lógica, isso porque a condição para existir dos indígenas tem relação direta e intrínseca com a Natureza, com a *Pacha Mama*, a Mãe-Terra.

Isso significa dizer que, ao indígena, a Natureza não é apenas um depósito de recursos naturais, que pode ser instrumentalizada e serve de campo de extração de riquezas, senão o

³⁰ Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento, na língua Kuna, povo que habita uma parte norte da Colômbia e a costa caribenha no Panamá. É usado como sinônimo para a América, principalmente como resistência comunitária ao colonialismo. Ver mais: <http://www.iela.ufsc.br/povos-origem%C3%A1rios/abya-yala>. Acesso em: 26 out. 2019.

próprio local de vivência e referencial de sua identidade. Identidade essa que coaduna uma individualidade com a comunidade, diferente do sujeito pós-moderno, visto no primeiro capítulo, o indígena não é um indivíduo em que a comunidade oferece um dos modais de formação da identidade, ele é indivíduo NA comunidade e A PARTIR da comunidade.

O que se tem, portanto, é um choque de visões de mundo. De um lado, há o sujeito liberal-individualista, fruto do Iluminismo, que, na pós-modernidade, é mais acentuadamente atomizado, enquanto, do outro lado, há um sujeito vinculado à comunidade, ao local, com uma vinculação forte com a noção de Natureza, já que se observa no mundo desde sua ligação com a Mãe-Terra. O que se quer dizer, então, é que os povos originários possuem uma cosmovisão particular, uma forma de ser-no-mundo relacionada com a Natureza, algo que o liberal-individualismo se desligou.

A despeito das inúmeras diferenças culturais entre os diferentes povos originários latino-americanos, a estreita ligação com a Natureza é algo comum entre eles. Segundo Fernando Mamani, político boliviano e pesquisador da Universidade de San Andrés, nacional do povo Aymara, “existem muitas nações e culturas na Abya Yala, cada uma delas com suas próprias identidades, porém com uma essência comum: o paradigma comunitário baseado na vida em harmonia e o equilíbrio com o entorno” (2010, p. 15)³¹.

Essa relação, umbilicalmente ligada, entre os povos originários e a natureza é o que representa a o principal afastamento dos mesmos com políticas degradantes do ambiente, ou que enxerguem a sua Mãe-Terra como mero depósito de recursos. Portanto, a cosmovisão indígena é o alicerce do movimento de resistência sentido na América Latina há, pelo menos, 30 anos. Todas as lutas por uma descolonização latino-americana passam por reforçar essa cosmovisão comunitária e contra-hegemônica.

Cosmovisões, ou seja, o ser-no-mundo, ou, ainda ontologias, segundo o pesquisador uruguaio Eduardo Gudynas, “se alude a questões como as concepções sobre nós mesmos como pessoas, a forma sob a qual interagimos com tudo que nos rodeia, os marcos éticos e os valores que se outorgam e as concepções do devir histórico” (2014, p. 10)³².

Essa noção de cosmovisão não-ocidental dos indígenas serve como base conceitual para toda uma série de propostas de reformas institucionais na América Latina, com vezes a

³¹ Traduziu-se, no original: existen muchas naciones y culturas en el Abya Yala, cada una de ellas con sus propias identidades, pero con una esencia común: el paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno.

³² Traduziu-se, no original: se alude a cuestiones como las concepciones sobre nosotros mismos como personas, la forma bajo la cual interactuamos con todo lo que nos rodea, los marcos éticos y los valores que se otorgan y las concepciones del devenir histórico.

primeiro, proporcionar uma existência mais aproximada e ética com a Natureza e, segundo superar o monismo institucional estatal, vinculado ao desenvolvimentismo cego.

Gudynas (2014, p. 10) define ontologia, portanto, como:

A forma sob a qual se entende e interpreta o mundo, que se baseia em una série de pressupostos sobre o que existe ou não, suas relações, etc. Uma ontologia, ainda que não seja uma predeterminação, se constrói a partir das práticas e interações tanto com os humanos como com o entorno não-humano³³.

Partindo da (cosmo)visão indígena, de que a completude do homem se coloca somente quando em contato com a natureza, é necessário superar a noção antropocêntrica que o Iluminismo trouxe à tona, no intuito de (per)seguir uma sociabilidade que permita uma existência da humanidade de maneira duradoura e que supere a compreensão de que a Natureza está colocada como ferramenta a ser usada e gerida pelo humano.

Como assevera o equatoriano Alberto Acosta (2016, p. 27), “o centro das atenções não deve ser apenas o ser humano, mas o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a natureza”. Ou seja, é preciso superar o esquema antropocêntrico de organização produtiva, responsáveis pela iminente destruição do planeta.

Acosta enfatiza que “urge superar o divórcio entre Natureza e o ser humano [ou seja,] é imprescindível construir modos de vida que não sejam regidos pela acumulação de capital” (2016, p. 28). Somente com a remoção de cizânia entre homem e natureza é que se torna possível construir pontes de sentido capazes de conduzirem a humanidade a um caminho ecologicamente equilibrado.

Entre os conhecimentos e práticas ancestrais dos povos ameríndios, que servem de base para os movimentos de resistência descolonial latino-americanos, se destaca a noção de Bem Viver, termo melhor pensado para tradução ao português de uma práxis encontrada em várias nações indígenas presentes no continente americano, bem como em povos originários de demais continentes. Nesse sentido, a noção de Bem Viver aglutina uma concepção de visões de mundo de vários grupos étnicos, que se baseiam, justamente, numa superação do modal único de enxergar o mundo com o ser humano no centro. Melhor dizendo, busca suplantar a idealização de que a humanidade é senhora do planeta e realoca a Natureza, biológica e filosoficamente, como a real centralidade da vida humana e não-humana.

³³ Traduziu-se: No original: Una ontología es la forma bajo la cual se entiende e interpreta el mundo, y que se basa en una serie de presupuestos sobre lo que existe o no, sus relaciones, etc. Una ontología si bien no es una predeterminación, se construye a partir de las prácticas e interacciones tanto con los humanos como con nuestro entorno no-humano.

O Bem Viver, enquanto ontologia, é observado em várias coletividades ameríndias, tratado sob diferentes matrizes e chamado de diversos meios, porém, todos vistos abaixo de uma correlação necessária entre humanos e natureza. Mais do que isso, as comunidades indígenas pensam sua vida NA natureza, e é essa visão que coloca o Bem Viver como um modelo de possível processo de civilidade pensado a partir do continente latino-americano.

Na Bolívia, as nações Aymaras têm a noção de *suma qamaña*, que a melhor tradução para o espanhol local seria de *vida em plenitud*, porém, se convencionou chamar de *vivir bien*.

O *Vivir Bien* está em desacordo com o luxo, a opulência e o desperdício; está em desacordo com o consumismo. Não trabalhar, mentir, roubar, dominar e explorar o próximo e atentar contra a natureza, possivelmente nos permita *vivir mejor*, pero isso não é *Vivir Bien*, não é uma vida harmônica entre homem natureza. Em nossas comunidades, não queremos que ninguém *viva melhor*, pois isso é aceitar que alguns são melhores em troca de que outros, as maiorias, vivam mal. Ser melhor e ver que os outros estão piores não é *Vivir Bien*. Queremos que todos possamos viver bem, queremos alcançar relações harmônicas entre todos os povos (MAMANI, 2010, p. 22)³⁴.

A construção do conceito do *suma qamaña* Aymara se relaciona com um ideal comunitário, de harmonia entre os indivíduos entre si, mas, principalmente, dos indivíduos com a Mãe-Terra. Não pensar somente no homem, mas também na natureza e na diversidade.

Já os povos Quechua, presentes, principalmente, no Equador, usam o termo *sumak kawsay*, para definir a *vida em plenitude*. Nas palavras de Alberto Acosta (2016, p. 77):

O *sumak kawsay* das tradições indígenas se distancia de conceitos ocidentais que concebem o surgimento da vida política a partir de uma ruptura inicial ou da separação ontológica em relação à Natureza. Dito de outra maneira, o Bem Viver não concorda com o princípio da desnaturalização das realidades humanas como base do ordenamento político (...) a mudança de paradigma capitalista ao do *sumak kawsay* ou *Buen Vivir* como alternativa ao desenvolvimento ainda não tem pontes, pautas ou processos que permitam a transição de um a outro. Ademais, os processos de mudança não são de curto prazo, mas de tempos e espaços longos (anos, décadas ou séculos).

A nação Mapuche, que habita o território chileno, entende a existência de uma articulação entre os elementos que compõem o mundo: o indivíduo, a cultura e a terra. “Convivemos em mútua reciprocidade, em uma articulação geradora de forças capazes de permitir a vida na natureza, vida não só terrena, mas conectada com espíritos sobrenaturais que

³⁴ Traduziu-se, no original: El *Vivir Bien* está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche; está reñido con el consumismo. No trabajar, mentir, robar, someter y explotar al prójimo y atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita *vivir mejor*, pero eso no es *Vivir Bien*, no es una vida armónica entre el hombre y la naturaleza. En nuestras comunidades no queremos que nadie *viva mejor*, ya que eso es aceptar que unos estén mejor a cambio de que los otros, las mayorías, vivamos mal. Estar mejor nosotros y ver a otros que están peor no es *Vivir Bien*. Queremos que todos podamos *vivir bien*, queremos lograr relaciones armónicas entre todos los pueblos.

podem ou não ajudar o homem, com o desempenho de suas atividades diárias” (MAMANI, 2010, p. 25)³⁵.

Na Argentina, há uma noção de reciprocidade entre homem e natureza na cosmovisão do povo Kolla, para a qual as culturas autóctones cresceram com a natureza e não contra ela. “A sociedade global pode aproveitar estes conhecimentos para redirecionar a desastrosa relação com o meio ambiente, para recuperar a harmonia com a árvore genealógica. ‘O homem é uma terra que anda’, diz um provérbio Kolla” (MAMANI, 2010, p. 29).

Ainda na América do Sul, entre os povos indígenas presentes no território da Colômbia, ecoa a frase *volver a la Maloka*, mantra da relação entre cultura local e as novas tecnologias. “Voltar à maloca é buscar e resgatar os ensinamentos que equilibram a qualidade, a simplicidade, marca da existência saudável dos antepassados; isto é, aproveitar o que o mundo ocidental oferece sem abandonar seus próprios valores e práticas sociais e culturais” (MAMANI, 2010, p. 29).

Além das descrições acima, há diversos outros espaços culturais onde se encontram um referencial do Bem Viver, como no caso do *nhandereko*³⁶, dos Guarani Mbya, além do *Ubuntu*³⁷, do povo Zulu, presente no Sul da África. Isso demonstra a possibilidade global da proposta do Bem Viver, desde que observada e implementada como meio de descolonização, bem como alternativa ao culto do desenvolvimento econômico como resposta única.

Esse resgate cultural demonstra um liame entre a cosmovisão originária ameríndia, vinculada ao modo de ser-no-mundo dessas diferentes nacionalidades, que, a despeito das particularidades e pluralidades entre si, guardam a semelhança e comungam de uma singular maneira de relacionar-se com a natureza.

Para (re)pensar a América Latina é preciso conceber que a noção de meio ambiente e de natureza dos diversos povos presentes na *Abya Yala* possuem uma vivência intrínseca com a natureza, a sua Mãe-Terra. Ou seja, para essas populações, a própria ideia de pertencimento

³⁵ Traduziu-se, no original: Convivimos en una mutua reciprocidad, en una articulación generadora de fuerzas capaces de permitir la vida en naturaleza, vida no tan solo terrenal sino además conectada con espíritus sobrenaturales que pueden o no ayudar al hombre, según sea el caso, en el desempeño de sus labores diarias”.

³⁶ Na cultura Guarani Mbya, o *nhandereko* a noção de ser dos indivíduos em comunidade, algo como “nosso modo de viver”. Na página online da Comissão Guarani Yvyrupa, “Nhandereko é como nós, Gurani Mbya, chamamos o que o jurua chama de cultura. Mas *nhandereko* para nós é mais do que isso. É todo o nosso modo de ser, o nosso modo de viver, o jeito como nós educamos nossos filhos e nossas filhas, como enxergamos o mundo, como nos relacionamos com a nossa espiritualidade. Disponível em: <http://videos.yvyrupa.org.br/nhandereko-nosso-modo-de-viver/>. Acesso em: 12 nov. 2019.

³⁷ Filosofia presente nos diversos povos da nação Zulu, no Sul da África, especialmente na África do Sul, foi um dos movimentos inspiradores de Nelson Mandela, em sua luta contra o apartheid. O *Ubuntu* é definido como “uma maneira afroperspectivista de resistência e configuração dos valores humanos em prol de uma comunidade que seja capaz de compartilhar a existência [...] uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica” (NOGUERA, 2011, p. 147).

depende da *Pacha Mama*, inexistente a separação entre homem e natureza, tão comum ao liberalismo-individualista Moderno eurocêntrico.

Nesse sentido, pensar em Bem Viver é pensar em viver bem, viver em harmonia com o outro e, principalmente, viver em estreita ligação com a natureza. Isso porque, o homem só existe na natureza e não sobre ela. Daí que os autores que se debruçam a analisar a América Latina demonstram a necessidade da construção de teorias locais sobre a realidade latino-americana. O que não significa negar o legado filosófico europeu, mas, sim, construir uma filosofia, uma política e um direito que sejam, primeiramente, vinculados com a situação do aqui e agora da América Latina.

As teorias sobre o Bem Viver são tentativas, justamente, de apresentar uma possibilidade, entre tantas outras possíveis – por isso se fala tanto em complexidade, que é a existência de mais possibilidades do que se pode realizar (LUHMANN, 1983, p. 45) –, de alternativa, ecologicamente equilibrada, ao culto do desenvolvimento (desenvolvimentismo), visto como modelo único de “salvação” da América Latina.

O desenvolvimento, sempre no viés econômico, é visualizado como caminho para demover a América Latina do seu estado de atraso tecnológico, social, político em relação aos países considerados desenvolvidos. Ou seja, é preciso desenvolver o continente latino-americano a qualquer custo, e o único jeito de conseguir essa façanha é repetir e emular aqui o modo europeu/estadunidense de acumulação de capital e livre-mercado.

Os modelos constitucionais que serão analisados posteriormente – Equador e Bolívia – foram tentativas de institucionalizar o ideal do Bem Viver como política de Estado. Essa política passa por reforçar os espaços locais de tomada de decisão, por uma produção preocupada com a comunidade, pela (con)vivência comunitária e campesina, uma forma de se relacionar com o outro como um igual em potencialidades e não como um servo ou alguém que somente serve para que se tome vantagem. O projeto ameríndio de Bem Viver demanda, obrigatoriamente, que sejam revistas práticas atentatórias ao meio ambiente e, por consequência, atentatórias ao próximo, o que sobreleva com que as práticas individuais não sejam atentatórias aos próprio interlocutor, porque, ainda que todo indivíduo tenha sua particularidade, o homem existe para estar em sociedade, em comunidade, em última instância, a humanidade somente “venceu” e dominou o mundo por conta de sua capacidade de cooperação flexível em larga escala, o que nenhum outro animal consegue fazer.

Para implementar um modo de vida preocupado com o homem e com a natureza, sem relação com a exploração capitalista do próximo, há necessidade de implementar um ordenamento social que se funde tanto na vigência dos Direitos Humanos, mas também, nos

Direitos da Natureza – pensar a natureza como sujeito de direitos. “Apenas colocar o Bem Viver na Constituição não será o suficiente para superar um sistema que é, em essência, a civilização da desigualdade e da devastação” (ACOSTA, 2016, p. 25).

O Bem Viver, em sua essência, é um projeto em oposição ao conceito de bem-estar, comum ao pensamento eurocêntrico, e pregado pelos países vinculados a keynesianismo e ao Estado de Bem-Estar Social (o *Welfare State*). O modelo de bem-estar eurocêntrico, baseado na ideia de distribuição de renda e garantia de um mínimo existencial à população falhou como política pública, em razão das amarradas econômicas do capitalismo.

O que se viu, como regra, onde se aplicou – e ainda se aplica – um Estado de Bem-estar Social, como é o caso da maioria dos países latino-americanos, é o crescimento das desigualdades sociais e criação de uma massa de dependentes dos governos, que parecem mais preocupados em conseguir manter o maior número de pessoas com o mínimo possível.

Como se não bastasse o fato de a maioria dos seres humanos não terem alcançado o bem-estar material, estão sendo afetadas sua segurança, liberdade e identidade. Se durante a Idade Média a maioria da população estava estruturalmente marginalizada do progresso, hoje tampouco participa de seus supostos benefícios: está excluída ou recebe apenas algumas migalhas (ACOSTA, 2016, p. 35).

Porém, da mesma forma que o Bem Viver questiona o bem-estar eurocêntrico, ele se opõe ao *american way of life*, ou seja, conceito de Viver-Melhor do liberalismo de mercado. O viver-melhor supõe que o progresso é ilimitado e cria um espaço de competição entre todos, como se houvesse espaço perene para sem viver melhor e melhor. Porém, para que alguns possam viver melhor, milhões precisam viver mal, chegando, com isso, à contradição capitalista (MAMANI, 2010, p. 33).

Na visão do bem viver, a preocupação central não é acumular. Estar em permanente harmonia com todos nos convida a não consumir mais do que o ecossistema pode suportar, a evitar a produção de resíduos que não podemos absorver com segurança. E nos incita a reutilizar e reciclar todo que tenhamos usado. Nesta época de busca de novos caminhos para a humanidade, a ideia do bem viver tem muito para nos ensinar (MAMANI, 2010, p. 33)³⁸.

³⁸ Traduziu-se, no original: En la visión del vivir bien, la preocupación central no es acumular. El estar en permanente armonía con todo nos invita a no consumir más de lo que el ecosistema puede soportar, a evitar la producción de residuos que no podemos absorber con seguridad. Y nos incita a reutilizar y reciclar todo lo que hemos usado. En esta época de búsqueda de nuevos caminos para la humanidad, la idea del buen vivir tiene mucho que enseñarnos.

A noção de bem viver aponta para uma ética sobre o que é suficiente para a comunidade e não apenas para o indivíduo. Nesse sentido, pensar o bem viver é superar o liberal-individualismo moderno e descolonizar o pensamento latino-americano.

O bem viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano, imerso na grande comunidade terrena, que inclui, além do ser humano, ar, água, solos, montanhas, árvores e animais; é estar em profunda comunhão com a Mãe-Terra, com as energias do Universo e com (BOFF, 2009, p. 01)³⁹.

É preciso deixar o viés de eterna competição entre os indivíduos, que o capitalismo de mercado impõe como regra, e construir pontes de coesão e equilíbrio a partir da comunidade. “Bem viver significa complementar-nos e não competir, compartilhar e não nos aproveitarmos do vizinho, viver em harmonia entre as pessoas e a natureza”⁴⁰. Isso significa dizer, que sob o ideário do bem viver, a comunidade é mais importante do que a pessoa individual (CÉSPEDES, 2011, p. 01).

Superar o individualismo é superar o modelo de desenvolvimento pelo desenvolvimento, em outras palavras, superar a crença do mercado como único locus democrático, em que há igualdade de forças entre todos os sujeitos, desde que observados de forma individual. É preciso desligar-se da figura do ser humano como senhor da natureza, para, ao contrário, religar a humanidade com a *Pachamama*.

Nas palavras do ex-Ministro das Relações Internacionais boliviano e Secretário-geral da ALBA – Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América, David Choquehuanca:

Bem Viver é recuperar a vivência de nossos povos, recuperar a Cultura da Vida e recuperar nossa vida em completa harmonia e respeito mútuo com a mãe natureza, com a Mãe-Terra, onde tudo é vida, onde todos somos *uywas*, criados da natureza e do cosmos, onde todos somos parte da natureza e não há nada separada, onde o vento, as estrelas, as plantas, a pedra, o orvalho, as colinas, as aves, o puma são nossos irmãos, onde a terra é vida em si mesma e lar de todos os seres vivos (CÉSPEDES, 2011, p. 4)⁴¹.

³⁹ Traduziu-se, no original: El ‘buen vivir’ supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo, y con Dios.

⁴⁰ Traduziu-se, no original: Vivir Bien significa complementarnos y no competir, compartir y no aprovecharnos del vecino, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza.

⁴¹ Traduziu-se, no original: Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos.

O projeto do Bem Viver é um projeto ecocêntrico, ou seja, retira o homem – o indivíduo – do centro da sociabilidade, desfazendo o antropocentrismo iluminista, e deposita a Natureza – a Mãe-Terra (*Pachamama*, em espanhol) como centralidade social. Com isso, não se garante, somente, um meio-ambiente ecologicamente equilibrado, mas a continuidade da vida humana. Em última escala, toda tentativa de garantir direitos da natureza, busca garantir, também, os direitos humanos.

O que o Bem Viver propõe é a descoberta para alguns, e retomada, para outros, da intrínseca relação entre homem e natureza, ao contrário da situação de subjugação da natureza, própria da Modernidade. “Tal descoberta implica, necessariamente, que a vida humana na Terra não pode ser defendida sem defender, ao mesmo tempo, no mesmo movimento, as condições da própria vida nesta Terra”⁴² (QUIJANO, 2012, p. 53).

A despeito de parecer ser um movimento desconexo, fruto de inúmeras cosmovisões indígenas sem contato entre si, como já demonstrado, é possível traçar algumas características sobre o conceito ameríndio de Bem Viver. Nas palavras do filósofo suíço Josef Estermann, os aspectos essenciais da noção de Bem Viver são os seguintes:

Descreve um processo contínuo e não um estado que se alcançará um dia;
 O conceito de “vida”, no contexto andino, inclui o todo e supera em muito o puramente biológico;
 O Bem Viver está baseado na razão fundamental das categorias da sabedoria e filosofia andinas;
 Qualquer “melhora” ou “deterioração” de uma situação, de um ser vivo, de uma transação, de qualquer ato ou qualidade de vida tem consequências para os aspectos correspondentes de outras entidades e “lugares”;
 Bem Viver não é antropocêntrico ou androcêntrico, mas, como um todo, inclui o que se considera fora da natureza humana;
 O Bem Viver dos Andes é baseado no ideal de equilíbrio cósmico ou harmonia universal;
 Bem Viver, no sentido andino, não implica uma relação comparativa ou superlativa;
 Bem Viver não é o resultado da ideologia do progresso ou do crescimento econômico;
 O Bem Viver andino atinge as dimensões cósmica, ecológica, religiosa, espiritual, social, econômica e política⁴³ (2013, p. 11).

⁴² Traduziu-se, no original: Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra.

⁴³ Traduziu-se, no original: Describe un proceso continuo y no un estado que se alcanzará plenamente algún día; El concepto de ‘vida’ en el contexto andino incluye todo y supera con creces lo puramente biológico; El “vivir bien” está basado en la razón fundamental de las categorías de la sabiduría y de filosofía andinas; Cualquier cambio en cuanto “mejora” o “deterioro” de una situación, de un ser vivo, de una transacción, de cualquier acto o de la calidad de vida tiene consecuencias para los aspectos correspondientes de otros entes y “lugares”; El “vivir bien” no es ni antropocéntrico, ni androcéntrico, sino que en su conjunto incluye aquello que se ha considerado fuera de la naturaleza humana; El “vivir bien” de los Andes se basa en el ideal del equilibrio cósmico o de la armonía universal; “Vivir bien” en el sentido andino no implica una relación de comparativo o superlativo; “vivir bien” no es el resultado de la ideología del progreso y el crecimiento económico; “vivir bien” andino alcanza dimensiones cósmicas, ecológicas religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas.

Falar em Bem Viver não permite a simples retórica, demanda, obrigatoriamente, o plano prático, revolucionário, de quebra com o caminho único que a ideologia do progresso e do desenvolvimento econômico impõe. Os povos originários da América Latina não visualizam a acumulação do capital como objetivo da humanidade enquanto espécie. No modo de ser-no-mundo ameríndio, a preocupação maior é com a comunidade mantém o papel que outrora detinha na sociabilidade moderna, mas que foi substituída, aos poucos, pelo conceito de rede.

A relação com o outro, com o próximo deve ser de estreiteza, assim como a relação com a natureza é essencial para a existência do indivíduo. Sobre isso, significa dizer que o Bem Viver, como ecosofia (filosofia ecológica), trata de reocupar o imaginário humano com a figura – ontológica, sociológica e economicamente falando – da natureza (a Mãe-Terra). A Terra – “como sistema vivente – nos *excede*, nos *precede* e nos *contém* absolutamente [...] o humano não pode ser separado da Natureza: não pode ser pensado ou concebido como algo *exterior*, *alheio ou contraposto* à Natureza” (ARÁOZ, 2016, p. 466).

Sendo um movimento que não subsiste somente no plano teórico, o Bem Viver demanda atuação no âmbito prático. Eduardo Gudynas esquematizou três planos para abordar a construção desse conceito de Bem Viver. O plano das ideias, o plano dos discursos e o plano das práticas.

No primeiro, há questionamentos radicais sobre a base conceitual do desenvolvimento, especialmente seu apego à ideologia do progresso. O segundo plano se refere aos discursos e as legitimações dessas ideias. O Bem Viver se aparta dos discursos que celebram o crescimento econômico ou o consumo material como indicadores de bem-estar, nem elogia a obsessão pela lucratividade ou pelo consumo. No terceiro campo se encontram as ações concretas, tais como projetos políticos de mudança, os planos governamentais, os marcos normativos e formas de desenvolver alternativas ao desenvolvimento convencional (GUDYNAS, 2014, p. 2)⁴⁴.

Fica claro, portanto, que “o Bem Viver, em sua formulação básica, enfatiza a relação harmônica e integral entre os seres humanos e a natureza” (LEÓN T, 2010, p. 108). O que afasta seres humanos e natureza, para os autores (economistas, sociólogos, políticos, antropólogos, historiadores e juristas) do Bem Viver, é a exploração desenfreada dos recursos naturais, com as práticas (neo)extrativistas, institucionalizadas como políticas públicas em busca do desenvolvimento proposto pelo Consenso de Washington.

⁴⁴ Traduziu-se, no original: En el primero se encuentran los cuestionamientos radicales a las bases conceptuales del desarrollo, especialmente su apego a la ideología del progreso. Un segundo plano se refiere a los discursos y las legitimaciones de esas ideas. El Buen Vivir se aparta de los discursos que celebran el crecimiento económico o el consumo material como indicadores de bienestar, ni alaba la obsesión con la rentabilidad o el consumo. En el tercer campo se encuentran las acciones concretas, tales como pueden ser proyectos políticos de cambio, los planes gubernamentales, los marcos normativos y las formas de elaboración de alternativas al desarrollo convencional.

A natureza deve ser desmercantilizada e, assim, os humanos devem se reencontrar com sua *Pacha Mama*. Nas palavras de Alberto Acosta, “a economia deve submeter-se à ecologia, pois a Natureza estabelece os limites e alcances da sustentabilidade e a capacidade de renovação que possuem os sistemas” (2016, p. 121). De forma bastante resumida, destruir a natureza é destruir a própria economia, já que não há nada fora da Natureza.

Daí decorre a teoria sustentada, principalmente, por Acosta, mas também por Eduardo Gudynas, Anibal Quijano, Leonardo Boff, de que o Bem Viver, ou melhor dizendo, as práticas do Bem Viver ameríndio, se empregadas como um projeto global, se apresentam como alternativa ao desenvolvimento econômico infinito, já que este apresenta limites, os quais ficam cada vez mais claros, visto que o capitalismo vive de crises constantes.

Essa alternativa ao desenvolvimento e ao crescimento econômico como única alternativa de política possível, que o Bem Viver pode apresentar, é proposta a partir da cosmovisão indígena latino-americana, não como uma volta ao passado, por uma desindustrialização ou negação das tecnologias. “O *suma qamaña* não seria uma volta ao passado, mas a construção de um futuro que é diferente do que determina o desenvolvimento tradicional” (GUDYNAS, 2014, p. 6)⁴⁵.

Pensar o Bem Viver passa por uma retomada do sentimento de comunidade e, o principal ponto, pela natureza como principal sujeito de direitos.

Se queremos que a capacidade de absorção e resiliência da Terra não entre em colapso, devemos deixar de enxergar os recursos naturais como uma condição para o crescimento econômico ou como simples objeto das políticas de desenvolvimento. E, certamente, devemos aceitar que o ser humano se realiza em comunidade, com e em função de outros seres humanos, como parte integrante da Natureza, assumindo que os seres humanos somos Natureza, sem pretender dominá-la (ACOSTA, 2016, p. 104).

A humanidade faz parte da Natureza, e essa natureza possui limites biofísicos, portanto, acreditar no crescimento econômico infinito e no desenvolvimento sem limites é um devaneio, já que a economia possui limitações, quais sejam, aquelas impostas pela própria natureza. É preciso pensar fora das barreiras impostas pela ideologia do desenvolvimento, para construir o Bem Viver é preciso se despir de qualquer anseio ou tara pelo desenvolvimentismo e pelo progresso tradicional.

Novamente, quando se fala em remover qualquer tara pelo desenvolvimentismo, não importa falar em algum tipo de guinada para o passado, em um negacionismo tecnológico, nada

⁴⁵ Traduziu-se, no original: El *suma qamaña* no serían un regreso al pasado sino la construcción de un futuro que es distinto al que determina el desarrollo convencional.

disso. Ainda que o Bem Viver seja um ideal construído a partir de conhecimentos e práticas históricas dos ameríndios, é necessário deixar os preconceitos de lado e entender que os indígenas não são pré-modernos ou atrasados, reconhecendo ser possível, com as devidas acomodações, aplicar suas práticas comunitárias locais em nível global, além de representarem uma alternativa viável ao culto do desenvolvimento. “O Bem Viver supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos” (ACOSTA, 2016, p. 24).

Segundo Alberto Acosta, a proposta do Bem Viver pode se colocar, a despeito dos inúmeros empecilhos possíveis, já que demandaria uma ressignificação dos espaços públicos e, também, da ação dos indivíduos dentro do espaço público. Esse tipo de demanda coloca um grau de utopia na implementação do Bem Viver como política, porém, é a partir das utopias que se implementam ações práticas. “Sempre é bom ter a visão utópica do futuro; ou seja, onde se quer chegar [...] cumpre o papel de horizonte. A tarefa é, então, construir uma visão utópica do futuro” (FERNÁNDEZ; PARDO; SALAMANCA, 2014, p. 108)⁴⁶.

Urge a necessidade de construir pensamentos alternativos para a política, a economia, o direito, assim, permitindo alternativas à institucionalidade estatal moderna. Como dito acima, o Bem Viver passa por repensar as ideias, os discursos e as práticas, porém, ainda que não seja um caminho metodologicamente hermético, o âmbito prático pressupõe ideias e discursos sofisticados, já que servirão de base para implementação real de um ideário.

O conceito de Bem Viver agrupa diversas manifestações, que guardam em comum o questionamento sobre o desenvolvimento contemporâneo e buscam apresentar mudanças possíveis e substanciais ao modelo de acumulação capitalista, buscando uma outra relação entre indivíduos e natureza, caminhando sob a égide dessa utopia possível.

O Bem Viver deve ser reconhecido como um conceito plural, onde alguns defendem o *sumak kawsay* e outros se identificam como biosocialista, por exemplo, e que se encontram tanto na crítica ao desenvolvimento atual, quanto na defesa de outra ética, no compromisso com certos atores sociais e a na busca de uma transformação que tem horizontes utópicos (GUDYNAS, 2014, p. 9)⁴⁷.

A América Latina, apesar da independência política, segue com uma forte influência colonizadora, relacionada sobretudo ao modelo econômico europeu e estadunidense. Esse modelo divide os países do mundo entre os desenvolvidos e os em desenvolvimento, ou seja,

⁴⁶ Traduziu-se, no original: Siempre es bueno tener la visión utópica del futuro; es decir, a dónde se quiere llegar [...] cumple el papel de horizonte. La tarea es, entonces, diseñar, construir una visión utópica de futuro.

⁴⁷ Traduziu-se, no original: El Buen Vivir debe ser reconocido como un concepto plural, donde por ejemplo algunos defienden el *sumak kawsay* y otros se identifican como biosocialistas, y que se encuentran tanto en la crítica del desarrollo actual como en la defensa de otra ética, en el compromiso con ciertos actores sociales y en la prosecución de una transformación que tiene horizontes utópicos.

os membros do segundo grupo almejam o status dos primeiros, e, para atingir esse status, aplicam a cartilha que lhes é imposta pelos economistas e políticos vinculados ao desenvolvimentismo.

Seja pelo lado do (neo)liberalismo, com o chamado Consenso de Washington e as regras do Fundo Monetário Internacional, seja pelo lado da planificação econômica e a teoria de Keynes, direita e esquerda têm trilhado o mesmo caminho, apresentando maneiras diferentes de desenvolvimento, sempre atrelado ao crescimento econômico.

“Ao longo das últimas três décadas, quase todos os países considerados não desenvolvidos têm tentado seguir esse caminho. Quantos conseguiram? Muito poucos, e isso se aceitarmos que o que conseguiram é realmente ‘desenvolvimento’” (ACOSTA, 2016, p. 48).

O Bem Viver se opõe ao capitalismo e se opõe ao socialismo real, se coloca como uma alternativa à disputa cega entre neoliberalismo e neokeynesianismo, portanto, o que se pretende é um “Estado facilitador com o objetivo de maximizar as capacidades da sociedade civil para criar valor social e para atuar como um sócio igual na formação e aplicação de políticas públicas para o bem comum” (DILGER; LANG; PEREIRA FILHO, 2016, p. 41).

O grande salto epistemológico do conceito de Bem Viver é sua desconexão com propostas vinculadas somente com o antropocêntrico, preocupando-se, portanto, com a relação ética e de proximidade com a natureza, tão comum às práticas indígenas, o que, todavia, não transforma as mesmas em antiquadas, somente em diferentes.

René Ramírez Gallegos, economista equatoriano, que atuou como Secretário de Educação Superior, Ciência e Tecnologia e Inovação do Governo Equatoriano, entre 2011 e 2017, citado por Eduardo Gudynas, define o Bem Viver como um “bio-igualitarismo republicano”:

Explicamos, resumidamente, sua ideia: é “bio” por reconhecer os direitos da Natureza, é “social-igualitário” porque defende as gerações futuras, amplia a democracia (por exemplo com a plurinacionalidade e a justiça socioeconômica), e é “republicano” por se apoiar em uma institucionalidade, requerendo tanto o concurso do Estado como também a responsabilidade dos cidadãos (GUDYNAS, 2014, p. 7)⁴⁸.

Como já mencionado, há uma série de correntes (indigenismo, na América Latina, decrescimento, na Europa; Ubuntu, na África; o movimento pelos comuns e a produção

⁴⁸ Traduziu-se, no original: Explicamos resumidamente su idea: es “bio” por reconocer los derechos de la Naturaleza, es “social-igualitario” porque defiende las generaciones futuras, amplía la democracia (por ejemplo con la plurinacionalidad y la justicia socio-económica), y es “republicano” por apoyarse en una institucionalidad, requiriendo tanto el concurso del Estado como también la responsabilidad de los ciudadanos.

colaborativa) que compartilham vários princípios, os quais podem ser colocados como parte do Bem Viver:

a colaboração em vez da concorrência que o capitalismo promove; a valorização da convivencialidade; a importância da autonomia, da autogestão e dos processos construídos localmente a partir de baixo; o respeito à diversidade e o valor central da deliberação; a democratização da economia e da tecnologia; a transformação da propriedade privada em propriedade social (que não é o mesmo que propriedade estatal) ou em comuns; a soberania alimentar; a solidariedade e a reciprocidade (DILGER; LANG; PEREIRA FILHO, 2016,p. 34).

O Bem Viver, portanto, como projeto global, busca ser um espaço propositivo de sobre como superar as desigualdades, a alienação humana, o consumocentrismo, a dominação do capital sobre a natureza e a exploração do homem pelo homem. Essas discussões não se subsumem à realidade latino-americana ou andina, mas dizem respeito ao planeta como um todo, já que a dicotomia “desenvolvidos x em desenvolvimento” atinge África, Ásia e, mesmo, o Leste Europeu.

Fica claro que essa dualidade entre “países ricos x países pobres” ou “países avançados x países atrasados” não faz sentido, já que o ideário do desenvolvimento, e a tentativa de reedição global dos modos de vida dos países considerados centrais, é irrepetível, pois extrapola todos os limites biofísicos impostos à economia. Porém, no afã de mascarar essa busca incessante pelo crescimento econômico, Alberto Acosta indica que foram inventados “sobrenomes ao desenvolvimento”, tentando diferenciar e identificar tipos diferentes de desenvolvimento, afastando o que incomoda: fala-se, então, em desenvolvimento econômico, desenvolvimento social, desenvolvimento local, desenvolvimento global, desenvolvimento rural, desenvolvimento sustentável, ecodesenvolvimento, etnodesenvolvimento, desenvolvimento humano. Porém, todos seguem a trilha desenvolvimentista.

As raízes do Bem Viver são comunitárias, vinculadas à cosmovisão indígena não-ocidental, portanto, rompe com o capitalismo e com os socialismos reais, ambos assentados em uma lógica antropocêntrica. É, assim, como alternativa ao desenvolvimentismo, uma proposta civilizatória que reconfigura um horizonte de superação do capitalismo, sem que isso signifique voltar ao passado. O Bem Viver deve ser compreendido como uma oportunidade de construir outra sociedade, sustentada na convivência cidadã em diversidade e harmonia com a Natureza, alicerçada nos conhecimentos dos diversos povos culturais no mundo (ACOSTA, 2016, p. 76).

O ponto basilar do Bem Viver como proposta global de alternativa ao crescimento econômico ilimitado como desenvolvimento está na reconfiguração da relação dos indivíduos com o território, ou seja, com a (Mãe)Terra, com a natureza em si. Isso assenta na necessidade

de compreender que a lógica de dominação da natureza, presente nos modelos de acumulação capitalistas, não é sustentável, tampouco repetível em nível global, sobrelevando à crise atual, que tem reflexos econômicos, políticos, sociais e, principalmente, ambientais, já que política, econômica, direito, a sociedade em si, só existem na natureza.

Desenvolvimento sustentável, desenvolvimento harmônico, desenvolvimento endógeno, todas essas variáveis progressistas, oferecidas como alternativas, seguem sendo construídas e pensadas nos parâmetros do desenvolvimentismo e seguindo a dialética de “países desenvolvidos/países em desenvolvimento”, o que significa que segue se falando em “viver melhor” e não em Bem Viver. Essa sistemática desenvolvimentista, baseada na acumulação capitalista e no consumismo exacerbado acaba por ameaçar a natureza e a subsistência do planeta como um todo.

Falar em Bem Viver passa por (re)imaginar a industrialização ilimitada, sob os auspícios de solucionar as mudanças climáticas que já chegam a um patamar de crise global. Isso passa por restaurar a figura da Mãe-Terra, considerando a natureza tão (ou mais) importante que os indivíduos.

Nesse contexto, instamos os países industrializados a reduzir a alavanca para o futuro, substituir os atuais modelos de energia e desenvolvimento e o crescimento econômico ilimitado, limitar o consumo irresponsável, o desperdício de recursos naturais e a geração de lixo que polui o planeta e danifica a Mãe-Terra (CÉSPEDES, 2011, p. 6)⁴⁹.

Na esteira da crítica do desenvolvimento, Eduardo Gudynas ressaltar que se trata de um conceito já em crise, com claras implicações coloniais, sendo uma expressão da Modernidade. O Bem Viver é uma via possível para superar essas limitações, pois, “questiona duramente a ênfase convencional em entender o bem-estar somente com aumento econômico e propriedade material, ou que somente se pode resolver tudo pelo mercado” (2014, p. 2)⁵⁰.

O alicerce do conceito de desenvolvimento possui gritantes bases antropocêntricas, fortemente utilitaristas, onde tudo é, mais ou menos, valorizado a partir de sua utilidade para os humanos. Portanto, antes de se apostar em desenvolvimentos alternativos (como cita Gudynas) – ou colocar sobrenomes no desenvolvimento, nas palavras de Acosta –, seria mais profícuo propor alternativas fora do desenvolvimento, edificar sólidas críticas ao mesmo, o que levaria ao questionamento das próprias ideias centrais da Modernidade, com vezes à sua superação.

⁴⁹ Traduziu-se, no original: En este marco, instamos a los países industrializados bajar la palanca para el futuro, sustituir los actuales modelos energéticos y de desarrollo e ilimitado crecimiento económico, limitar el consumo irresponsable, el derroche de recursos naturales y la generación de basura que contamina y daña a la Madre Tierra.

⁵⁰ Traduziu-se, no original: Se cuestiona duramente el énfasis convencional de entender el bienestar únicamente como un asunto de ingresos económicos o posesión material, o que sólo se puede resolver en el mercado.

A América Latina precisa se livrar das amarras neo-extrativistas e neocoloniais, vinculadas ao desenvolvimentismo e à ideologia do progresso perene e do crescimento econômico ilimitado, que leva à apropriação da Natureza pelo homem e sua mediação com bases puramente materiais.

Bem viver defende que se assegure “qualidade de vida”, em um sentido ampliado que transcende a dimensão material, individual e antropocêntrica em benefício de um certo bem-estar espiritual e comunitário que se estende a toda Natureza [...] Bem viver é orientado a transcender o dualismo que separa sociedade e Natureza, e também a romper com a concepção de uma história linear, segundo a qual nossos países devem repetir os estilos e a cultura das nações industrializadas (GUDYNAS, 2016, p. 182).

Mais do que um novo predicado que qualifique o desenvolvimento, o Bem Viver é uma abertura cognitiva da sociedade para o seu futuro. É mais do que a superação de um paradigma enraizado no tecido social, como é o desenvolvimento e a ideologia do crescimento econômico, mas uma oportunidade de imaginar novas formas de sociabilidade, que ultrapassem o individualismo-liberal da Modernidade e retome a comunidade, mas não como uma volta ao passado e a negação dos avanços tecnológicos, mas, sim, como modo de reforçar que os usos dessas tecnologias sejam alcançados e garantidos a todos. O Bem Viver não é vinculado à necessidade de produzir mais alimentos, mas à obrigatoriedade de que a produção atual seja distribuída de forma equitativa, proporcionando que todos tenham acesso, por exemplo.

O Bem Viver é, sobretudo, um horizonte de sentido, um indicativo de que é possível transitar para outros modos de vida e formas civilizatórias que nos permitam sair da armadilha da modernidade e do desenvolvimento hegemônico, expressados, em sua forma mais radical, no capitalismo, embora não unicamente (IBAÑEZ, 2016, p. 321).

O Bem Viver tem vínculos profundos com o indigenismo e a cosmovisão dos povos originários latino-americanos, porém, ultrapassa a barreira de um mero misticismo fugaz, não se compartimenta em um discurso anti-tecnológico ou em uma alegoria sobre tempos imemoriais. Em realidade, o Bem Viver é uma oportunidade para imaginar outros mundos, desde a relação entre indivíduos, até o Direito, porém, todos esses novos mundos passam pela religação do homem com a *Pachamama*.

Segundo Alberto Acosta (2016, p. 163/164), a implementação do Bem Viver demanda meditar sobre outra sociedade, outras práticas de convivência – bons conviveres –, sobre outra economia, firmada em alguns princípios fundacionais desta proposta pós-desenvolvimentista, “como a solidariedade e a sustentabilidade, além da reciprocidade, complementaridade, a responsabilidade, a integralidade, a suficiência, a diversidade cultural e a identidade, as

equidades e a democracia”. Acosta é enfático e propositivo, como lhe é de costume, “queremos outra economia para outra civilização” (ACOSTA, 2016, p. 232).

Isso significa que a sociedade do Bem Viver não é a sociedade contemporânea, em suma, não é possível aplicar uma ontologia como o Bem Viver na sociedade que temos, é preciso um salto revolucionário que transcenda os Andes, a América Latina, o Ocidente e atinja a (Mãe)Terra.

O Bem Viver nos desafia a repensar nossas maneiras de nos relacionar entre seres humanos e com a Natureza, de forma a favorecer uma vida que flua para todos e para todas, não somente para os seres humanos, mas também para outras formas de vida, com base em uma noção de redistribuição orientada à igualdade, equidade ou harmonia entre os diferentes (IBAÑEZ, 2016, p. 321).

Porém, para que esse projeto alcance um âmbito global, é preciso que o mesmo comece a ser aplicado em um espaço local, como forma de demonstração de sua capacidade renovador e vanguardista. Essa atuação local demanda uma atuação do Estado, não como imposição do Bem Viver, já que essa prática questiona toda forma de autoritarismo, mas como reforço da pluralidade presente na *Abya Yala*.

Pelos estados latino-americanos passa a demanda de empenhar-se na salvaguarda da possibilidade de afirmação de toda identidade plural presente em seu território, sem que haja uma normalização de apenas uma ou poucos padrões identitários, o que colocaria todos os demais na marginalidade – na anormalidade.

Necessário, portanto, que as políticas públicas se voltem ao reforço das diferenças, não como forma de afastar os indivíduos, mas como meio de empoderar as comunidades plurais. É preciso reconhecer que o modelo do Estado-nação, fruto da Modernidade, já não se sustenta, isso porque esse paradigma determina uma unidade castradora das diferenças, que, ao invés de aproximar os sujeitos, marginaliza todo aquele que não se encaixa no padrão estabelecido como regra.

O Bem Viver, ao contrário, busca superar essas noções vinculadas ao antropocentrismo, partindo em direção à visões sociobiocêntricas, com todas as consequências políticas, econômicas e sociais desse processo, onde toda e qualquer cultura tem espaço e respeito sob esse ideário, já que a principal orientação reunir homem e natureza, de forma sustentável e pós-extrativista, independente de nacionalidade e cultura (ACOSTA, 2016, p. 156).

O próximo item, justamente, assenta a discussão em qual o papel do Estado, não mais centralizador, no reforço das diferenças, não definindo uma identidade única oficial, mas,

principalmente, qual a atuação se espera do Estado em um âmbito onde ele cede o sentimento, ilusório, de pertencimento à comunidade, essa, sim, um espaço orgânico de identificação.

3.2 Identidade, pertencimento e a comunidade: qual a função do Estado?

Nação, tribo, cultura, etnia são termos usados para definir a identidade, o pertencimento, a identificação de um povo. A Modernidade tentou encerrar na figura do Estado todos esses sentimentos de pertença, no afã de construir uma relação de fidelidade entre os cidadãos e a entidade política estatal.

O que ficou claro no primeiro capítulo, e foi delineado, também, no item anterior, é que essa identificação do Estado com uma nacionalidade única se deu de forma artificial, o que levou à castração de toda e qualquer pluralidade, pois, aquele que não estivesse presente dentro do padrão do Estado, era considerado anormal e, portanto, contrário ao Direito – meio usado pelo Estado para dominação democrática da população.

A crise representativa do Estado é claramente sentida na contemporaneidade, é possível visualizar, ao menos há 30 anos, uma série de movimentos negando a necessidade do Estado, ou seja, existem entusiastas do fim do Estado ou, caso impossível o seu fim, de sua diminuição ao patamar mínimo.

Toda essa digressão foi realizada no primeiro capítulo do presente trabalho, onde foram apresentadas várias noções distintas de visualização do Estado e de qual o seu tamanho e reflexos na sociabilidade global. Porém, mais importante do que discutir o tamanho do Estado em fins fiscais e econômicos, é imperioso que se discuta qual a função deve ser exercida pelo Estado e, principalmente, como essa função estatal irá reverberar nos indivíduos – se será um reflexo de cima para baixo ou desde abaixo.

Esse é o objetivo específico do presente item se assenta no interesse em discutir o novo papel no Estado na América Latina, não mais como o Leviatã hobbesiano – em que pese ainda se vislumbre um Estado impositivo –, mas como Estado democrático e democratizante. Já que se propõe que o Estado seja democrático e democratizante, seria o Estado impositivo não-democrático ou antidemocrático? O que se quer dizer, ao afirmar a necessidade de um Estado democrático e democratizante, é que deve ser uma instituição que fomenta toda e qualquer manifestação plural, seja no âmbito cultural, social, político e jurídico.

Portanto, o que se precisa discutir, recentemente, não é o que é normal ao Estado, mas, ao contrário, como nada deve ser normalizado e fomentada a democratização social – quase como um pleonasma, o papel do Estado contemporâneo, especialmente dentro da América

Latina, é democratizar a democracia e, mais importante, cidadanizar a cidadania. Com isso, os movimentos sociais são reforçados e as propostas revolucionárias se dão *desde abajo* e não como uma imposição centralizadora única.

O movimento do Bem Viver reforça o papel da comunidade, do local, do nosso como centro emissor de sentidos, principalmente na formação da identidade e do pertencimento. Nesse sentido, o projeto global democratizante do Bem Viver oferece alguns momentos possíveis de reforma do *modus operandi* estatal, com o reconhecimento institucionalizado da pluralidade cultural presente no território da Abya Yala, da América Latina.

Esse reconhecimento não é suficiente em si mesmo, obviamente, e, talvez, nem fosse necessário para implementação das práticas culturais diversas, entretanto, ainda subsiste uma inevitável imposição simbólica de que o Estado está cedendo seus espaços para a comunidade, para as manifestações locais de pertencimento e identidade.

Portanto, a função do Estado contemporâneo na América Latina, que, ao mesmo tempo, se coloca como seu maior e principal desafio, é realinhar e realocar uma unidade na diferença. O que significa, então, promover a diversidade, a interculturalidade, o pluralismo, todavia, manter uma unicidade entre essas manifestações deslocalizadas, que se mantêm aglutinadas, exatamente, pelas diferenças. Eis o paradoxo.

Quando se fala em diversidade, em diferença, em pluralidade, a América Latina é uma arena profícua para esse tipo de discurso, já que são incontáveis o número de nacionalidades presentes no território latino-americano. Nacionalidades, porém, não no viés hermético da Modernidade e do Estado-nação, mas como fruto de uma história, costumes e práticas em comum. Como pensou Manuel Castells (2002, p. 69), nações são “comunidades culturais construídas nas mentes e memória coletiva das pessoas por meio de uma história e de projetos políticos compartilhados”.

Isso permite afirmar que nação é uma narração, ou seja, uma narrativa, um discurso cultural que permeia a práxis humana, a dizer, a vida prática cotidiana, todavia, influenciado por uma visão de mundo⁵¹ – cosmovisão – que afeta o direcionamento do indivíduo e sua maneira de pensar, ou seja, define sua identidade, pois, não há pensamento imune ao grupo. Em realidade, o pensamento individual é determinado pelo grupo, “o homem é produto do seu tempo e do grupo que está inserido” (LUNELLI, 2017, p. 60).

⁵¹ Na filosofia alemã foi cunhado o termo *weltanschauung* para definir a ideia de cosmovisão, ou seja, uma forma de ser-tal-no-mundo que precede o homem e o influencia, sem que esse note os efeitos dessa influência. É o que Karl Mannheim (1986) trabalhou como ideologia, a visão de mundo de determinado grupo ou estrato social, que leva em consideração sua historicidade e os fatores culturais determinantes para seu modo de pensar.

Na América Latina contemporânea, a nação está redescobrando seu espaço identitário, porém, não mais como um apêndice do Estado, mas como fonte de reconhecimento dos indivíduos, retomando um lugar de pertencimento a partir de centros locais, em resistência aos modelos globais de sentido.

Principalmente nos países andinos, cresce e toma força um movimento, há muito marginalizado, de vida comunitária, que projeta sua existência coligada com os demais, a partir de espaços locais próprios, negando a imposição da acumulação capitalista como possibilidade única de paradigma de felicidade.

Dentro dessas perspectivas comunitárias de sociabilidade anti-desenvolvimentista, pós-extrativista e descolonial está o projeto do Bem Viver. Como já visto no item anterior, se trata de uma tentativa de pensar o mundo fora do modelo do Bem-Estar europeu e do liberalismo-individualista Moderno, bem como do livre-mercado e do socialismo real. É um plano, nunca acabado, de remodelamento da sociabilidade, da identidade e do pertencimento humano, realocando homem e natureza em uma simbiose que, biologicamente falando, jamais deixou de existir, porém, do ponto de vista filosófico está adormecido. Assim, não se nega, por exemplo, a necessidade de uma economia, entretanto, renova-se o discurso econômico, partindo além da simples acumulação, vinculando-se ao plano comunitário complementar, onde o interesse deve ser a equidade com o vizinho, não sua exploração.

No Bem Viver, o ser humano não está acima das demais formas de vida, está no mesmo nível delas; portanto, na economia complementar os benefícios não se limitam à unidade e estrutura social humana, são uma função da unidade e estrutura da vida (além do humano). No Bem Viver, não existem as hierarquias, mas as responsabilidades complementares (MAMANI, 2010, p. 36)⁵².

A relação entre homem e natureza é mediada pela comunidade, que também se torna um referencial na relação entre os indivíduos. Não se trata de castrar as singularidades individuais, mas de reforçar a necessidade de realinhar as relações interpessoais, não mais com um interesse unicamente pessoal, mas com um pensamento de grupo, com o reconhecimento das igualdades residentes nas diferenças. O Bem Viver comunitário – melhor dizendo, os “bons conviveres” em comunidade – se torna uma maneira de estimular a individualidade, a partir do fortalecimento da comunidade e da conjunção com a natureza.

⁵² Traduziu-se, no original: En el vivir bien, el ser humano no está por encima de todas las formas de existencia, está al mismo nivel de ellas; por lo tanto, en la economía complementaria los beneficios no se circunscriben a la unidad y estructura social humana, están en función de la unidad y estructura de vida (es decir, más allá de lo humano). En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias.

Eu não me oponho à liberdade, o que propomos é que o indivíduo, vivendo em comunidade, buscando entre todos os benefícios comuns, acaba por conseguir melhores resultados para toda a coletividade. I para alcança-lo, indivíduos e comunidades têm que viver em harmonia com a Natureza (FERNÁNDEZ; PARDO; SALAMANCA, 2014, p. 108)⁵³.

Como já mencionado, é preciso pensar outra economia, para uma outra – e totalmente nova – civilização e, mais, para uma inédita sociabilidade, não mais vinculada ao hedonismo consumista e à acumulação capitalista, como a ideologia do desenvolvimento perene e do crescimento econômico infinito pregam, mas relacionada com um (con)viver complementar com o outro. A economia deve ser repensada, a partir do Bem Viver e da cosmovisão indígena. “Economia, desde a cosmovisão dos povos originários, e em particular desde a visão Aymara, é a forma como seres humanos e comunidades decidem relacionar-se com todas as formas de existência” (MAMANI, 2010, p. 36)⁵⁴.

Superar o desenvolvimento, como se houvesse uma linha ascendente da vida humana na Terra, gera a lógica acumulativa do capitalismo, o que se vê, por exemplo, no fenômeno da migração em massa do campo para as cidades, ou, de países “em desenvolvimento” na direção de países “desenvolvidos”, sempre em busca de um progresso calcado no “viver melhor”.

Muito dessa lógica do progresso como consumo hedonista e acumulação capitalista, tem a ver com o modelo de políticas adotadas pelos Estados. Como práticas extrativistas e o desenvolvimentismo, vinculadas ao crescimento econômico e o incremento do Produto Interno Bruto nacional, sendo um reflexo do grau de avanço e desenvolvimento de cada país, sem que isso reflita na melhora das condições de vida das populações, além de representar um risco à Natureza, com a destruição de espaços territoriais referenciais à identidade de povos originários, para fins extrativistas.

Essa é outra preocupação do Bem Viver como projeto, que é o de repensar os territórios dos Estados pela cosmovisão dos povos originários, dos vencidos, e não das políticas de crescimento econômico e extração/produção de *commodities*.

Para nossos povos, terra é o espaço natural da vida, é a fonte sagrada da vida e da sabedoria; e território integra todas as formas de existência da vida, em sua diversidade natural e espiritual. O território é um conceito que integra o histórico, o sagrado e a sabedoria da natureza em uma concepção comunitária. E como nossa

⁵³ Traduziu-se, no original: Yo no me opongo a la libertad, lo que proponemos es que el individuo, viviendo en comunidad, buscando entre todos beneficios comunes, termina por conseguir mejores resultados para toda la colectividad. Y para lograrlo, individuos y comunidades tienen que vivir en armonía con la naturaleza.

⁵⁴ Traduziu-se, no original: Economía desde la cosmovisión de los pueblos originarios, y en particular desde la visión aymara, es la forma en que seres humanos y comunidades deciden relacionarse con todas las formas de existencia.

tradição ancestral nos ensina, não é um recurso para exploração, é um espaço de vida recíproca e complementar (MAMANI, 2010, p. 51)⁵⁵.

Falar de terra ou de território, para os povos originários, significa falar de sua autodeterminação, de sua identidade, de como se colocam no mundo e, mais, de como se relacionam, entre si e com outras comunidades, em razão do espírito de complementariedade com os demais seres habitantes da Mãe-Terra (MAMANI, 2010, p. 51).

O desafio que se apresenta à implementação de alguma alternativa prática ao crescimento econômico como desenvolvimento – o Bem Viver ou qualquer outra forma de pensamento que se descole da simples acumulação capitalista – é coadunar individualismo com comunidade e, mais, realinhar a existência humana dentro da natureza e não sobre a mesma.

No primeiro prisma – individualismo e comunidade –, a liberdade individual não opera como o indivíduo egoísta, agindo de modo isolado, mas com esse indivíduo vivendo em comunidade, com seu pensamento construído a partir da coletividade, isso porque, não há liberdade sem igualdade e equidade. No segundo prisma – relação entre homem e natureza –, é necessário destituir o homem do centro das mediações – superar o antropocentrismo – e recolocar a natureza como principal espaço de emissão de sentidos – ecocentrismo. “A união da justiça social e do ecologismo supõe enxergar os seres humanos não como à parte, mas sim como parte integral do verdadeiro ambiente (SVAMPA, 2016, p. 151).

Nesse momento necessária revolução do pensamento econômico, político, jurídico e social, urge que o Estado assuma um papel de importante protagonismo, porém, não como um monólogo, em que somente sua voz será ouvida, mas como um dos atores capazes de promover esse giro paradigmático, que possibilite à humanidade enxergar seu papel como natureza, ou seja, cabe ao Estado fomentar a libertação humana, repensando a Terra.

Assim, a crucial questão da libertação humana exige hoje, mais do que nunca, nos limiares do século XXI, repensar a Terra. Repensar a Terra como questão vital-fundamental é repensá-la e redescobri-la como Mãe. E é também repensar-nos, os seres humanos, como ontologicamente filhos da Terra: seres terrestres, no sentido existencial de que não vivemos somente sobre a Terra e da Terra, mas que literalmente somos Terra. Precisamos, de modo urgente, voltar a saber-nos e, sobretudo, sentir-nos Terra (ARÃOZ, 2016, p. 467).

⁵⁵ Traduziu-se, no original: Para nuestros pueblos, tierra es el espacio natural de vida, es la fuente sagrada de la vida y la sabiduría; y territorio integra todas las formas de existencia de la vida, en su diversidad natural y espiritual. El territorio es un concepto que integra lo histórico, lo sagrado y la sabiduría de la naturaleza en una concepción de vida comunitaria. Y como nuestra tradición ancestral nos enseña, no es un recurso para explotar, es un espacio de vida recíproca y complementaria.

O que se observa, portanto, é que o Bem Viver, como alternativa possível à ideologia do desenvolvimento, opera tanto no plano prático, quanto no plano teórico, porém, opera também no plano metafísico, no limiar entre a formação do ser-no-mundo e o auto-reconhecimento do senso de identidade.

A cosmovisão indígena, encampada pelo Bem Viver, que reaproxima homem e natureza e ressignifica a *Pachamama*, pressupõe retornar ao pertencimento comunitário em detrimento à identidade isolada e individualista, sem que isso represente um retrocesso. Como coloca o ex-Ministro das Relações Internacionais da Bolívia, Fernando Mamani, “retomar a identidade não implica um retrocesso, significa recuperar a memória no presente, para projetar o futuro” (MAMANI, 2010, p. 15)⁵⁶.

Como já mencionado, o Bem Viver, como conhecimento dos povos originários, não deve ser visto como algum tipo de misticismo anti-tecnologia e uma pregação de retomada da vida pré-moderna, mas, sim, uma possibilidade de construir uma vida pós-moderna, ou, melhor ainda, uma vida que, a partir dos parâmetros da cosmovisão indígena, ofereça uma sociabilidade nova, sem as amarradas e os padrões constituídos desde o *cogito ergo sum* cartesiano.

O desafio está na ausência de regras pré-estabelecidas com clareza metodológica, já que o Bem Viver não é uma imposição estanque, mas um processo em constante (r)evolução, que se constitui, justamente, da pluralidade e da diversidade. Daí decorre o papel importante que a comunidade exerce, pois viver de forma comunitária não significa fechar-se em pequenos clãs, mas, ao contrário, procura estabelecer uma relação entre os indivíduos de forma equânime, bem como entre indivíduos e natureza. A vida comunitária não é vista somente como uma espécie possível de relação social, mas também como uma profunda relação de vida, vinculada pela cultura de todos serem interdependentes entre si e com a Mãe-Terra. “O paradigma da cultura da vida emerge da visão de que tudo está unido e integrado e que existe uma interdependência entre tudo e todos” (MAMANI, 2010, p. 19)⁵⁷.

A genealogia da América Latina não possui um mito fundacional comum para formação de uma comunidade única, há nações com relações fundacionais culturais, porém, a grande população latino-americana é um fruto da assimilação de diferentes culturas. Ademais, a edificação política dos Estados na América Latina não guarda nenhuma relação com as diferentes nacionalidades presentes no território, já que uma imposição dos colonizadores, o

⁵⁶ Traduziu-se, no original: El retornar a la Identidad no implica un retroceso, significa recuperar la memoria y la historia en el tiempo presente para proyectarnos hacia el futuro.

⁵⁷ Traduziu-se, no original: El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos.

que permite dizer que o povo não enxerga no Estado o seu pertencimento, assim sendo, em realidade “o Estado não é sentido como protetor dos interesses da população, o defensor das atividades dos particulares. Ele será, unicamente, monstro sem alma, o titular da violência” (FAORO, 2008, p. 193).

Dessa forma, a função do Estado no projeto do Bem Viver, é ser um amplificador de toda manifestação cultural identitária, atuando como centro de relacionamento entre as diferentes culturas, uma espécie de repositório da diversidade. Se durante toda a Modernidade, o Estado trabalhou para edificar uma unidade – na maioria das vezes, castradoras de todas as diferenças, atuando sob o mito da igualdade formal, sob o primado jurídico de que todos são iguais perante a lei – que o mantivesse como referencial para a população, porém, esse projeto político normaliza o que é permitido, sendo que tudo que está fora desse padrão é marginalizado e demanda ser inoculado e destruído. “O grande desafio, portanto, não é a construção de uma unidade política por meio da eliminação dos inimigos [...] mas sim o estabelecimento de unidade na diferença (TORRES, 2017, p. 140).

Não é à toa que o desenvolvimento como ideologia outorga ao crescimento econômico e à acumulação capitalista a receita para a felicidade individual. Isso acontece pela inversão da necessidade de um ideal comum (e comunitário) como referencial de pertença, focando em uma ideia global de multidão, em que o consumo é o modelo de cidadania. E essa multidão não tem referência relacional alguma entre si, é como se todos estivessem solitários em uma multidão de pessoas solitárias, e a única ligação possível se dá no consumir.

Josef Estermann (2013, p. 2), usando o imperativo cartesiano, aduz que “o *cogito ergo sum* torna-se irremediavelmente o *conquiro ergo sum* [conquisto, logo sou] e, hoje em dia, no *consumo ergo sum*”⁵⁸. Disso decorre muito do inchaço populacional de grandes centros urbanos, que giram ao redor de espaços ainda maiores de hiperconsumo, em que o cidadão é substituído pelo consumidor ou, ainda, onde a cidadania se exerce pelo ato de consumir.

As cidades abandonam o cidadão e se concentram no consumidor e na consumidora. Aceleraram-se os modos de vida relacionados à cultura do descartável, do efêmero. A noção de comunicação se desloca da ideia de espaço de compartilhamento para a aceleração do deslocamento de maneira a facilitar os consumos e o efêmero, que já não comunica, e sim consome (IBÁÑEZ, 2016, p. 310).

Há um processo globalizante, puxado pelo capitalismo, responsável por comprimir as distâncias, colocando a sociabilidade em um plano onde local e global estão em uma mesma

⁵⁸ Traduziu-se, no original: El cogito ergo sum se vuelve irremediabilmente conquiro ergo sum, y en nuestros días consumo ergo sum.

ordem. Para Milton Santos (2010, p. 12), “a globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista [e] resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global”. Nesse plano, onde o consumir tem mais força sobre a identidade do que a cidadania local, o desafio para implementação de um projeto como o Bem Viver demanda esforços do Estado, que não pode encampar a figura do mercado, mas, ao contrário, deve pregar o reforço da comunidade, não como fechamento cognitivo, mas como reforço estrutural necessário para manutenção da possibilidade de vida ecologicamente equilibrada. A natureza não suporta o atual estágio de consumo e descarte de bens e serviços⁵⁹.

A difusão do consumo, tanto como ato real ou como sonho (objetivo a ser alcançado), contribuiu para um efeito de “supermercado global”, que leva a uma “homogeneização cultural” das identidades, enfraquecendo qualquer sentimento de pertencimento local.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicos (HALL, 2006, p. 75).

Há uma retirada do sujeito do local – do nacional – e sua difusão para o global. É comum a relação entre referências culturais muito particulares e ações de cunho globalista, com essa multiplicidade de vetores formando a identidade do sujeito, que não se reconhece mais no âmbito próprio regional. A ausência de distâncias para o capital, transforma o cidadão em consumidor, homogeneizando-o culturalmente, a partir da lógica global de acumulação capitalista. A identidade, habitada pelo consumo, degrada a existência humana, mas, como efeito dúplice, degrada, também, a natureza, pois a necessidade de consumir, mais e mais, impõe uma produção maior, que se baseia em extrair mais recursos naturais.

O sujeito, como *avatar* do consumidor, tem sua identidade afastada das estruturas de pertencimento usuais – família, religião, nação ou, em último caso, no Estado – e passa a seguir um padrão global pasteurizado, que realinha o papel de atuação do sujeito na sociedade, que é, agora, medida em bytes e se comunica pelo código binário da informática.

⁵⁹ À título de informação, em pesquisa feita pela Universidade de Standford/EUA, entre 2005 e 2010, publicada pelo The New York Times, em 2010, portanto, já defasada, somente os datacenters pelo mundo (grandes bancos de dados digitais) consumiram cerca de 1,5% da eletricidade produzida, só o Google, por exemplo, consumiu 0,01% de toda demanda energética global. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/mundo/google-consome-0-01-da-energia-gerada-no-mundo/>. Acesso em: 25 nov. 2019. Em 2017, o nível de consumo dos datacenters já estava em 2% de toda energia produzida no mundo, com estimativas para que, até 2020, esse patamar suba para 5%. Disponível em: <http://www.datacenterdynamics.com.br/focus/archive/2018/09/crise-ener%C3%A9tica-dos-data-center-%C3%A9-um-dos-temas-do-dcdbrasil>. Acesso em: 25 nov. 2019.

O consumo se torna a razão da sociedade, isso acontece através da espetacularização do consumir. Porém, o principal efeito que a espetacularização do consumo faz no indivíduo é sua alienação do grupo, o consumo atua a partir de uma individualização exacerbada, que retira o indivíduo da comunidade, o afasta do outro, colocando-o como autossuficiente, desde que atinja o padrão de consumo globalizado, em um fechamento autista nada saudável.

Desconstruir a lógica consumocentrista é uma necessidade para implementação de qualquer projeto ecologicamente equilibrado, pois, uma repetição, em escala global, do nível de consumo estadunidense, europeu ou chinês é a garantia da completa destruição ambiental da *Pachamama* – a Mãe-Terra.

Portanto, urge a necessidade de construir, novamente, laços de relação estreita entre homens e natureza, no sentido de realocar a ecologia como ponto de partida para qualquer sentimento de identidade humana, o que garantia um repensar do espaço de atuação da humanidade, não como senhores da natureza, mas como filhos da Terra.

O Bem Viver, enquanto ecosofia, ao se apresentar como alternativa possível ao desenvolvimento infinito, serve como forma de repensar o papel da *Pachamama* na formação das identidades. Isso passa por revisitar a formação ontológica do indivíduo, não habitado pelo consumo e pelo crescimento econômico perene, mas por noções ecológicas e biofísicas da vida.

Apenas um exemplo do contexto interpessoal. Para a modernidade ocidental, a constituição de um casal humano (homo ou heterossexual) pressupõe a constituição de personalidades individuais autônomas, isto é, de "substâncias" que se relacionam livremente para constituir, em um sentido secundário, numa união de dois. No mundo andino, a constituição do casal implica apenas a identidade pessoal de indivíduos unidos em paridade complementar. A expressão aimara para "casar" – *jaqichasiña* – significa literalmente "tornar-se uma pessoa", "tornar-se uma pessoa humana". Ou seja, o relacionamento é o principal, e a identidade "substancial" ou pessoal é um derivado ou efeito do relacionamento. Essa relacionalidade é, em termos ocidentais, um transcendência, isto é, uma característica de todos os estratos, entidades e tempos. Se trata, portanto, de um holismo relacional, expresso no conceito de panandino de *pacha*. *Pacha* é – palavra *quechumara* composta por *pa* ["dois"; dualidade] e *cha* ["energia"] – o todo que existe de maneira interrelacionada, o universo ordenado através de uma complexa rede de relações, tanto na perspectiva espacial quanto na temporal; a relacionalidade é sua característica constituinte primária ou axiomática. Fora da *pacha*, não há nada, porque a incondicionalidade é uma característica (da filosofia ocidental) que é incompatível com a relacionalidade do todo (ESTERMANN, 2013, p. 4)⁶⁰.

⁶⁰ Traduziu-se, no original: Sólo un ejemplo del contexto interpersonal. Para la modernidad occidental, la constitución de una pareja humana (sea homo- o heterossexual) presupone la constitución de personalidades individuales autónomas, es decir: de "sustancias" que libremente se relacionan para constituir, en sentido secundario, una unión de dos. En el mundo andino, la constitución de la pareja recién conlleva la identidad personal de los individuos unidos en la paridad complementaria. La expresión aimara para "casarse" – *jaqichasiña* – significa literalmente 'hacerse persona', 'devenir una persona humana'. Es decir: la relación es lo primordial, y la identidad "substancial" o personal es más bien un derivado o efecto de la relación. Esta relacionalidad es, para hablar en términos occidentales, un transcendente, o sea una característica de todos los estratos, entes y tiempos. Se trata, por tanto, de un holismo relacional, expresado en el concepto panandino *pacha*. *Pacha* es –una palabra quechumara

A Mãe-Terra é compreendida como casa, como morada, mas, também, como entidade viva, responsável por dar a vida ao humano e por mediar as relações entre todos os indivíduos. Aqui, sim, entra uma noção metafísica na formação dos padrões identitários, a partir do Bem Viver dos povos originários.

O próprio termo *Abya Yala*, como já mencionado, significa Terra Viva, no idioma Kuna, o que demonstra uma sintonia entre as cosmovisões dos povos originários ameríndios e tem uma importância especial na discussão sobre o projeto do Bem Viver, nos modelos descritos por Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Aníbal Quijano, Raquel Fajardo, para citar alguns dos principais pensadores latino-americanos sobre o tema e sobre os movimentos locais de erupção social, desde o final da década de 1980, que resultaram em processos constitucionais recentes e revolucionários (objeto do item seguinte e tema principal do presente trabalho).

Assim, há que se repetir o questionamento presente no título do item atual, qual seja, em relação à identidade, ao pertencimento e à comunidade, “qual a função do Estado?”. Em que sentido o Estado deve atuar, em um momento onde sua centralização histórica já não se sustenta, havendo uma clara demanda pela diminuição do alcance dos efeitos estatais sobre a sociabilidade. A função do Estado, portanto, passa por construir uma possibilidade de unidade a partir das diferenças, como já mencionado, e essa unidade, obrigatoriamente, passa pela edificação de pontes de sentido comunitárias, capazes de permitir que as individualidades sejam afloradas, mas sigam atuando de forma conjuntural, e o ambiente para isso é a Mãe-Terra. O grande ponto onde as diversidades se tornam unidade é o reconhecimento de que a Natureza precede o homem e o molda, não o contrário.

A função do Estado, por conseguinte, é recepcionar a cosmovisão ameríndia, incorporando em suas políticas públicas o modo de ser-no-mundo dos povos originários, ressignificando a forma como a natureza é observada, retomando um holismo ambiental que a Modernidade deixou adormecida, já que focou seus esforços em emancipar o indivíduo e colocá-lo no centro da sociabilidade.

Na cosmovisão ameríndia, construída sob uma ontologia abrangente e que perpassa por construtos que extrapolam o físico, a *Pacha* é vista como uma realidade viva, uma entidade que transita desde o divino até os minerais, ligando passado, presente e futuro de forma orgânica. É

compuesta de pa- [“dos”; dualidad] y -cha [“energía”]– el todo de lo que existe en forma interrelacionada, el universo ordenado mediante una compleja red de relaciones, tanto en perspectiva espacial como temporal; la relacionalidad es su característica constituyente primordial o axiomática. Fuera de pacha, no existe nada, porque la absoluteza es una característica (de la filosofía occidental) que es incompatible con la relacionalidad del todo.

a ideia de vida, que não se enclausura nos seres-vivos, no sentido biológico clássico – animais e vegetais –, mas abarca todas as dimensões do universo. Daí que falar em *Pachamama*, traduzido como Mãe-Terra, tem a ver com relacionalidade; a capacidade de que as partes se relacionem entre si e com o todo ao mesmo tempo, portanto, o todo é mais do que a simples união das partes, o todo é a relação, aí está a vida.

Não existe vida fora da rede de relacionamentos, sejam eles religiosos, sociais, econômicos, ecológicos ou pessoais. “Vida” é definida, nos Andes, pela relacionalidade, e a morte – se existir de forma absoluta – seria a expressão da mais absoluta falta de articulação e relacionamento, o isolamento ou solipsismo total (ESTERMANN, 2013, p. 5)⁶¹.

Vida, então, significa convivência – viver-com; co-vivência –, compartilhamento de existência e não isolamento celular ou fechamento individualista, que é a filosofia da Modernidade, responsável por grandes avanços, como libertar o sujeito de amarras metafísicas divinas, onde o homem só existia por deus, porém, lançou o indivíduo em uma solidão existencial, quando sua identidade o desliga da comunidade. Se Deus está morto, no imperativo nietzschiano, a natureza está viva, e dá vida ao indivíduo.

Bem Viver significa bem conviver ou, de forma ampla, bons conviveres, rompendo com o ideário liberal-individualista da Modernidade. Isso porque, o pensamento que exacerba o individualismo liberal reduz as esferas de convivência, compartimenta a existência humana, que não é mais comum, mas privada – não à toa, a própria noção de direitos humanos surge sob um viés estritamente liberal-privado, estando entre os direitos considerados de primeira dimensão a propriedade privada, ou seja, a possibilidade de que cada indivíduo possua uma fortaleza particular, intocável aos demais.

O Bem Viver é um conceito plural – bons conviveres – que surge especialmente das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno ou possíveis aportes de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da modernidade dominante (FERNÁNDEZ; PARDO; SALAMANCA, 2017, p. 117)⁶².

⁶¹ Traduziu-se, no original: No existe vida fuera de la red de relaciones, sean estas de índole religioso, social, económico, ecológico o personal. La “vida” se define, en los Andes, prácticamente por la relacionalidad, y la muerte –si existiera en forma absoluta– sería la expresión de la más absoluta falta de articulación y relación, el aislamiento o solipsismo total.

⁶² Traduziu-se, no original: El buen vivir es un concepto plural –buenos convivires– que surge especialmente de las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o posibles aportes desde otras culturas y saberes que cuestionan distintos presupuestos de la modernidad dominante.

Na lógica individualista-liberal, se vive algo oposto à convivência, uma atomização do sujeito. ‘A “des-convivência” que se vive atualmente em muitas partes do planeta – entre ser humano e Natureza, entre os seres humanos, entre culturas e civilizações – não é um dado original, senão o resultado de uma “decadência” ou de transtornos na rede de relações’ (ESTERMANN, 2013, p. 5)⁶³.

Na tradição ocidental (eurocêntrica e estadunidense), a noção de identidade é marcada pelo lugar do outro, nas palavras de Kathryn Woodward, “a identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que fornece as condições para que ela exista” (WOODWARD, 2014, p. 9). Portanto, se marca a individualidade pela diferença com o outro. Porém, no mundo ameríndio, se marca a individualidade pela relação com o outro, pela convivência com esse outro, de modo que a diferença possui importância secundária, já que há um ponto anterior à ela, que é a relacionalidade mediada pela comunidade.

Nas palavras da socióloga brasileira Aurea Mota, pesquisadora da Universidade de Barcelona, “a noção de pessoa foi construída diferentemente em distintos tempos e sociedades [...] o caráter sagrado da pessoa, com seus direitos e deveres, tornou-se a religião dos tempos modernos, uma religião na qual o homem é, ao mesmo tempo, tanto o crente quanto Deus” (MOTA, 2017, p. 84).

O Bem Viver se direciona, então, para um realinhamento do sentimento de pertencimento humano, a construção de pontes de sentido comunitárias entre os sujeitos, bem como (e principalmente) entre os sujeitos e a natureza, acabando com a dualidade que separa sociedade e Natureza, já que a última contém a primeira.

A função do Estado é recepcionar as diferenças e exacerbar as relações entre os sujeitos, sem castrá-los, como foi feito durante a colonização, em que toda nacionalidade originária – anormal, em relação à europeia – foi marginalizada. Isso porque, o Estado-nação moderno, quando implementado na América Latina, excluiu os indígenas da sociabilidade. Esse processo permeou tanto o Império, quanto a República; o processo civilizatório do Estado sempre foi o de que comunhão étnica e supressão da pluralidade.

Essa negação de qualquer direito aos povos indígenas fica claro nos discursos de Joaquim Nabuco, em debate diplomático sobre a questão da fronteira brasileira com a Guiana

⁶³ Traduziu-se, no original: La “des-convivencia” que se vive actualmente en muchas partes del planeta – entre ser humano y Naturaleza, entre los seres humanos, entre culturas y civilizaciones– no es un dato original, sino el resultado de una “decadencia” o de trastornos en la red de relaciones.

Inglesa, ao final do Século XIX, recuperado por Fernando Antônio de Dantas (2017, p. 216/217):

Portugal jamais fundamentou seus direitos em tratados celebrados com chefes indígenas, aos quais não reconhecia soberania política. Esse direito não existe. Por esse motivo não alegamos qualquer título derivado do direito indígena. A posse do território uma vez apreendido, os índios e tudo que se encontra sobre esse território integravam essa posse. Este é o conceito simples do direito português. Os índios não poderiam transmitir um direito que eles não tinham. Agrupados em pequenas tribos ainda mais numerosas do que os rios em cujas margens habitavam, de onde tiravam os seus nomes, mudando constantemente de lugar, ao acaso das guerras, das epidemias, das migrações, da caça e da pesca, não poderiam eles de nenhuma maneira ser considerados senhores do território. Em direito não pode levar em conta os abusos que eram promovidos pelas “troupes de rachat” e sim os princípios que inspiravam as ordens reais. Segundo essas ordens, a posse portuguesa exclusiva era perfeitamente compatível com a liberdade indígena, como acontece até hoje no interior do país onde vivem errantes tribos ainda desconhecidas, sem que a posse do Brasil desses territórios seja contestada. Entre portugueses e holandeses, há, pois, essa diferença: os portugueses marchavam sob bandeiras reais, não fazendo escravos a não ser no seu próprio território; os holandeses, ao contrário, só faziam o tráfico com índios comprados ou capturados em nações estrangeiras.

Essa lógica de negação do outro é combatida pelo projeto ambiental-comunitário do Bem Viver, a partir do qual a convivência – a boa convivência – é o ponto-chave para repensar a sociabilidade contemporânea, capaz de redesenhar os Direitos Humanos, não mais como direitos que atomizam o indivíduo, mas como direitos que os (re)unem, de modo a reforçar as práticas de bem viver, em detrimento da ideologia do desenvolvimento ilimitado e da acumulação capitalista, baseada do bem-estar individual-privado.

Eis o desafio ao Estado latino-americano, abraçar a pluralidade nacional presente no seu território, sob a lógica de que o ambiente não é uma fonte de recursos a ser explorado, em que sua serventia é unicamente o extrativismo, mas enxergar a Natureza como casa, como parte do humano, os Direitos Humanos só existem em relação com os Direitos da Natureza, em total amalgama e correlação.

É preciso que os Estados latino-americanos reconheçam, institucionalmente, a pluralidade e diversidade de manifestações culturais presentes em seus territórios, não somente como exercício de integração e de outorga de cidadania às diversas nacionalidades, ainda marginalizadas. Mas como recepção de práticas ambientais, sociais, políticas, econômicas e jurídicas dessas populações, pautadas por um relacionamento comunitário, pela produção local de bens e serviços, pela redução da acumulação e do consumo como referencial de felicidade e de sucesso pessoal, sobrelevando uma lógica de equidade e sustentabilidade, que demanda superar o extrativismo depredador da natureza.

Esse processo possui duas frentes, por um lado, é preciso reconhecer os chamados direitos da natureza, em consonância com a garantia dos Direitos Humanos. Esse tipo de direcionamento passa pelas ações públicas do Estado se aproximarem das práticas culturais comunitárias de negar o (neo)extrativismo e o desenvolvimentismo como políticas estatais. É preciso que a atuação estatal seja direcionada para a natureza, no mesmo patamar que é direcionada para os indivíduos, sem que, contudo, exista uma dualidade entre humanos e meio ambiente, mas, ao contrário, haja uma unidade.

Direitos Humanos e Direitos da Natureza são instituições que se complementam de forma indissociável. Nas palavras de Alberto Acosta (2016, p. 141)

Os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza, que articulam uma igualdade biocêntrica, sendo analiticamente diferenciáveis, se complementam e transformam em uma espécie de direitos da vida e direitos à vida. É por isso que os Direitos da Natureza, imbricados cada vez mais com os Direitos Humanos, instam a construir democraticamente sociedades sustentáveis a partir de cidadanias plurais pensadas também desde o ponto de vista da ecologia.

Porém, para reconhecer os Direitos da Natureza, o Estado precisa atuar na segunda frente, já que ambos os planos se retroalimentam, que é internalizar a plurinacionalidade como manifestação da democracia e forma de cidadania. O que significa dizer que todo o paradigma estatal unitário precisa ser realinhado, para abarcar as diferenças sociais e culturais existentes, promovendo a convivência entre diferentes referentes de nacionalidade, como forma de operacionalizar políticas ambientalmente sustentáveis e que ofereçam bem viver aos cidadãos.

A plurinacionalidade resgata a noção de pluralidade de visões étnicas e culturais, tão marginalizadas na figura estanque do Estado-nação unitário, promovendo a superação do paradigma vigente, atuando sob uma proposta de descolonização do poder e reforço das práticas comunitárias de sociabilidade, onde nenhum indivíduo precise explorar o outro como forma de atingir um bem-estar unicamente pessoal.

Não é a questão de negar a nação, mas, pelo contrário, a plurinacionalidade propõe a edificação de outra concepção de nação. “O desafio é vislumbrar a plurinacionalidade como exercício de democracia inclusiva, mas, sobretudo, como proposta de vida na diversidade, em maior harmonia e proximidade com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 147).

Esses dois âmbitos de revolução da institucionalidade estatal são o início da pavimentação do Bem Viver como projeto alternativo à ideologia do desenvolvimento, porém, não são uma metodologia fechada, pois, como já mencionado, o Bem Viver não é algo fechado, hermético e finalizado, mas uma vivência contínua e paulatina.

Todavia, não há como pensar o Bem Viver sem, por um lado, estreitar os laços identitários e de pertencimento com a Natureza, através do reconhecimento dos Direitos da Natureza, lado a lado com os Direitos Humanos, e, do outro, trazer “para dentro” do arcabouço do Estado as manifestações plurais da diversidade cultural latino-americana, seja como integração intercultural, no primeiro momento, seja como construção de uma “democracia democrática”⁶⁴.

Desde a reabertura democrática da América Latina, a partir dos anos 1980, os processos constitucionais, sejam de novas constituições ou de emendas constitucionais, foram no sentido de uma maior abertura democrática da cidadania e de tentativas de integração cultural, o que demandou políticas ambientais pautadas por sustentabilidade e diminuição da exploração do ambiente.

Porém, esses processos acabam pecando pela retórica marcadamente ambiental, mas atuações práticas que pouco guardam com o texto teórico. Mais recentemente, porém, alguns textos constitucionais notadamente paradigmáticos e vanguardistas passaram a tomar forma no continente latino-americano, especialmente na América do Sul.

Formas as novas constituições do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009, responsáveis por refundar as bases dos referidos Estados, restabelecendo toda a forma de sociabilidade presente em ambos os países, construindo um processo que reestruturação social que ofereceu 10 anos de razoável avanço da qualidade de vida de suas populações, o que, mais recentemente, especialmente em 2019, já apresenta alguma saturação e tentativas de ruptura.

Entretanto, no presente trabalho, o que se interessa é analisar quais as possibilidades de replicar, com as diretrizes e idiossincracias próprias da realidade brasileira, políticas públicas capazes de realinhar a relação do Estado brasileiro com a Natureza e como o Direito pode ser decisivo no processo de integração cultural dos povos originários tupiniquins.

Para tanto, o item seguinte se pauta pela análise do processo presente na América Latina, desde os anos 1980, de reformas constitucionais, processo esse que culminou, como ápice do movimento, nas constituições acima mencionadas, quais sejam, de Equador e Bolívia. Pretende-se, então, observar tanto os processos constituintes, quanto as inovações político-jurídicas que tais textos buscaram regular, como forma revolucionária de construir uma sociedade pautada

⁶⁴ Por “democracia democrática” quer-se dizer que não basta retoricamente construir bases democráticas, mas, na prática, afastar contingentes sociais dos espaços de tomada de decisão. Democratizar a democracia, portanto, importa em oferecer ferramentas para que grupos historicamente alijados e marginalizados sejam integrados, a partir de seus referenciais, aos centros democráticos.

pela diferença, pela diversidade, pela interculturalidade e pela retomada da sociabilidade mediada pela comunidade e por práticas locais de bons conviveres.

3.3 Constitucionalismo latino-americano como paradigma

Momentos de ruptura democrática são algo comum na América Latina, seja pelos processos de colonização forçada eurocêntrica, passando pela massificação do uso de escravos africanos, bem como na imigração do final do século XIX, chegando na implementação extensiva de ditaduras como modelo político no século XX.

Essas cesuras antidemocráticas moldaram o povo latino-americano, influenciando na sociabilidade local e na forma de exercício da cidadania. Ademais, a principal agrura presente, qual seja, a brutal desigualdade entre estratos sociais, tem sua genealogia nesses processos de democratização *top-down*, onde, em realidade, não se garante democracia, mas se dá uma roupagem democrática a um processo de dominação.

Com isso, o que se observa, desde a colonização, é uma América Latina que busca implementar um modelo eurocêntrico/estadunidense de sociedade, de política, de economia e de direito, como se esse tipo de realização garantisse um avanço e um desenvolvimento, sob o viés de crescimento econômico, capaz de suplantar as gritantes desigualdades presentes.

A máxima implementada em alguns estados nórdicos, de que se deve primeiro aumentar o bolo, para depois dividi-lo, não tem aplicabilidade na América Latina, pois o caminho para “aumentar o bolo” demanda uma austeridade fiscal (e a busca incessante por superávits) que termina por cortar investimentos das camadas mais hipossuficientes da sociedade.

O continente Latino-americano não pode se apegar a modelos e métodos importados, como se fossem fórmulas de sucesso garantido, pois não observam as práticas e realidades locais, lhes deixando, portanto, fadados ao fracasso. Porém, no método da tentativa e erro, quando se fala em políticas públicas, o fracasso significa vidas relegadas à extrema pobreza, fome, miséria, uma vida degradante e degradada.

Como já demonstrado, tanto a colonização, quanto os governos republicanos instalados com os processos de independência, relegaram grande parcela da população, principalmente, os indígenas, povos originários da *Abya Yala*, a uma marginalização social, a um estado de total invisibilidade, mesmo em estados com maioria da população indígena. As políticas estatais sempre se pautaram por uma igualdade formal falaciosa, pois os povos à margem da sociedade, nunca foram iguais perante a lei aos demais.

Isso fez com que a quase erradicação dos povos indígenas fosse algo natural em vários países, como o Brasil, maior estado em extensão da América Latina, e com uma população indígena que representa menos de 0,5%⁶⁵ do total populacional brasileiro. Portanto, é normal imaginar que, sem representação estabelecida, esses povos fiquem à mercê do poder dominante eurocêntrico (ou descendente destes). Todavia, mesmo em países com uma representação populacional originária maior, como na Bolívia ou no Equador, o que se observou, até meados dos anos 1990, era uma grande massa que não se organizava e, por isso, mesmo com contingente humano em número razoável, se mantinha invisível ao Estado.

Porém, ainda antes, desde os anos 1980, com as reaberturas democráticas em diversos países latino-americanos, é possível sentir uma propensão estatal ao processo de diálogo intercultural e integração entre as diversas culturas presentes no território. Esse movimento constitucional é muito próprio de cada estado, porém, ao analisar em perspectiva, a América Latina como um todo, é possível traçar pontos em comum entre a maioria dos documentos constitucionais produzidos desde os anos 1980, permitindo falar-se, portanto, em um movimento constitucional latino-americano, justamente o objeto do presente ponto.

O Estado-nação, enquanto estrutura normalizadora e homogeneizante, acaba bloqueando institucionalmente todos os discursos destoantes do padrão implementado. Como já mencionado, todo tipo de manifestação plural que não tenha referencial interno no *standard* estatal previsto, acaba por ser marginalizado e deslocado do centro de emissão de sentidos.

O que se observa, desde as aberturas democráticas na América Latina, a partir da década de 1980, é uma tentativa de evitar esses bloqueios entre as manifestações oficiais, especialmente jurídicas, políticas e econômicas, e as construções alternativas – ou oficiosas – de cunho popular. As inovações ou reformas constitucionais, desde então, vêm num caminho de reconhecimento desse pluralismo, que pode ser jurídico, político, econômico e, principalmente, social, já que a pluralidade religiosa já fora reconhecida anteriormente, com o estabelecimento do Estado laico e a secularização institucional.

Portanto, os últimos trinta anos foram de extensa luta por um reconhecimento social, econômico, político e jurídico da diversidade local, especialmente dos povos originários da *Abya Yala*, sob um movimento que se pauta pela integração intercultural através de um constitucionalismo de vanguarda – que se chamou, primeiramente, de *Novo Constitucionalismo*

⁶⁵ Segundo dados do IBGE, no Censo de 2010, o número de indígenas no Brasil atingia 0,26% da população total, com estimativas de 0,47% até o próximo censo. Ver em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>. Acesso em: 30 nov. 2019.

Latino-Americano ou Constitucionalismo Democrático Latino-Americano, mas que assentou sua definição como Constitucionalismo Latino-Americano.

O Constitucionalismo Latino-Americano, que vem na esteira de um processo mundial maior – o *neoconstitucionalismo* –, implementou alguns traços característicos no continente, que o afastam das bases do movimento neoconstitucionalista europeu do segundo pós-guerra, vinculado ao Estado de Bem-estar Social. Na América Latina, foram introduzidos mecanismos protetores dos direitos fundamentais não apenas no nível do indivíduo, mas, também, no da comunidade, exatamente como forma de afirmação da pluralidade, e sob um horizonte maior de tutela do meio ambiente.

A diversidade cultural é tema central nos novos textos constitucionais promulgados na América, como forma de contraponto aos textos anteriores, que importavam o modelo europeizado de centralidade única forte, com pouca aplicabilidade. Essas recentes Constituições possuem alguns traços comuns de *estatização* dos recursos naturais, reconhecimento profundo de direitos indígenas e participação popular sobre as decisões políticas. Entre as características desse constitucionalismo contemporâneo, se destacam, entre outras, três principais:

A primeira delas é a forte ampliação de direitos, em especial dos direitos das comunidades tradicionais, o que altera o desenho das comunidades políticas; em segundo lugar, a ampliação das formas de participação existentes ao largo da deliberação pelo Executivo e pelo Legislativo, o que altera o escopo do exercício da soberania; e, em terceiro lugar, um novo papel do Poder Judiciário, o que muda o equilíbrio de poderes tradicional na América Latina (AVRITZER, 2017, p. 28).

Há uma tentativa de rompimento com o discurso do Estado unitário e um caminhar em direção ao pluralismo, inclusive, como se verá na sequência, com a tentativa de implementação de um estado plurinacional, realidade ainda em transição, mas que representa um inovação, vanguarda e ousadia institucional sem precedentes e com capacidade de se tornar um marco para o tratamento constitucional das diferenças.

Raquel Z. Yrigoyen Fajardo estabeleceu uma linha de tempo para analisar o processo do constitucionalismo pluralista na América Latina. Segundo a advogada e pesquisadora peruana, “monoculturalidade e monismo jurídico são questionados, progressivamente, pelos três ciclos do horizonte do constitucionalismo pluralista, desde o final do Século XX até hoje” (2010, p. 02)⁶⁶.

⁶⁶ Traduziu-se, no original: monoculturalidad y monismo jurídico son puestos em cuestión, progresivamente, por los tres ciclos del horizonte del constitucionalismo pluralista, desde finales del s. XX a la fecha.

O primeiro ciclo de reformas constitucionais foi chamado por Fajardo de *constitucionalismo multicultural*, abrange os textos constitucionais entre 1982 e 1988 e se marca pela emergência do multiculturalismo e de novas demandas indígenas. As constituições desse íterim introduzem o conceito de diversidade cultural, bem como o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, além do direito, individual e coletivo, à identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos (FAJARDO, 2010, p. 08). A autora destaca as constituições da Guatemala, em 1985, e Nicarágua, em 1987, com o reconhecimento, em ambos os Estados, de sua configuração multiétnica, multicultural e multilíngue. Merece destaque, ainda, a Constituição Federal de 1988, que antecedeu em um ano a Convenção 169 da OIT sobre os direitos indígenas, porém, com algumas previsões aproximadas aos direitos dos indígenas. Segundo Fajardo, neste ciclo não se pode falar em reconhecimento explícito do pluralismo jurídico por esses textos constitucionais, como no caso da Constituição Brasileira que dispensou apenas dois artigos (art. 231 e art. 232), sob o capítulo *Dos Índios*, para a discussão indigenista, porém foram o passo inicial do movimento de reforma constitucional latino-americana, sob um viés popular e democrático.

No segundo ciclo, chamado de *constitucionalismo pluricultural*, abrangido entre 1989 e 2005, “as constituições afirmam o direito à identidade e diversidade cultural [...] e desenvolvem ainda mais o conceito de ‘nação multiétnica/multicultural e um ‘Estado pluricultural’” (FAJARDO, 2010, p. 09)⁶⁷. Assim, durante esse ciclo houve a conversão do pluralismo e da diversidade cultural em princípios constitucionais, o que permitiu reforçar direitos indígenas, afrodescendentes e de outras coletividades.

As constituições surgidas dentro do ciclo do constitucionalismo pluricultural incorporaram os novos direitos indígenas pela adoção da Convenção 169 da OIT, de 1989, em diversos pontos, como a oficialização dos idiomas indígenas, a institucionalização de educação bilíngue multicultural, terras, consultas e outras formas de participação popular. Outro ponto importante, nesse marco, é a introdução de fórmulas de pluralismo jurídico e político, “mediante o reconhecimento de autoridades indígenas, o direito consuetudinário e funções jurisdicionais ou de administração de justiça, quebrando a tradição do Século XIX de monismo jurídico” (FAJARDO, 2010, p. 09)⁶⁸. Os textos constitucionais da Colômbia, em 1991, a reforma

⁶⁷ Traduziu-se, no original: las constituciones afirman el derecho a la identidad y diversidad cultural [...] y desarrollan además el concepto de ‘nación multiétnica/multicultural’ y ‘Estado pluricultural’.

⁶⁸ Traduziu-se, no original: mediante el reconocimiento de autoridades indígenas, el derecho consuetudinario y funciones jurisdiccionales o de administración de justicia, quebrando la tradición decimonónica del monismo jurídico.

constitucional do México, em 1992, Peru, em 1993, Argentina, em 1994, Equador, em 1998 e da Venezuela, em 1999 são alguns momentos destacados desse ciclo.

Como exemplo do teor descolonial desses textos, o preâmbulo da *Constitución Política de la República de Colombia* prevê um “marco jurídico, democrático e participativo”. O art. 1º da Constituição já estabelece a Colômbia como uma república descentralizada, democrática, participativa e pluralista, com previsão posterior (art. 103) de formas de participação popular para exercício da soberania do povo. Ademais, o art. 246 da Constituição colombiana estabelece que “as autoridades dos povos indígenas poderão exercer funções jurisdicionais dentro de seu âmbito territorial, em conformidade com suas próprias normas e procedimento, sempre que não contrariem a Constituição ou as leis” (COLÔMBIA, 1991)⁶⁹. O que permite dizer que desde 1991 a Colômbia reconheceu, constitucionalmente, uma pluralidade jurídica e política, como forma de evitar a marginalização de manifestações socialmente difusas, especialmente o direito emergente das inúmeras nações originárias presentes no território colombiano.

A *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, mais tardia em relação à colombiana – promulgada em 1999 –, aprofundou na inovação institucional, com um preâmbulo que outorga à constituição o “fim supremo de refundar a República para estabelecer uma sociedade democrática, participativa e protagonista, multiétnica e pluricultural” (VENEZUELA, 1999)⁷⁰, prevendo formas de participação popular, além de uma espécie de cotas para membros indígenas entre os deputados e deputadas eleitos, mas, principalmente, estabelecendo uma meta de cooperação pacífica entre as diferentes nações constituintes do Estado, reconhecendo, de forma inédita na América Latina, a noção de plurinacionalidade.

Já o terceiro, e mais recente, ciclo é chamado de *constitucionalismo plurinacional*, compreendido entre os anos de 2006 e 2009, baseado em dois processos constituintes sul-americanos, na Bolívia e no Equador, inseridos no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (entre 2006 e 2007).

Estas constituições se propõem a uma refundação do Estado, iniciando com o reconhecimento explícito das raízes milenares de nossos povos, povos ignorados na primeira fundação republicana, e representam o desafio histórico de acabar com o colonialismo (FAJARDO, 2010, p. 10)⁷¹.

⁶⁹ Traduziu-se, no original: las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas e procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes.

⁷⁰ Traduziu-se, no original: fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagonista, multiétnica y pluricultural.

⁷¹ Traduziu-se, no original: Estas constituciones se proponen una refundación del Estado, iniciando con el reconocimiento explícito de las raíces milenarias de nuestros pueblos, pueblos ignorados en la primera fundación republicana, y se plantean el reto histórico de dar fin al colonialismo.

Nessas duas cartas, houve reconhecimento dos povos originários não apenas como culturas diferentes, mas como *nações originárias* ou *nacionalidades* com autodeterminação ou livre determinação, configurando, assim, os Estados como plurinacionais.

Nas constituições [...] se verifica a presença de preâmbulos que as dotam de espiritualidade, ao conectar o texto com a história do país e dotá-lo de conteúdo programático, em conjunto com capítulos que estabelecem conceitos e princípios que se consideram bases do pacto constitucional. Contam, também, com capítulos de conteúdo econômico, pois visam superar as desigualdades econômicas e sociais e promover constitucionalmente o novo papel do Estado na economia (TARREGA; FREITAS, 2017, p. 109).

A linha temporal desenvolvida por Raquel Fajardo torna mais fácil a compreensão do movimento constitucional sentido na América Latina durante os últimos trinta anos, os quais pavimentaram o caminho para os processos mais recentes, em Equador e Bolívia, objeto do presente item e que permeiam o tema principal da presente pesquisa acadêmica.

Se analisado em perspectiva, todo esses textos constitucionais acabam por desembocar na tentativa de repensar o Estado e quais os espaços de sua atuação, sendo que síntese do constitucionalismo latino-americano, vinculado com práticas democráticas, com o Bem Viver como projeto global e uma estreita relação com a Mãe-Terra, é o reconhecimento da plurinacionalidade dos estados da América Latina.

Nas palavras de Alberto Acosta (2016, p. 148), “a construção do Estado plurinacional pavimenta um caminho de democracia continuada [...] a construção de um Estado plurinacional não apenas deve tolerar a diversidade; deve, sobretudo, celebrá-la”. Nesse sentido, o autor entende que a pedra basilar da plurinacionalidade, que torna possível a implementação do Bem Viver, é a recuperação da diversidade, ou seja, desconstruir qualquer tipo de padronização de manifestações de sentido e vincular uma delas ao Estado, relegando todas as demais às esferas da marginalidade, como se vê no Estado-nação da Modernidade.

O desafio está em (re)pensar o Estado, sob essa matriz plural, já que os referenciais da ciência política estão colonizados pela figura do Estado-unitário que vigora há alguns séculos, desde a Paz de Westfália, ao menos. Os processos constituintes de Equador e Bolívia se mostram um primeiro passo na tentativa de imaginar uma possibilidade diferente, a ideia de criar um unidade na diversidade, ao mesmo tempo que isso se torna sua adversidade.

“O Estado plurinacional não é um Estado híbrido. Tem de ser outro Estado, no sentido de outra sociedade e outra proposta de vida – ou seja, o Bem Viver. Daí se conclui [...] que a plurinacionalidade implica outro projeto de país” (ACOSTA, 2016, p. 154). Como já

mencionado, é preciso um novo Estado, além de uma nova economia, para uma nova civilização e sociabilidade.

Antes de analisar cada um dos processos constituintes, de Equador e Bolívia, há a necessidade de indicar algumas bases comuns que se identificam em ambos os casos, eis que derivados da noção de Bem Viver e de reforço da Natureza como sujeito de direitos. Essas bases, que foram bem delineadas por Alberto Acosta, Aníbal Quijano e Eduardo Gudynas, passam por transformar o modelo e a matriz econômica, restabelecer uma mediação comunitária das relações entre indivíduos construir uma dinâmica jurídica plural.

Essas três esferas são interligadas por uma nova manifestação política, mais democrática e com práticas de democracia mais direta em níveis locais, sendo que a representação, nos níveis mais abrangentes, se dá pelas comunidades. Portanto, toda intervenção é vinculada com a comunidade, não como imposição de cima pra baixo, mas como forma de libertação e participação desde abaixo.

Porém, nenhuma proposta de política ou de direito comunitários consegue prosperar sem a construção da “nova economia” que já foi falada. A transformação necessária não deve se dar apenas nos aparatos produtivos, mas também nos padrões de consumo. Essa nova proposta econômica, como já mencionado, terá por base uma crescente autodependência comunitária, no intuito de superar o consumismo e o produtivismo, vinculados à ideologia do desenvolvimentismo e do crescimento econômico infinito (ACOSTA, 2016, p. 165).

O papel dessa nova economia, solidária e sustentável, está em satisfazer as necessidades atuais sem que, para isso, se comprometa as possibilidades das futuras gerações, construindo pactos intergeracionais de harmonia, além de estruturar as relações dos indivíduos consigo mesmo, as relações de convivência – bons conviveres – e com a Natureza. “Os novos motores da economia devem encontrar-se a partir da solidariedade, da reciprocidade, da complementariedade e das harmonias, assim como, certamente, da racionalidade” (ACOSTA, 2016, p. 232).

Esse projeto impões uma racionalidade ambiental que consiga desconstruir a atual racionalidade econômica, que tem como referência um mercado global e grandes fluxos de capital especulativo, em detrimento da produção e distribuição das necessidades primárias de grande parcela da população mundial.

A proposta é construir uma transição a partir do autocentramento econômico, que priorize os mercados locais e o mercado interno – “mercado interno significa mercado de massas e sobretudo mercados comunitários” (ACOSTA, 2016, p. 169) –, conciliando uma

economia solidária com uma sociedade essencialmente democrática, o que possibilitaria a passagem para uma economia e uma sociedade pós-extrativistas.

Frear a aceleração do despojo às comunidades; Reduzir a dependência do petróleo e da mineração tanto como fonte de energia quanto de materiais, encontrando substitutos provenientes de elementos próprios, relacionados a modelos renováveis. O mesmo é válido para monocultivos; Reduzir o desperdício e desacelerar o aumento da entropia; Impulsionar a redistribuição da renda e da riqueza, incluindo a expropriação daquela que tem sido acumulada devido à corrupção ou à apropriação indevida de propriedades alheias, sobretudo das comunidades; Mudar os padrões tecnológicos para recuperar e incentivar alternativas locais, sem negar contribuições do exterior, de tecnologias limpas (ACOSTA, 2016, p. 172).

As novas ordens constitucionais de Equador e Bolívia, portanto, ao menos nos projetos delineados em seus textos originais, institucionalizam o ideário do Bem Viver ameríndio, propondo a implementação de políticas que possibilitem superar o extrativismo comum na América Latina. “Predomina na América do Sul um “extrativismo depredador”, em que as atividades são executadas em grande escala ou de forma intensiva, seus impactos sociais e ambientais são substantivos, e os custos são externalizados” (GUDYNAS, 2016, p. 178). É necessário empreender uma alternativa pós-extrativista, que foi buscada, justamente, no realinhamento entre indivíduos, comunidades, economia e Natureza.

Os projetos constitucionais buscam implementar o Bem Viver como alternativa ao desenvolvimento com o intuito de, ao mesmo tempo, erradicar a pobreza e, também, reduzir o consumismo desenfreado, estabelecendo limites à possibilidade de apropriação da Natureza. Segundo Gudynas, a transição do desenvolvimentismo para o Bem Viver implica tomar medidas que sirvam para retirar largos contingentes da situação de pobreza, bem como impor algumas limitações sobre o consumo exacerbado (GUDYNAS, 2016, p. 190), reduzindo a exploração dos recursos naturais e, especialmente, a exploração dos homens entre si. Segundo Magdalena León, “esta exploração, exacerbada pelo neoliberalismo, refere-se a uma dissociação entre seres humanos e natureza [...] o reconhecimento e fortalecimento das diversidades, freia o projeto neoliberal de apropriação e controle de todas as áreas da vida” (2010, p. 110)⁷².

Os desafios, como já mencionado, dessa transição são inúmeros, principalmente pela necessidade de re-imaginar os espaços públicos de tomada de decisão, além de reconstruir pontes de sentido nas relações interpessoais. Todavia, qualquer possibilidade de sucesso dessas

⁷² Traduziu-se, no original: Esta explotación, exacerbada bajo el neoliberalismo se remite a una disociación entre seres humanos y naturaleza [...] el reconocimiento y fortalecimiento de las diversidades, le pone freno al proyecto neoliberal de apropiación y control hacia todos los ámbitos de la vida.

novas práticas, deverá passar por momentos iniciais de ruptura e cesura, já que há uma refundação do pacto social.

O horizonte delineado por ambos os textos constitucionais se calca em construir um caminho além do extrativismo e do colonialismo. Como Eduardo Gudynas observou, citado acima, o extrativismo depredador presente na América Latina precisa ser superado, passando-se ao que o autor chama de “extrativismo sensato”, porém, esse é apenas o meio, ou seja, o itinerário, já que o fim, segundo o mesmo, é atingir um “extrativismo indispensável”, que significa dizer que só serão mantidos os empreendimentos estritamente necessários ao atendimento das necessidades nacionais e regionais, tudo isso mediado pela comunidade e considerando os limites biofísicos da Natureza, alçada ao patamar de sujeito de direitos (GUDYNAS, 2016, p. 192).

Descolonizar o imaginário é o principal obstáculo dessa nova proposta de sociabilidade, pois as transformações institucionais não poderão, jamais, serem implementadas sem uma renovação cultural no mesmo patamar. É preciso dissociar o ideal de qualidade de vida da acumulação de bens materiais, como a ideologia do desenvolvimento prega, ampliando-a para as dimensões da cultura, do afeto e construções filosófico-espirituais, onde a opulência não é comemorada, tampouco é sinônimo de felicidade.

O Bem Viver precisa ser um meio de democratização de todas as esferas públicas, sempre se baseando na diversidade e no pluralismo, reconstruindo novas cidadanias. Esse é o mote principal do novo constitucionalismo em construção na América Latina. A transição demanda um fortalecimento de todas as estruturas democráticas, reforçando a participação da sociedade, como forma de demover o descrédito sobre a política, principalmente sobre a política representativa como meio de mediação social.

Esse descrédito somente pode ser superado com uma ampla exacerbação da base democrática latino-americana, expandindo e fortalecendo os mecanismos com poder de decisão e as instituições presentes, além de uma forte renovação naquilo que se chama de política partidária, essa última extremamente desacreditada.

O movimento do novo constitucionalismo latino-americano, baseado no Bem Viver como projeto global, demanda “cidadanizar a cidadania e democratizar a democracia”, esse é o desafio imposto à nova sociabilidade do Sul Global, remontar o conceito de cidadania, sem os efeitos da colonização. “O conceito de cidadania deve ser reformulado diante desse desafio, ampliando-o em uma perspectiva territorial e ambiental” (GUDYNAS, 2016, p. 211).

Bem como construir uma democracia que seja, em si mesma, democrática. Nas palavras do ex-chanceler boliviano, David Céspedes, se trata de superar a democracia eurocêntrica,

baseada na simples representação parlamentar, mas, sim, um aprofundamento de todas as práticas democráticas em nível geral. Se trata de redimensionar a forma como se faz política. “Estamos indo além da democracia para aprofundá-la, aplicar a verdadeira democracia. Não estamos contra a democracia. Queremos que se democratize a informação, que se democratize a educação, que se democratize a cooperação” (CÉSPEDES, 2011, p. 5)⁷³.

Nesse sentido, o novo movimento constitucional latino-americano contemporâneo busca destruir a dicotomia, já falada, entre homem e meio ambiente, recolocando a sociedade sob a Natureza e não como senhorio dessa. Portanto, esse novo constitucionalismo impõe ao Estado que atue como força-motriz da descolonização do poder e do saber, que atue como agente do pós-extratativismo, que desmercantilize a Natureza, bem como seja um agente da superação do consumismo e do hedonismo como fórmulas de felicidade atuais, o que permitirá, portanto, uma maior integração entre os povos originários e os filhos da mestiçagem local dos colonizadores e possibilitará a edificação de uma sociabilidade baseada no mútuo respeito, na produção local, na política comunitária, nos mercados internos, ou seja, permite pavimentar o caminho para que o Bem Viver suplante o viver-melhor.

Portanto, o Constitucionalismo Latino-Americano, baseado no Bem Viver como projeto democrático alternativo ao desenvolvimento (in)sustentável e à acumulação capitalista e crescimento econômico infinito, com reflexos da cosmovisão comunitária ameríndia de sociabilidade e com o regresso do indivíduo à Mãe-Terra, agora sujeito de direitos, pavimentar-se como paradigma global na construção do novo Estado – e da nova estatalidade – contemporâneo. Um Estado descolonial, pós-extrativista e plurinacional.

Os próximos subitens, então, versam especificamente sobre os processos constitucionais de Equador e Bolívia, de forma mais aprofundada, como forma de demonstrar ao leitor as características em comum, já pinceladas, entre os dois textos constitucionais, mas, também (e principalmente) as diferenças entre ambos, em que ponto cada uma das constituições avançou mais na implementação do ideal do Bem Viver como paradigma.

3.3.1 O processo constitucional Equatoriano

Para compreender o processo constitucional acontecido em 2007 e 2008, não basta analisar o momento que acontecera, em si, essa movimentação política, liderada,

⁷³ Traduziu-se, no original: Estamos yendo más allá de la democracia para profundizar la democracia, aplicar la verdadera democracia. No estamos contra la democracia. Queremos que se democratice la información, queremos que se democratice la educación, queremos que se democratice la cooperación.

principalmente, por Rafael Correa e seu partido, o, à época, recém-criado Alianza País. Pelo contrário, a Constituição de 2008, responsável por construir uma ideia de plurinacionalidade e interculturalidade, em verdade, exacerbou essas previsões, já presentes na Constituição anterior, de 1998, a qual fora formulada por uma Constituinte instalada a partir de um rompimento com a institucionalidade democrática da época.

Portanto, antes de entender o processo constitucional que desembocou na Constituição de 2008, é preciso retornar para o processo constitucional responsável pela Constituição de 1998. Todavia, também para visualizar os fatos que permitiram a institucionalidade de 1998, há necessidade de retorno temporal, até a Constituição anterior, de 1979, que realizou a reabertura democrática do Equador, após épocas de ditadura militar e autoritarismo.

A história política dos países latino-americanos, durante o Século XX, especialmente o Segundo Pós-guerra, acaba se repetindo, muito em razão de influências estrangeiras neocoloniais, que atuaram com a implantação de células pouco – ou mesmo anti – democráticas, que, em algum momento, subiram ao poder e contaram com a ajuda dessas forças internacionais para sua manutenção no poder. O Equador não foi diferente nesse quesito.

Nas eleições presidenciais de 1968, José Maria Velasco Ibarra se consagra presidente do Equador, pela quinta vez desde 1935, nenhuma delas de forma consecutiva. Velasco Ibarra, tio-avô de Alberto Acosta – economista e pensador equatoriano, presidente da Assembleia Constituinte de 2007 –, uma das principais figuras políticas equatorianas do Século XX, assumia, mais uma vez, a presidência, sendo que somente em uma das quatro anteriores haviam terminado seu mandato constitucional.

A geopolítica latino-americana, da época em que Velasco Ibarra assumiu sua última presidência no Equador, não era favorável para implementação de inovações institucionais. Tanto países menores, política e geograficamente falando, estavam sob governos autoritários, como Bolívia, sob sucessivos militares no comando, Paraguai, sob Alfredo Stroessner, Peru, sob Juan Velasco Alvarado; quanto países maiores da região, como a Argentina e o Brasil, ambos sob governos militares.

O mundo vivia a Guerra-Fria e os Estados Unidos exercia forte influência na América Latina, em razão do “risco comunista”, especialmente com a implantação do governo de Fidel Castro em Cuba, após a Revolução Cubana de 1959. Portanto, essa série de tomadas do poder de governos mais autoritários, em grande medida foi apoiada pelos governos estadunidenses⁷⁴.

⁷⁴ A influência estadunidense foi, inclusive, formalizada, com a implementação da chamada Operação Condor, uma espécie de aliança entre os governos antidemocráticos da América Latina, sob os auspícios dos EUA (GODOY, 2019).

Velasco Ibarra assume, tendo como seu vice-presidente o candidato de centro-esquerda Jorge Zavala Baquerizo, isso porque as eleições eram separadas para presidente e vice-presidente, o que, por si só, já enfraquecia a situação política de Ibarra. Porém, aos poucos, passou a sofrer algumas derrotas políticas e perder seus principais ministros e apoiadores, o que levou o presidente a escalar um governo quase autocrático e ditatorial.

Todavia, o auge ditatorial de Velasco Ibarra, ainda que tenha-o afastado dos liberais, que ainda o apoiavam, não acendeu temores sobre os militares, por ora, fieis ao Executivo. Entretanto, alguns movimentos “à esquerda”, por parte de Velasco Ibarra, foram suficientes para que os militares escalassem sua saída do poder.

Em 25 de outubro de 1971, durante Assembleia Geral da ONU, foi aprovada a entrada da República Popular da China nas Nações Unidas, com voto favorável do presidente equatoriano Velasco Ibarra. Posteriormente, em 4 de dezembro de 1971, Velasco recebe, em Guayaquil, o líder cubano Fidel Castro (CHAVES, 2018). Ademais, Velasco já havia recebido, no mesmo 1971, a visita do recém-eleito presidente chileno, declaradamente marxista, Salvador Allende.

Estava instalada uma crise institucional, agravada pela perda popular do presidente, mas que teve como estopim a guida à esquerda que Velasco demonstrava, com seus acenos à Castro e Allende. Foi o suficiente para o governo dos EUA patrocinar a queda do presidente equatoriano. Em fevereiro de 1972, os militares equatorianos, liderados pelo seu comandante geral, Guillermo Rodríguez Lara, assumiram o poder, proclamando a revolução nacionalista⁷⁵.

O governo militar equatoriano perdurou de 1972 até 1979, sendo um dos menores da América Latina, se comparados aos governos militares já citados, ou à Ditadura de Pinochet, no Chile, ou da ditadura cívico-militar no Uruguai, ambas a partir de 1973, porém, ainda assim, antidemocrático e autoritário.

Ainda em 1976, o então Ministro de Governo, Coronel Richelieu Levoyer, propôs um Plano de Reestruturação Jurídica do Estado, que teve como último estágio o Referendo Constitucional realizado em 15 de janeiro de 1978, em que a população equatoriana podia decidir entre um texto de reforma na Constituição de 1945, vigente, ou a aprovação do texto-base de uma constituição, opção que recebeu a maioria dos votos populares.

⁷⁵ O ex-agente da CIA, baseado no Equador à época da queda de Velasco, escreveu sobre o golpe de estado patrocinado pelo governo estadunidense, em seu livro *Inside the Agency: a CIA diary*. Disponível em: https://archive.org/stream/pdfy-DAzR701tP2dL_DNu/inside-the-company-cia-diary-philip-agee_djvu.txt. Acesso em: 07 jan. 2021.

Escolhido o novo texto, a Constituição foi publicada em 27 de março de 1979, sendo que, na esteira da mesma, foram realizadas as primeiras eleições presidenciais, desde 1968. Essas eleições, com primeiro turno em 16 de julho de 1978 e segundo turno em 29 de abril de 1979, elegeram Jaime Roldós como primeiro presidente equatoriano depois do “retorno da democracia” e inaugurou uma fase de recrudescimento de forças antidemocráticas no país e o reforço da participação popular, ao menos na possibilidade de escolha de seus líderes.

Segundo Pablo Andrade, professor da Universidade Andina Simón Bolívar, o projeto estabelecido na Constituição de 1979 buscava garantir igualdade social, construir um sentido de comunidade nacional e instalar a liberdade política no Equador. Porém, o interesse inicial da nova constituição, não foi atingida, segundo o Professor Pablo Andrade, pois, segundo ele

A trajetória pós-1978 da sociedade política equatoriana seguiu uma orientação que, apesar de afirmar liberdades políticas, até mesmo expandi-las para áreas imprevisíveis há 24 anos [escrito em 2002], erodiu tanto o senso de pertencer a uma comunidade política, quanto a igualdade social (ANDRADE, 2005, p. 02)⁷⁶.

O que se teve, portanto, com a reabertura democrática equatoriana, em 1978, e a Constituição de 1979 foi uma liberalização da política local, com inspiração no modelo do liberalismo europeu, baseado em garantias de direitos civis e políticos – os chamados direitos negativos em relação ao Estado. Pablo Andrade esclarece que essa liberalização da política não foi acompanhada por um processo de democratização social.

No Equador, a proteção das liberdades dos indivíduos da interferência do Estado avançou e se expandiu (liberalização), porém não ocorreu o mesmo com a criação de uma sociedade política de manter e conservar uma tensão entre igualdade, liberdade e comunidade (democratização) (ANDRADE, 2005, p. 02)⁷⁷.

O que se observou no Equador, no período entre 1997 e 2000 – com dois golpes de estado, quatro presidentes da república, uma junta cívico-militar, além da constante presença de movimentos sociais nas ruas (ainda que de forma tardia) –, tem relação com essa baixa formação democrática, fruto da Constituição de 1979, que não conseguiu estabelecer bases possíveis para um reforço do ideal de democracia. Em outros termos, já mencionados, o texto constitucional não conseguiu “democratizar a democracia”, gerando caos institucional e, uma

⁷⁶ Traduziu-se, no original: La trayectoria post-1978 de la sociedad política ecuatoriana ha seguido una orientación que al tiempo que afirma las libertades políticas, incluso expandiéndolas hacia áreas imprevisibles hace 24 años, erosiona tanto el sentido de pertenencia a una comunidad política como la igualdad social.

⁷⁷ Traduziu-se, no original: en el Ecuador la protección de las libertades de los individuos de la interferencia del estado ha avanzado y se ha expandido (liberalización); no ha ocurrido lo mismo con la creación de una sociedad política de mantener y conservar una tensión entre igualdad, libertad y comunidad (democratización).

deformação crítica das institucionalidades latino-americanas, permitiu a instalação de “políticos profissionais”, ou seja, pessoas especializadas em vencer eleições, porém, sem representar um nicho social ou munidos de preocupação com a coisa pública.

Ainda que as instituições políticas clássicas – partidos políticos, separação de poderes, democracia representativa, eleições periódicas, regras do jogo pré-estabelecidas – tenham sido reforçadas pela Constituição de 1979, a baixa formação democrática da sociedade equatoriana levou, ao primeiro sinal de alguma crise, a ruptura com a ordem vigente, sem qualquer ressentimento com a institucionalidade prévia, o que se faz considerar as “mudanças dramáticas nas regras do jogo político, incluindo rupturas mais ou menos cíclicas de tais regras, são instituições políticas em si mesmas” (ANDRADE, 2005, p. 05)⁷⁸.

O período entre 1978 e 1998 foi de deterioração do sentimento de representação popular em relação aos políticos ditos “tradicionais”, situação que foi reforçada com a assunção ao cargo de presidente da república, em 1996, do ex-prefeito de Guayaquil, Abdalá Bucaram, sobrinho de Assad Bucarán, aliado em um primeiro momento e, depois, desafeto político do ex-presidente e ditador José Maria Velasco Ibarra, personagem do primeiro ciclo, citado acima.

Abdalá Bucaram foi eleito, em 1996, em uma chapa de centro-esquerda, formada com a candidata a vice-presidente, Rosalia Arteaga, vencendo, em segundo turno, a chapa de direita, apoiadora original do presidente equatoriano da época, mas que haviam rompido relações políticas. Sendo ex-presidente de um dos clubes de futebol mais populares do equador, o Barcelona de Guayaquil, principal centro comercial do país, e já em sua terceira candidatura, Abdalá Bucaram se elegeu em uma campanha bastante personalista e com apoio das *calles*, especialmente pela resistência da população de baixa renda ao candidato do Partido Social Cristão, cabeça da chapa de direita, e sua política liberal.

O movimento derradeiro, para a eleição de Adbalá, foi o apoio, no segundo turno, do presente equatoriano à época, Sixto Durán Ballén, eleito pelo PSC, mas que com seu rompimento político com o anterior partido, declarou apoio público ao candidato Bucarám, fato decisivo para sua eleição, em 7 de julho de 1996.

Bucarám assume, então, em 10 de agosto de 1996, a Presidência da República do Equador, com algumas metas definidas, quais sejam, um ajuste econômico, político e social com coerência; promover a paz com o Peru; e garantir moradia à população pobre equatoriana. Todavia, o que se viu, em curto tempo de seu governo, foi um misto de populismo, com várias aparições públicas, com incompetência e pouco zelo com a coisa pública, com relatos de

⁷⁸ Traduziu-se, no original: cambios dramáticos en las reglas del juego político, o incluso rupturas más o menos cíclicas de tales reglas de juego, son instituciones políticas en sí mismas.

corrupção, que, posteriormente, o levaram à condenação por peculato, em um caso de compra irregular de mochilas escolares, no valor de 40 milhões de dólares, além do caso dos gastos reservados, onde foram retirados quase 14 milhões de sucres (moeda equatoriana) da conta do Governo, entre janeiro e fevereiro de 1997 (EL UNIVERSO, 2017).

O que se observou, então, foi um candidato que se elegeu com poucos projetos, muito na esteira da rejeição do outro concorrente, e que, tão logo chegou ao poder, acabou por perder essa popularidade por conta de dois pontos específicos: sua incompetência, aliada às denúncias de corrupção e malversação do dinheiro público.

Porém, ainda que as denúncias fossem graves e que, posteriormente, levaram à condenação do ex-presidente por crimes de peculato, a motivação para derrubada de Abdalá Bucaram do cargo de Presidente de República do Equador, o que leva aos cientistas políticos e sociólogos a definirem o caso como golpe de estado, foi uma suposta alegação de incapacidade psicológica do mandatário máximo do executivo equatoriano.

Se o pano de fundo da queda de Bucaram foi a perda das ruas, aliada às maciças manifestações populares de insatisfação com o governo, principalmente, dos sindicatos públicos e das organizações do movimento indígena, a forma como o Congresso, aliado às Forças Armadas, resolveram destituir o Presidente, foi um momento de ruptura democrática da ordem política equatoriana, o que permite, por conseguinte, denominar de golpe de estado, exatamente em razão da ruptura das regras do jogo estabelecidas. O que se viu, então, foi um remédio muito utilizado na América Latina, que é romper com as regras prévias como forma de destituir um governo incompetente, sem respeitar a institucionalidade vigente.

Em 06 de fevereiro de 1997, portanto, pouco mais de 6 meses depois de Abdalá Bucaram assumir como presidente equatoriano, em uma união de forças militares e legislativas, o Congresso do Equador, por 44 votos favoráveis, 34 contrários e 2 abstenções, fazendo uso da previsão do art. 100, alínea “d” da Constituição de 1979⁷⁹, destituiu o presidente, alegando incapacidade mental permanente para o exercício do cargo que ocupava (VARGAS, 1997a).

Bucaram, ainda que se declarasse um democrata, não aceitou tal decisão de pronto, manifestando-se contra a ação do Congresso, denunciada como golpe de Estado. No mesmo dia, também, a Vice-presidente, Rosália Arteaga, tentou assumir o cargo, com base no texto original da Constituição de 1979, que previa a sucessão do vice-presidente, em caso de falta

⁷⁹ “Art. 100. O Presidente da República cessa suas funções e desocupa o cargo: [...] d) por incapacidade física ou mental permanente, declara pela Câmara dos Representantes”. (EQUADOR, 1979). Traduziu-se, no original: El Presidente de la República cesa en sus funciones y deja vacante el cargo: [...] d) por incapacidad física o mental permanente, declarada por la Cámara de Representantes;

definitiva do presidente, assumindo para o tempo restante do mandato – porém, à época do golpe, essa regra havia sido retirada do texto constitucional, o que deixou um vácuo legislativo nesse sentido. Por derradeiro, em outra manobra de rompimento com a institucionalidade vigente, a coalização golpista não reconheceu a ordem constitucional e estabeleceu um governo interino, sob Fabián Alarcón, então presidente do Congresso. Os acontecimentos entre a noite de 6 e a madrugada de 7 de fevereiro de 1997, ficaram conhecidos como *Noche de los Tres Presidentes* (AZNÁREZ, 1997), aclarando o caos político vivido pelo Equador, sob a Constituição de 1979, fruto da já mencionada baixa formação democrática que o referido texto constitucional sobrelevou, ainda que fosse seu desiderato inicial.

Sem apoio das forças armadas e desacreditado pela população, Abdalá Bucarâm deixa o Equador, em 08 de fevereiro, outorgando o poder à Vice-presidente, Rosália Arteaga, nesse momento, apoiada pelos militares, para realizar uma transição presidencial, o que foi aceito pelo Congresso, com Fabián Alarcón aceitando a anulação de sua designação como presidente interino.

Todavia, em mais uma movimentação pouco democrática e sem apego à institucionalidade, o Congresso equatoriano se autoconvocou, em 11 de fevereiro, quando proclamou, novamente, Alarcón como presidente interino, dessa vez com aval das Forças Armadas, situação rechaçada de plano por Arteaga (EXPLORED, 1997), porém, pressionada pelos militares, que enxergavam mais estabilidade política em Alarcón, Rosália Arteaga renuncia, no mesmo 11 de fevereiro, ao encargo constitucional, permitindo, assim, que Fabián Alarcón fosse nomeado, pelo Congresso Nacional equatoriano, como Presidente Interino (VARGAS, 1997b), sendo mantida como vice-presidente até 30 de março de 1998.

Fabián Alarcón assume a presidência incumbido de convocar uma assembleia constituinte responsável de propor uma nova constituição, para substituir o texto de 1979, considerado ultrapassado e que não alcançou seu objetivo inicial, que fora o de realizar uma democratização da sociedade equatoriana, garantindo liberdades individuais ao mesmo tempo que promovesse a retirada da pobreza da população mais miserável do país.

Empossado presidente interino em 11 de fevereiro de 1997 a partir do rompimento da ordem vigente, Alarcón convocou um referendo popular como forma de legitimar-se no poder (SCHEMO, 1997). O Referendo aconteceu em 25 de maio de 1997 e contou com 14 perguntas, versando sobre a ratificação do processo de destituição de Abdalá Bucaram; a confirmação de Fabián Alarcón como presidente interino; a convocatória de uma constituinte – todas respondidas com ampla maioria de “sim” –; além de versar, ainda, com definições sobre modelo de eleição dos membros da Assembleia Constituinte; fixação de limites de gastos de campanha;

cláusula de barreira para partidos que não atingissem 5% dos votos válidos em nível nacional; e reformas do poder judiciário⁸⁰.

Aprovada a constituinte, com seus membros devendo ser eleitos de forma direta, pelo voto popular, o presidente Alarcón definiu as eleições para 30 de novembro do mesmo ano de 1997. Assim, em 20 de dezembro do mesmo ano, iniciaram as sessões da Assembleia Constituinte de 1997 e 1998, no Equador⁸¹.

Para entender a realidade equatoriana em 2008, é imperioso que se analise a situação caótica da institucionalidade local em 1997/1998. Isso porque, apesar de ser dominada pelos partidos apoiadores do presidente interino – coalização de centro-direita formada pelo Partido Social Cristão, Democracia Popular e Frente Radical Alfarista –, havia representação de movimentos populares de democracia participativa alinhados à esquerda, especialmente o *Pachakutik* (movimento político de origem indigenista) e *Nuevo País* (que posteriormente seria parte da *Alianza País*, movimento encabeçado por Rafael Correa).

Ainda que a coalizão de esquerda não fosse tão homogênea quanto a de direita, para que tivesse algum tipo de representatividade na Constituinte, foi necessário estabelecer um núcleo de atuação, capaz de nortear suas demandas. Segundo o professor Pablo Andrade, a ideia que serviu de centro agregador para a coalizão de esquerda foi a “plurinacionalidade”, “o tema da plurinacionalidade, ao momento da Assembleia, incluía um conjunto de demandas pelo reconhecimento/inclusão de direitos coletivos específicos para os povos/nacionalidades indígenas e afroequatorianos, assim como de vários outros grupos de interesse” (ANDRADE, 2005, p. 18)⁸².

Portanto, já na Assembleia Constituinte de 1997 aparece o tema da plurinacionalidade, ainda de velada, que, mais tarde, será um diferencial da Constituição de 2008, e representará o grande avanço institucional do Equador de Rafael Correa. Em 1997, a noção de

⁸⁰ Dados oficiais do Tribunal Supremo Eleitoral equatoriano dão conta de que quase 60% dos eleitores participaram do referendo, dando legitimidade ao processo de transição política, especialmente porque, dos participantes, 76% votaram “sim” para ratificar a deposição de Abdalá Bucaram; 69% votaram “sim” para confirmar Fabián Alarcón como presidente interino e; 65% votaram “sim” para que fosse convocada uma Assembleia Constituinte (EQUADOR, 1997, p. 84-92).

⁸¹ Nas palavras de Pablo Andrade, o Referendo de 1997, chamado pelo governo interino de “Consulta Popular”, foi um ato plebiscitário, de ordem populista, que institucionalizou as forças não-institucionais, ou seja, deu ares de legalidade ao golpe no governo Bucarám, instalando a Assembleia Nacional Constituinte e suspendendo as atribuições do Congresso para reformar a constituição de 1979. No íterim entre 1996 e 1997, foram realizadas três eleições, uma que elegeu Abdalá Bucarám presidente, em 1996, o Referendo, para ratificar a deposição de Bucarám e a ascensão ao poder de Fabián Alarcón, em 1997 e, ainda, uma para eleger os membros da Assembleia Constituinte (ANDRADE, 2005, p. 10).

⁸² Traduziu-se, no original: el tema de la plurinacionalidad al momento de la Asamblea incluía un conjunto de demandas por el reconocimiento/inclusión de derechos colectivos específicos para los pueblos/nacionalidades indígenas y afroequatorianos, así como de varios otros grupos de interés.

plurinacionalidade serve como forma de “popularizar” a Constituinte, buscando garantir, na Constituição de 1998, o que a de 1979 não conseguiu fazer, qual seja, aproximar a estatalidade da população.

Isso porque, seja pela estrutura de poder em que atuaram os partidos, no pós-1978, seja pela sua característica enquanto instituições, os principais atores políticos do Equador entre 1978 e 1996 permaneceram cegos às mudanças acontecidas no interior do país, cegueira que foi responsável pela crise de fevereiro/1997, em duas frentes. Primeiro, porque os partidos políticos existentes careciam de vínculos corporativos com os setores rurais organizados, não representando, obviamente, seus interesses e demandas na sociedade política; segundo, as políticas de ajuste estrutural, especialmente de 1982 adiante, empobreceram os setores rurais, afirmando uma tendência de concentração de renda em favor de elites agroexportadoras (ANDRADE, 2005, p. 31/32).

Esse descolamento da institucionalidade equatoriana com as demandas da população, especialmente a rural (maioria do país), permitiram a emergência do movimento indigenista, um dos principais responsáveis, no âmbito popular, para a crise de 1997, que derrubou o presidente Bucaram. O outro responsável foi o conjunto de políticos preocupados com a ideia de governabilidade, que Bucaram havia perdido – talvez nunca tenha tido, exatamente, uma governabilidade, dado ao modo como foi eleito, em negação à política.

Não é de se estranhar, portanto, que as duas principais frentes ideológicas traçadas pela Constituinte foram, pela coalização de direita, a da governabilidade – com foco na reforma política – e, pela coalização de esquerda, a da plurinacionalidade – reconhecimento da representatividade de pluralidade cultural na sociedade equatoriana.

A partir dos projetos de governabilidade e plurinacionalidade, definidos como campos de debate da constituinte, o espaço “do meio” entre os dois polos instalou o modelo de democracia negociada, com destaque para três elementos mais importantes que nortearam a discussão: “a noção de que a democracia é uma forma de governo consensual; o anti-partidarismo compartilhado tanto pelas elites no poder, quanto pelos campesinos indígenas; uma vaga orientação ao corporativismo” (ANDRADE, 2005, p. 41)⁸³.

A Assembleia Constituinte de 1997/1998 encerrou oficialmente suas funções em 5 de junho de 1998, um mês antes do segundo turno das eleições de 1998, em 12 de julho, previstas pela própria Constituinte, que elegeu Jamil Mahuad, da coalização de centro-direita. Sendo que

⁸³ Traduziu-se, no original: la noción de que la democracia es una forma de gobierno consensual; el anti-partidismo compartido tanto por las elites en el poder como por los campesinos indígenas; una vaga orientación hacia el corporativismo.

tanto a posse do presidente Mahuad, quanto a entrada em vigor da Constituição de 1998, aconteceram em 10 de agosto do mesmo ano e tentaram instaurar um novo projeto de sociedade política equatoriana.

A sociedade projetada na Constituição de 1998 não é uma sociedade democrática liberal, tampouco uma sociedade democrática corporativa, contém ambos elementos, e por isso instaura novas contradições ou dá nova forma às velhas contradições da democratização no Equador (ANDRADE, 2005, p. 46)⁸⁴.

Como as sucessivas crises pós-1998 demonstram, a nova ordem política, iniciada com a Constituição de 1998, até foi mais democrática – no âmbito de participação de forças populares –, porém, não foi menos problemática, no sentido de representação desses movimentos no poder. Se a trajetória entre a queda de Bucaram e a ascensão de Mahuad ao poder foi chamada pela imprensa, à época, de “triste transição” (PALLARES, 1998), as movimentações seguintes, até a presidência de Rafael Correa, em 2007 (que deram alguma estabilidade institucional), foram de instabilidade e sucessivas derrocadas de presidentes.

Jamil Mahuad assume a presidência em agosto de 1998, com base na nova constituição, tendo a função de instalar estabilidade política no Equador e, principalmente, democratizar a sociedade equatoriana, especialmente em referências aos povos indígenas e os estratos menos abastados da população, que sofriam com a elevada concentração de renda, praticamente uma “doença” da América Latina.

Eleito pela coalização de centro-direita, Mahuad conseguiu algumas “vitórias” no poder, como o acordo de paz com o Peru, que encerrou conflito de mais de 50 anos entre os dois países e instalou a paz na América do Sul⁸⁵. Porém, como mencionado, a doença da desigualdade latino-americana não deu paz ao governo Mahuad, isso porque, em 1999 uma grave crise financeira, que tiveram diferentes causas e razões.

A queda do barril do petróleo afetou a economia equatoriana, que teve, entre 1998 e 1999 um déficit de 7%, o que puxou a inflação ao nível de 60% ao ano. Além disso, o fenômeno El Niño impactou a produção agrícola do país, aprofundando a crise econômica já instalada. Esses eventos, em conjunto, levaram ao fechamento de mais de trinta instituições bancárias, dado às fugas de capital estrangeiro, que gerou uma crise de crédito no país.

⁸⁴ Traduziu-se, no original: La sociedad proyectada en la Constitución de 1998 no es una sociedad democrática liberal, tampoco una sociedad democrática corporativa, contiene ambos elementos, y por ello instaura nuevas contradicciones o da nueva forma a las viejas contradicciones de la democratización en el Ecuador.

⁸⁵ O Acordo de Paz firmado em Brasília, em 26 de outubro de 1998, marcou um início entusiasmado com o governo de Mahuad, visto que, com pouco mais de dois meses, já concluía um objetivo longínquo dos presidentes equatorianos, que era o de encerrar todos os conflitos com os vizinhos peruanos (GIRALDI, 2018).

O presidente Mahuad, no afã de garantir uma sobrevivência ao setor bancário, decretou o congelamento dos depósitos nos bancos, chamado de “feriado bancário”, que durou cinco dias e restou por dizimar a popularidade do mandatário equatoriano, já manchada. A última ação desastrosa de Mahuad, decisiva para sua queda, foi a dolarização da economia equatoriana, em 9 de janeiro de 2000 (EL COMERCIO, 2016).

Esse fato, que tentava aquecer investimentos internos, não foi bem recebido pela população, especialmente pelo CONAIE – Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, apoiados pelos militares, tendo como um de seus líderes o Coronel Lucio Gutiérrez, que voltará a aparecer. Assim, em 21 de fevereiro de 2000, após dias de marcha contra o presidente Mahuad, as massas indígenas, apoiadas pelos militares, chegam ao Congresso Nacional e, depois, ao palácio do Governo, exigindo a renúncia do presidente.

Em 22 de fevereiro de 2000, Gustavo Noboa, então vice-presidente, é empossado no cargo de Presidente da República, por um Congresso instalado em Guayaquil, já que Mahuad se negava a deixar o Palácio de Carondelet, sede do Governo. Porém, desidratado de seus apoiadores e vendo a posse do vice acalmar os ânimos populares, Mahuad realiza pronunciamento oficial, apoiando a posse de Noboa, todavia, denunciando que estava sendo vítima de golpe: “Fui derrubado por um golpe militar. Um presidente derrubado não renuncia” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2000)⁸⁶.

Gustavo Noboa assume a presidência, permanecendo no cargo até 15 de janeiro de 2003, quando lhe sucedeu o vencedor das eleições realizadas em 2002, Lucio Gutiérrez, eleito por uma coalização de esquerda formada entre o partido criado por Gutiérrez, a *Sociedad Patriótica 21 de Enero* – em especial referência ao dia da derrocada de Mahuad –, e o *Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País*, já citados, que representam a sociedade indígena e a pluralidade equatorianas.

Coronel do Exército, responsável por amarrar o apoio militar ao movimento popular indígena responsável pela deposição de Jamil Mahuad, Lucio Gutiérrez se tornou muito popular na sociedade equatoriana. Assumiu a presidência com forte discurso contra a corrupção e com uma política declaradamente anti-*establishment*. Porém, em pouco tempo no poder, Gutiérrez começou a perder suas bases de apoio, acusado de traição, por se alinhar aos Estados Unidos e realizar uma aliança com parte da direita equatoriana.

⁸⁶ Jamil Mahuad se tornou mais um dos presidentes equatorianos derrubados pela crise democrática presente no país, fruto de uma sociedade crivada de desigualdades e com extremada concentração de renda, que não visualizava possibilidade de realizar as reformas necessárias seguindo a institucionalidade vigente, ainda que a Constituição de 1998 tivesse o desiderato de reconstruir a sociabilidade equatoriana. Esses fatos se tornaram comuns na sociedade equatoriana do final dos anos 1990 e início dos anos 2000.

Com a perda das forças populares, especialmente do *Pachakutik*, Gutiérrez formou uma aliança com o *Partido Roldosista Ecuatoriano*, do ex-presidente Bucarám, e com o *Partido Renovador Institucional de Acción Nacional*, de Álvaro Noboa, derrotado por Gutiérrez em 2002.

Acusado de corrupção, o ápice da crise do governo Gutiérrez se deu quando o presidente resolveu reestruturar a Suprema Corte equatoriana, indicando novos membros, alinhados com a nova maioria parlamentar formada pela aliança acima mencionada. Com essa nova formação da Corte, os processos contra os ex-presidentes Abdala Bucarám e Gustavo Noboa, acusados de corrupção, foram anulados, levando a população equatoriana, cinco anos depois de 21 de janeiro de 2000, novamente a *las calles*.

Entre 13 de 20 de abril de 2005, as ruas de Quito foram tomadas por cidadãos descontentes com o governo de Gutiérrez, que pediam sua renúncia. Primeiramente, Gutiérrez desacreditou dos manifestantes, os chamados de “Foragidos” (o que fez as marchas ficarem conhecidas como Rebelião dos Foragidos) (FLOR, 2004), porém, com o aumento exponencial do número de pessoas nas ruas, em 15 de abril, foi declarado estado de emergência nacional, estabelecendo uma zona de segurança em Quito e suspendendo direitos civis dos cidadãos (EL TELEGRAFO, 2016).

Instados pelos movimentos populares a se manifestarem, os parlamentares equatorianos aprovaram, no dia 20 de abril de 2005, uma moção destituindo Gutiérrez do poder e convocando seu vice, Alfredo Palácio, a assumir a presidência do Equador, o qual realizou juramento presidencial no mesmo dia 20 de abril, declarando que “terminou a ditadura” (WEISSHEIMER, 2005), em referência aos atos de Gutiérrez de nomear juízes da Suprema Corte ao seu bel-prazer, o que foi visto como tentativa de sobrepôr o Executivo ao Judiciário.

A posse de Alfredo Palácio, um político independente, pode ser vista, olhando em perspectiva, como o “início do fim” dos anos mais movimentados da política equatoriana. Isso porque, em menos de 10 anos, três presidentes foram destituídos, todos em razão de manifestações populares de insatisfação com os governos derrubados (GUERREIRO, 2005).

Porém, como dito acima, é somente o início do fim, isso porque, nas eleições de 2006, ocorridas em 15 de outubro e 26 de novembro, a população elegeu Rafael Correa como presidente da República, que se tornaria, possivelmente, o político mais importante da história recente do Equador e um dos mais destacados presidentes da história do país.

Correa, que atuou como Ministro da Economia e Finanças de Alfredo Palácio, fundou, em abril de 2006, o *Movimiento Alianza PAIS – Patria Activa i Soberana*, uma aliança de vários movimentos da esquerda equatoriana, que se uniram sob o nome de Correa, no intuito de chegar

ao poder. Toda a plataforma de governo do Alianza PAIS, pensado por uma série de pesquisadores equatorianos, como Alberto Acosta⁸⁷, se assentava na proposta de promover uma reforma institucional no estado equatoriano, iniciando por uma nova constituição que refundaria o país, tendo olhos para os movimentos sociais populares, como os indígenas e os povos camponeses, reiterando, sob o mantra do Bem Viver.

Correa assumiu a presidência em 15 de janeiro de 2007, com a intenção de promover a reforma constitucional que sua plataforma de governo previa. Assim, em 15 de abril do mesmo acontece um referendo, questionando a população sobre a possibilidade de estabelecer uma Assembleia Constituinte para redigir uma nova constituição para o Equador. Esse referendo é aprovado com mais de 80% dos votos favoráveis (EL UNIVERSO, 2007).

Aprovada a formação da Constituinte, em 30 de setembro de 2007 aconteceram as eleições para a Assembleia Constituinte, com ampla vitória da Alianza PAIS de Correa⁸⁸. Em 29 de novembro do mesmo ano, sob a presidência de Alberto Acosta, então ministro de Minas e Energia do governo Rafael Correa, se instala a Constituinte de Montecristi, em referência à cidade-sede da Assembleia, escolhida por ser o lugar de nascimento de Eloy Alfaro, líder da Revolução Liberal do Equador – conflito que derrocou os governos ligados ao garcianismo, movimento influenciado pelo ex-presidente Gabriel Garcia Moreno.

Assessorada por dois constitucionalistas espanhóis, que também atuaram junto à Constituinte boliviana – Roberto Viciano Pastor e Rubén Martín Dalmau –, a Assembleia Constituinte Equatoriana de 2007 e 2008 foi um marco político, jurídico, social e econômico na história desse país, pela “popularização da política” que realizou. O poder constituinte preocupou-se em estabelecer vários espaços de participação da população, como meio de conferir legitimidade ao novo texto constitucional, o que a coloca como uma Constituição “de baixo para cima” e não algo imposto.

É preciso atentar ao fato que o povo foi chamado a ativar, de forma direta, o poder constituinte, através do referendo, posteriormente, foi chamado a eleger os membros desses poder constituinte – diferente do ocorrido na Constituinte brasileira de 1987, que não foi uma assembleia constituinte exclusiva, mas um Congresso Constituinte, em que os congressistas eleitos acumularam a função de constituintes. Além disso, após o projeto constitucional ser

⁸⁷ É de se destacar, inclusive, que o Alianza PAIS teve seu plano de governo redigido por Alberto Acosta. Plano de Governo disponível em: <https://archive.is/20070610053425/http://www.rafaelcorrea.com/plandegobierno.php>. Acesso em: 26 dez. 2020.

⁸⁸ Das 130 vagas para a Assembleia, 80 foram ocupadas por candidatos ligados ao Movimento Alianza PAIS. Disponível em: <https://www.slideshare.net/SeanJhon/listado-de-asambletas-constituyentes-20072008>. Acesso em: 26 dez. 2020.

votado na constituinte, foi, novamente, levado à escrutínio popular, sendo aprovado por mais de 63% dos eleitores equatorianos⁸⁹.

Não só o povo pôde diretamente ativar o poder constituinte, senão que a maior parte – a mais relevante – da Constituição não pode modificar-se sem a aprovação em referendo do povo equatoriano, o que marginaliza o poder de reforma, situado nas mãos do poder constituído (art. 441)⁹⁰ (DALMAU, 2008, p. 10)⁹¹.

A Assembleia Constituinte trabalhou até 25 de outubro de 2008, porém, o projeto final foi aprovado por referendo popular em 28 de setembro do mesmo ano. Assim, em 20 de outubro de 2008 foi publicado o texto final da nova Constituição equatoriana, iniciando um novo momento político do país, que se consolidou em 26 de abril de 2009, quando Rafael Correa foi eleito, em primeiro turno⁹², como presidente do novo Equador.

A nova constituição, que desde o primeiro momento se submeteu à vontade popular, assenta-se na legitimidade direta e participativa, o que não aparecia na sua antecessora, o que demonstra seu interesse em ser útil ao povo equatoriano, ou seja, a Constituição de 2008 detém uma originalidade calcada no serviço do poder público ao povo, incorporando ao texto constitucional a linguagem dos povos originários, demonstrando, de forma cristalina, o afã de instalar no Equador um “Regime de Bem Viver”, superando o Regime de Desenvolvimento (DALMAU, 2009, p. 270).

Fica claro, então, que o caminho percorrido pela institucionalidade equatoriana, até chegar à Constituição de 2008, foi de constantes rupturas, seguidas de tentativas de instalar uma nova sociabilidade, de cima pra baixo, o que gerou novas rupturas. A Constituição de 2008 foi pensada como um pacto social *desde abajo*, ou seja, que capte o interesse da sociedade equatoriana, em todos os seus nichos, para formar uma unidade na pluralidade, como já mencionado – é preciso dizer, que esse ideário já fora perseguido no texto de 1998, o qual já previa noções de pluralidade nacional e tentativa de implementação de políticas capazes de

⁸⁹ Resultado presente no Political Database of the Americas (2008).

⁹⁰ Art. 441.- A emenda de um ou mais artigos da Constituição que não altere sua estrutura fundamental, nem o caráter e os elementos constitutivos do Estado, que não estabeleçam restrições aos direitos e garantias ou que não modifique o procedimento de reforma da Constituição, será realizado: 1. Por referendo solicitado pelo Presidente da República ou pelos cidadãos, com o apoio de pelo menos oito por cento das pessoas registradas no registro eleitoral. 2. Por iniciativa de número não inferior a um terço dos membros da Assembléia Nacional. O projeto será processado em dois debates; o segundo debate será realizado de maneira tributável nos trinta dias seguintes ao ano do primeiro. A reforma somente será aprovada se receber o apoio de dois terços dos membros da Assembléia Nacional.

⁹¹ Traduziu-se, no original: No caso ecuatoriano, non só o pobo pode directamente activar o poder constituínte, senón que a maior parte –e a máis relevante– da Constitución non pode modificarse sen a aprobación en referendo do pobo ecuatoriano (art. 441).

⁹² Resultado presente no Political Database of the Americas (2008).

incorporar as práticas de sustentabilidade de povos indígenas e camponeses, além de ter sido submetida a referendo popular para vigorar. Isso foi um diferencial ao Equador, visto que a ruptura com o modelo vigente foi menos brusca em relação ao caso da Bolívia (como se verá a seguir).

Desta maneira, e diferente do que aconteceu na Colômbia, em 1991, na Venezuela, em 1998, ou na Bolívia, em 2007, onde as propostas constitucionais eram radicalmente diferentes das que pretendiam substituir, o processo equatoriano não levanta um modelo constitucional de ruptura; em todo caso inovador, original e com afã de aprofundar uma corrente que, com esse novo exemplo, delimita com mais nitidez seus perfis e expectativas [...] O projeto de Constituição de 2008 supera sua antecessora em aspectos como o catálogo de direitos e sua proteção, os mecanismos de democracia participativa ou o regime de desenvolvimento, porém, teve nele uma boa sombra para se abrigar (DALMAU, 2009, p. 273)⁹³.

Considerando a inovação do referido texto, e sabendo que o objetivo final do presente trabalho é propor uma inovação institucional na estatalidade brasileira, parece importante analisar alguns pontos da Constituição Equatoriana de 2008, os quais podem servir de modelo ou, ao menos, de horizonte, para o Estado brasileiro, no sentido de (re)pensar as práticas oficiais na relação do Brasil com comunidades marginalizadas da oficialidade nacional.

A *Constitución de la Republica del Ecuador*, de 2008, desde o seu preâmbulo, deixa claro seu interesse em construir um sentimento de unidade, partindo do “reconhecimento” das suas raízes milenares, forjadas por mulheres e homens de povos distintos, celebrando a *Pacha Mama*, reconhecendo diversas formas de religiosidade e espiritualidade, apelando à sabedoria de todas as culturas componentes da sociedade, e buscando a paz e solidariedade com todos os povos da terra para alcançar o bem viver, como forma de libertação da dominação e colonialismo (EQUADOR, 2008). Portanto, o preâmbulo demonstra a tentativa de construir um mito fundador da sociedade equatoriana, fortemente plural, calcado em uma cosmovisão dos povos originários, porém, com apelo ao discurso da diferença, como forma de abarcar todas as manifestações, culturais, sociais e religiosas da população.

A despeito do alcance jurídico do preâmbulo, muitas vezes visto como prefácio constitucional ou mero traço de objetivos do texto, o artigo primeiro da carta equatoriana, esse, sim, com força jurídica, inicia inovando a institucionalidade vigente, visto que reconhece o

⁹³ Traduziu-se, no original: De esta manera, y a diferencia de lo acontecido en Colombia en 1991, en Venezuela en 1998 o en Bolivia en 2007, donde las propuestas constitucionales eran radicalmente diferentes a las que pretendían sustituir, el proceso ecuatoriano no plantea un modelo constitucional rupturista; en todo caso innovador, original y con afán de profundización en una corriente que, con este nuevo ejemplo, delimita con más nitidez sus perfiles y sus expectativas [...] El proyecto de Constitución de 2008 supera a su antecesora en aspectos como el catálogo de derechos y su protección, los mecanismos de democracia participativa o el régimen de desarrollo, pero ha contado en ella con una buena sombra para cobijarse.

Estado como “intercultural e plurinacional”, prevendo, ainda, que o exercício da soberania se dá, além dos órgãos do poder público, pelas formas de participação direta previstas na Constituição⁹⁴.

O artigo terceiro, que estabelece os deveres primordiais do Estado, traz alguns apontamentos que clarificam o caráter vanguardista da Constituição de Montecristi. O item 3 do artigo prega como dever do Estado “fortalecer a unidade nacional na diversidade”, institucionalizando o que já foi mencionado acima, como um dos grandes desafios do Bem Viver. Além disso, o item 5 do mesmo artigo, estabelece que o Estado deve “planificar o desenvolvimento nacional, erradicar a pobreza, promover o desenvolvimento sustentável e a redistribuição equitativa dos recursos e da riqueza, para ascender ao **bem viver**” (EQUADOR, 2008, grifou-se). É importante notar como, em todo o texto, há referências ao regime do Bem Viver como direcionamento da Constituição.

Outro artigo que destaca o caráter avançado e o ineditismo da Constituição equatoriana é seu artigo sexto, que indica a nacionalidade equatoriana é o vínculo jurídico com o Estado *sin prejuicio* de seu pertencimento a alguma das nacionalidades indígenas coexistentes no Equador plurinacional (EQUADOR, 2008). Aqui há demonstração do interesse institucional em estabelecer a unidade na diferença, que o artigo terceiro indicou como dever do Estado.

Talvez a grande inovação no texto constitucional equatoriano seja o estabelecimento da natureza, a *Pacha Mama*, como sujeito de direito. O art. 10 prevê de forma cristalina que “a natureza será sujeito daqueles direitos reconhecidos pela Constituição”⁹⁵ (EQUADOR, 2008). Além disso, mas em inúmeros artigos há a declaração do interesse público na preservação do ambiente, justamente pelo entendimento que os povos originários possuem uma ligação com a Mãe-Terra, fruto de sua cosmovisão, que precisa desses espaços de terra.

O mesmo art. 10, ainda, prevê que não só as pessoas, mas também as “comunidades, povos, nacionalidades e coletivos” são titulares e gozarão dos direitos garantidos na Constituição e em instrumentos internacionais. Ou seja, há um alargamento do alcance dos direitos previstos no texto, aumentando o rol de sujeitos abarcados pelo “guarda-chuva” constitucional.

Os artigos 12 e 34 formam o Capítulo Segundo da Constituição, denominado de “Direitos do Bem Viver”, repartidos em oito seções, e que dão o teor do chamado Regime de

⁹⁴ O art. 442 da Constituição Equatoriana prevê que qualquer projeto de reforma constitucional, depois de aprovado na Assembleia Nacional, precisa ser ratificado em Referendo, no prazo de 45 dias seguintes da aprovação (EQUADOR, 2008).

⁹⁵ Traduziu-se, no original: La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución.

Bem Viver que o Estado definiu como objetivo. Esses direitos têm relação com a pluralidade antes afirmada, mas, também, com uma visão holística do novo estado que o texto constitucional intenta implementar, redesenhando a relação institucional com a natureza.

Isso porque, a primeira seção versa sobre água e alimentação, estabelecendo, primeiro, a água como direito humano fundamental e irrenunciável, além de exclusivamente público. Em seguida, o art. 12 estabelece o acesso seguro e permanente a alimentos como direito, não somente das pessoas, mas das coletividades, sendo obrigação estatal a soberania alimentar (EQUADOR, 2008).

O art. 14, que abre a segunda seção, versa sobre ambiente sadio, reconhecendo o “direito da população a viver em um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o **bem viver, sumak kawsay**” (EQUADOR, 2008, grifou-se)⁹⁶. Aqui a Constituição faz toda uma referência às características do Bem Viver, já mencionadas, que norteiam todo o texto constitucional, definindo o uso de tecnologias limpas e de energias alternativas, bem como que a soberania energética não pode se dar ao custo da soberania alimentar ou do direito à água.

A seção quatro, sobre cultura e ciência, tem no art. 21 outro ponto de inovação institucional, ao prever que “as pessoas têm direito a construir e manter sua própria identidade cultural, a decidir sobre seu pertencimento a uma ou várias comunidades culturais e a expressar tais escolhas [...]” (EQUADOR, 2008)⁹⁷. O que se depreende dessa sentença é, primeiro, a ausência de pretensão estatal em definir uma nacionalidade para seus cidadãos, bem como o reconhecimento de a figura da identidade contemporânea pode ser construída por diferentes centros emissores de sentido e não é uma noção fechada e estanque, mas líquida e mutável.

Outro ponto a ser destacado é a quinta seção, sobre a educação, que estabelece, pelo art. 26, a educação como prioridade do Estado, já que vista como garantia da igualdade e inclusão social, além de condição indispensável para o bem viver. Pela Constituição de 2008, a educação deve se dar de forma holística, respeitando os direitos humanos, o meio ambiente sustentável e a democracia, devendo ser participativa, obrigatória, intercultural, democrática, inclusiva, diversa e de qualidade, como forma de impulsionar a equidade [o texto não usa o termo igualdade, mas, sim, equidade, como forma de prever isonomia] de gênero, a justiça, a solidariedade e a paz (EQUADOR, 2008). Há um claro avanço, a partir do Bem Viver, em

⁹⁶ Traduziu-se, no original: Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay.

⁹⁷ Traduziu-se, no original: Las personas tienen derecho a construir y mantener su propia identidad cultural, a decidir sobre su pertenencia a una o varias comunidades culturales y a expresar dichas elecciones.

direção à um processo educativo bilíngue preocupado com a libertação do indivíduo, porém, ao mesmo tempo, que lhe garanta uma integração com a sociedade, bem como com a comunidade.

Parece importante destacar, ainda, sob o manto do Bem Viver, que o art. 32, que trata sobre a saúde, vincula o exercício desse direito aos outros direitos citados, como água, alimentação, educação, cultura física, trabalho, seguridade social e ambiente sadio, os quais sustentam o projeto do Bem Viver.

O art. 40, já no Capítulo Terceiro, sobre os direitos das pessoas e grupos de atenção prioritária, reconhece às pessoas o direito de migrar, estabelecendo que “nenhum ser humano será identificado ou considerado ilegal por sua condição migratória” (EQUADOR, 2008).⁹⁸ Essa previsão se coaduna com o interesse do novo estado em integrar povos originários, muitos dos quais, ainda em isolamento, que transitam pela Amazônia, sem preocupação com questões geopolíticas e territoriais.

No Capítulo Quarto – entre os artigos 56 e 60 – reside outro ponto de destaque da Constituição de Montecristi, que indica os chamados Direitos das comunidades, povos e nacionalidades. O art. 56, de logo, constrói o Estado equatoriano, único e indivisível, como formado pelas comunidades, povos, nacionalidades indígenas, povo afroequatoriano, povo montubio e das comunas (EQUADOR, 2008), demonstrando o caráter intercultural do texto constitucional.

Porém, é o art. 57 que oferece alguns dos pontos principais do ideário do Bem Viver, ao prever, entre uma gama de direitos coletivos, a consulta prévia, livre, e informada, dentro de prazo razoável, sobre planos e programas de prospecção, exploração e comercialização de recursos não renováveis que se encontrem em suas terras e possam lhes afetar de maneira ambiental ou cultural (EQUADOR, 2008) – essa previsão constitucional será retomada, no item final do presente capítulo, em razão da Iniciativa Yasuní-ITT, referente à exploração de petróleo no Parque Nacional Yasuní.

Outro direito coletivo, trazido pelo art. 57, é a possibilidade das comunidades, povos e nacionalidade indígenas atuarem na criação, desenvolvimento, aplicação e prática de seu direito próprio consuetudinário, desde que não tenham previsão contrária aos direitos constitucionais, especialmente, das mulheres, crianças e adolescentes. É o primeiro momento em que a Constituição faz alusão à institucionalização do pluralismo jurídico, teoria fulcral no presente trabalho.

⁹⁸ Traduziu-se, no original: No se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria.

O texto constitucional equatoriano pode ser considerado uma revolução dentro da revolução que já é o constitucionalismo latino-americano, enquanto movimento neoconstitucional. Essa revolução passa pelas previsões de direitos das comunidades indígenas, pelo direito à água como fundamental, pela necessidade de consulta prévia para implementação de políticas públicas nas terras dos povos originários, bem como seu direito ao pluralismo jurídico. Porém, não há nenhum ponto mais vanguardista na Constituição de 2008, do que o seu Capítulo Sétimo, que versa sobre os Direitos da natureza. Isso porque, esse tipo de previsão não se encontra em nenhum outro texto constitucional no mundo.

O art. 71, retomando a previsão do art. 10, indica que “a natureza ou Pacha Mama, de onde se reproduz e realiza a vida, tem direito que lhe respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos” (EQUADOR, 2008)⁹⁹. Ademais, toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade tem potência de exigir do Estado o cumprimento desses direitos da natureza, entre os quais, o direito à restauração.

Essa previsão resulta na sobrelevação do status que a natureza ocupa na sociedade pensada pela Constituição de 2008, e que incorpora o regime do Bem Viver, pois, como mencionado no item anterior, um dos pontos essenciais da proposta alternativa ao desenvolvimento como política. Isso fica claro nas palavras de Eduardo Gudynas (2014, p. 3), para quem “o componente essencial do Bem Viver é uma mudança radical em como se interpreta e valoriza a Natureza. Em várias de suas formulações, se converte o ambiente em sujeito de direitos, rompendo com a perspectiva antropocêntrica tradicional”¹⁰⁰.

O Bem Viver, como base ideológica do texto constitucional, aparece em outros momentos da Constituição, como no Capítulo Nono, que versa sobre as Responsabilidades – outra inovação institucional, já que é comum que constituições prevejam direitos, contudo, a equatoriana, a despeito de promover a previsão desses, também institui deveres a serem cumpridos pelos cidadãos.

O art. 83 estabelece uma série de responsabilidades para com os equatorianos, entre elas, merecem destaque a 83.6, qual seja, “respeitar os direitos da natureza, preservar um ambiente sadio e utilizar os recursos naturais de modo racional e sustentável, ecológica e

⁹⁹ Traduziu-se, no original: La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

¹⁰⁰ Traduziu-se, no original: Componente esencial del Buen Vivir es un cambio radical en cómo se interpreta y valora la Naturaleza. En varias de sus formulaciones, se convierte al ambiente en sujeto de derechos, rompiendo con la perspectiva antropocéntrica tradicional.

economicamente” (EQUADOR, 2008)¹⁰¹. O item 83.10 indica como responsabilidade de todos “promover a unidade e a igualdade na diversidade e nas relações interculturais”¹⁰², o que se coaduna com o item 83.10, que prevê a necessidade de “respeitar e conhecer as diferenças étnicas, nacionais, sociais, geracionais de gênero e a orientação e identidade sexual”¹⁰³ (EQUADOR, 2008). Ou seja, a Constituição de 2008 reforça o rol de direitos fundamentais previstos, quando lhes estabelece como deveres dos demais cidadãos.

Outro ponto muito caro à Constituição de 2008 é a participação popular na democracia, aquilo que foi chamado acima de “democratização da democracia”, ou seja, colocar os cidadãos mais próximos dos espaços de tomada de decisão, como forma de garantir legitimidade a tais processos e, por óbvio, capilarização para com a população. Como mencionado, o Bem Viver, construído a partir da comunidade, tem a democracia participativa como um de seus pilares, pelo teor de integração que esses procedimentos oferecem.

Nesse sentido, há um título – Título IV (Participação e Organização do Poder – voltado ao modelo participativo pretendido com a nova constituição, compreendido entre os artigos 95 e 237, responsável por construir todo um modelo democrático de cidadania, desde a representação política, em suas diferentes instâncias, até a participação popular e organização coletiva das comunidades, passando pela afirmação das funções legislativa, executiva e judiciária – esta última com o diferencial de estabelecer a possibilidade de jurisdição indígena e comunitária, como forma de ratificar a força dos espaços locais de tomada de decisão.

O art. 96, por exemplo, reconhece todas as formas de organização da sociedade como expressão de soberania popular, responsáveis por desenvolver processos de autodeterminação e incidir nas decisões políticas públicas e no controle social sobre todos os níveis do governo (EQUADOR, 2008). Essa previsão desloca os espaços de tomada de decisões de um centro unitário, depositando em espaços multifacetados e populares, o que acaba por ressignificar a forma de atuação da sociedade civil, destronando os partidos políticos como centros exclusivos de participação política dos cidadãos.

Entre os artigos que regulam a participação democrática direta, merece destaque o art. 105 que, reforçando aquele deslocamento da tomada de decisões, apresenta outra inovação institucional referente ao *recall* político, indicando que qualquer pessoa que goze de direitos políticos pode revogar o mandato de autoridades de eleição popular, desde que cumpridas

¹⁰¹ Traduziu-se, no original: Respetar los derechos de la naturaleza, preservar un ambiente sano y utilizar los recursos naturales de modo racional, sustentable y sostenible.

¹⁰² Traduziu-se, no original: Promover la unidad y la igualdad en la diversidad y en las relaciones interculturales.

¹⁰³ Traduziu-se, no original: Respetar y reconocer las diferencias étnicas, nacionales, sociales, generacionales, de género, y la orientación e identidad sexual.

algumas obrigações – mínimo 10% de assinaturas de pessoas inscritas no registro eleitoral correspondente, para cargos locais e um mínimo de 15% de assinaturas de pessoas inscritas no registro eleitoral nacional para o cargo de Presidente. O instituto do *recall* político, comum em várias democracias, mas inexistente anteriormente no Equador, reforça o ideário de que a população deve vigiar o poder político e não o próprio poder político, com exclusividade, deve realizar uma autovigilância, como é usual que aconteça, especialmente entre legislativo e executivo ou, ainda, o Ministério Público como “fiscal da lei”.

Importante notar, ainda, que o art. 167 invoca que o poder de administrar a justiça emana do povo, novamente reafirmando o caráter extremamente popular da carta equatoriana. Essa afirmação popular, inclusive da justiça, tem destaque no art. 171, responsável por estabelecer funções jurisdicionais às comunidades, povos e nacionalidades indígenas com base em “suas tradições ancestrais e direito próprio, dentro do seu âmbito territorial, garantindo a participação e decisão das mulheres”, com essas decisões sendo respeitadas pelas instituições e autoridades públicas, bem como sujeitas ao controle constitucional (EQUADOR, 2008).

Está instaurado, com isso, o pluralismo jurídico na República do Equador, através da jurisdição indígena, como forma de permitir que as diferentes comunidades originárias, a partir de sua cosmovisão e suas tradições, anteriores ao “direito eurocêntrico”, decidam sobre as situações de seu cotidiano. Porém, tais decisões não são vistas como algum tipo de concessão da institucionalidade para que os povos indígenas se sintam autônomos, enquanto, em verdade, são tutelados; ao contrário, a Constituição de 2008 deu equidade para a jurisdição indígena em relação à “jurisdição ordinária”, inclusive, com controle constitucional sobre tais decisões, ou seja, há um claro reconhecimento de que as decisões locais emanam juridicidade e, portanto, são direito e, por isso, jurídicas. O próximo item irá assentar-se, justamente, sobre a análise de como as institucionalidades equatoriana e boliviana construíram a noção de jurisdição indígena e como se dá o diálogo entre essas ordens jurídicas e a juridicidade ordinária, além de oferecer quais as possibilidades desse tipo de previsão no Brasil.

Os pontos finais dessa análise mais pormenorizada da Constituição de Montecristi são os Capítulos VI e VII, que tratam, respectivamente, sobre o Regime de Desenvolvimento e o Regime do Bem Viver. Esses dois pontos são fulcrais na nova sociabilidade que a Constituição de 2008 intenta estabelecer no Equador, já que alteram, drasticamente, a relação entre o Estado e a Natureza, e como a forma de exploração dos recursos naturais, para o regime de desenvolvimento, deve respeitar o *sumak kawsay*, no regime do bem viver.

Tanto é, que o art. 275, que estabelece os princípios gerais do regime de desenvolvimento, indica que o mesmo é “um conjunto organizado, sustentável e dinâmico dos

sistemas econômico, político, sócio-cultural e ambiental, que garantam a realização do Bem Viver, do *sumak kawsay* (EQUADOR, 2008, grifou-se)¹⁰⁴. Ainda no art. 275, em seu parágrafo terceiro, há a clara institucionalização da máxima de Alberto Acosta, não à toa, um dos presidentes da Constituinte responsável pelo texto, que diz que “o Bem Viver será para todos e todas. Ou não será” (2016, p. 240), com a seguinte redação:

O Bem Viver requerer que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades desfrutem efetivamente de seus direitos, e exerçam responsabilidades no âmbito da interculturalidade, respeito à diversidade e coexistência harmoniosa com a natureza (EQUADOR, 2008)¹⁰⁵.

Dentro do capítulo sobre o regime de desenvolvimento projetado pela Constituição, o art. 227 estabelece deveres gerais do Estado para consecução do Bem Viver, entre eles, cumpre destacar, a necessidade de garantir os direitos das pessoas, das coletividades e **da natureza** (EQUADOR, 2008, grifou-se). Além disso, o art. 228 estabelece os das pessoas e das coletividades na mesma consecução do Bem Viver, com ênfase na previsão de que cabe a todos “participar em todas as fases e espaços da gestão pública e da planificação do desenvolvimento nacional e local, e na execução e controle do cumprimento dos planos de desenvolvimento, em todos os seus níveis; produzir, trocar e consumir bens e serviços com responsabilidade social e ambiental” (EQUADOR, 2008)¹⁰⁶.

Isso demonstra que a Constituição de 2008 não apenas qualifica o Bem Viver como um direito dos indivíduos e das coletividades, mas como um direito da natureza. E para que esse direito alcance a natureza, o Bem Viver também se torna, paradoxalmente, um dever dos indivíduos e das coletividades. “O Bem Viver é para todos ou não o é. Isso implica na imperiosa necessidade de redistribuir a riqueza desigualmente acumulada em poucas mãos, para, assim, assentar as bases de outra sociedade” (FERNÁNDEZ; PARDO; SALAMANCA, 2014, p. 111)¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Traduziu-se, no original: El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*.

¹⁰⁵ Traduziu-se, no original: El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

¹⁰⁶ Traduziu-se, no original: Participar en todas las fases y espacios de la gestión pública y de la planificación del desarrollo nacional y local, y en la ejecución y control del cumplimiento de los planes de desarrollo en todos sus niveles. Producir, intercambiar y consumir bienes y servicios con responsabilidad social y ambiental.

¹⁰⁷ Traduziu-se, no original: El buen vivir es para todos o no lo es. Eso implica la imperiosa necesidad de redistribuir la riqueza inequitativamente acumulada en pocas manos, para así sentar las bases de otra sociedad.

O art. 340, que inaugura o Capítulo sobre o Regime do Bem Viver, prevê a criação de um sistema nacional de inclusão e equidade social, articulado através do Plano Nacional de Desenvolvimento, que, como visto, se baseia em objetivos claros de respeito às diferenças e sob auspícios dos direitos da natureza. Esse sistema nacional de inclusão e equidade social tem frentes bem delineadas na Constituição, que são a 1. Educação – bilíngue, intercultural, pública, gratuita, democrática e inclusiva; 2. Saúde – intercultural, com enfoque de gênero e geracional, baseada na bioética e suficiência, com atenção integral, familiar e comunitária; 3. Seguridade Social – público e universal, baseado nos princípios da obrigatoriedade, suficiência, integração, solidariedade e subsidiariedade; 4. Habitat e habitação; 5. Cultura – baseado na diversidade; 6. Cultura física e lazer; 7. Comunicação social – garantindo o direito de comunicação, informação, liberdade de expressão e participação cidadã; 8. Ciência, tecnologia, inovação e conhecimentos ancestrais – baseados no respeito ao ambiente, natureza, vida, culturas e soberania, inclusive fomentando a pesquisa científica que potencialize os saberes ancestrais, como forma de realização do *sumak kawsay*; 9. Gestão de risco – prevenção e precaução; 10. População e mobilidade humana; 11. Seguridade humana; e 12. Transporte.

A Constituição equatoriana ainda tem uma série de dispositivos, sobre relações internacionais, supremacia da constituição, além de disposições transitórias e derogatórias, todas as quais, em um momento ou outro, fazem referência ao Bem Viver¹⁰⁸ e ao seu regime, como alternativa ao desenvolvimento baseado na acumulação infinita de capital.

Isso demonstra o teor revolucionário do paradigma do Bem Viver, não como um objetivo estanque, mas, nas palavras de Alberto Acosta, “como uma categoria em permanente construção e reprodução” (2016, p. 71). Isso importa, como fica claro no texto constitucional equatoriano, em um remodelar da sociedade, a partir de um foco nas relações comunitárias, locais, sustentáveis.

“O Bem Viver significa uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de organizar a própria vida. O verdadeiro debate deve se dar na sociedade” (ACOSTA, 2016, p. 89). Isso importa dizer, que a mera constitucionalização do Bem Viver não é suficiente para que esse padrão de sociabilidade seja aplicado, tampouco é o ponto final do projeto, mas, ao contrário, é apenas um passo inicial, em um modelo de sociedade alternativo, que se mantém em constante evolução e repensada com cada nova experiência.

Como será visto no último item do presente capítulo, ainda existem entraves institucionais que atrasam uma implementação completa (ou, ao menos, com maior alcance) do

¹⁰⁸ Em um total, o termo Bem Viver – buen vivir, no original – aparece em quinze oportunidades diretas, na Constituição. Já o termo quéchua *sumak kawsay*, tem cinco referências diretas no texto.

paradigma do Bem Viver na realidade equatoriana, especialmente seu uso retórico e eleitoreiro – entraves, esses, que foram ampliados recentemente, com a adoção de algumas medidas, pelo presidente Lenín Moreno, impostas pelo Fundo Monetário Internacional, como contrapartida para aporte financeiro ao país, que geraram protestos populares de grande alcance e contingente (ACOSTA, 2019).

Todavia, a previsão de implementação de um projeto baseado no *sumak kawsay*, responsável por equiparar direitos humanos e direitos da natureza, já que os primeiros somente existem a partir dos últimos, bem como a instituição de uma justiça ecológica em consonância com a justiça ambiental¹⁰⁹, com a sobrelevação da natureza ao patamar de sujeito de direitos, coloca a Constituição Equatoriana de 2008 em um patamar de máxima vanguarda na reconstrução da relação entre sociedade, comunidade, indivíduo, Estado e natureza. Nas palavras de Acosta (2016), “o passo constitucional do Equador acabou ganhando transcendência internacional. Já é um marco histórico” (p. 133).

Se ainda há desafios, e são inúmeros, a serem superados pela Constituição de 2008, como se viu, ela é o ápice da evolução da sociedade equatoriana, desde a reabertura democrática, em 1978, afirmado com a Constituição de 1979, passando pela Constituição de 1998, e que, mal ou bem, calçou o caminho percorrido pelo Equador até a chamada Revolução Cidadã, que foi a aprovação da Constituição de Montecristi.

Nesse sentido, demonstrados os meandros da sociabilidade equatoriana nos últimos 40 anos, o próximo item irá aprofundar, ainda mais, a análise da contemporaneidade latino-americana, com a observação do processo constitucional responsável por refundar, em 2009, a Bolívia, sob a tutela do, à época, revolucionário Evo Morales, hoje em dia, um asilado político no México (BBC, 2019).

3.3.2 O processo constitucional Boliviano

Se o processo constitucional equatoriano, analisado no sub-item anterior, foi considerado vanguardista, especialmente pelo estabelecimento da natureza como sujeito de direitos, a divisão entre justiça ecológica e justiça ambiental e o reconhecimento da pluralidade

¹⁰⁹ A justiça ecológica pretende assegurar a persistência e sobrevivência das espécies e de seus ecossistemas como conjuntos ou redes de vida. Esta justiça é independente da justiça ambiental – embora, em última instância, toda intervenção no meio ambiente também afete o ser humano. Não está entre as incumbências da justiça ecológica indenizar comunidades pelos danos ambientais causados por outrem. A justiça ecológica se expressa na restauração dos ecossistemas afetados. Na realidade, deve-se aplicar simultaneamente duas justças: a ambiental, para as pessoas, e a ecológica, para a Natureza (ACOSTA, 2016, p. 132).

presente no território do Equador, o movimento que resultou na Constituição boliviana de 2009 pode ser considerado o mais revolucionário¹¹⁰ de todos os presentes no transcurso do Constitucionalismo Latino-americano.

A Bolívia, historicamente, é um dos países com menor Produto Interno Bruto da América Latina e Caribe, com índices de população vivendo abaixo da linha da pobreza que chegaram a atingir 63%¹¹¹ do total, durante o final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Com uma economia sempre baseada em exploração de *commodities*, especialmente minérios e hidrocarbonetos, a Bolívia mantém o “padrão” latino-americano de país rico em recursos naturais, mas que não reverte essa riqueza em qualidade de vida para sua população.

Outro “padrão” latino-americano que a Bolívia manteve, foi a de governos antidemocráticos, baseados em ditaduras militares, responsáveis por grande endividamento público, como forma de justificar um suposto desenvolvimento nacional, como no exemplo equatoriano anterior, sempre seguindo cartilhas de órgãos mundiais de financiamento, como o Banco Mundial ou o Fundo Monetário Internacional.

Mais um ponto fulcral para entender a sociabilidade boliviana, notadamente uma de suas principais diferenças em relação aos demais países do continente, é a grande massa de povos indígenas compondo o total da população. Ainda que todos os países da América Latina (especialmente os sul-americanos) tenham contingentes de povos originários e mestiços compondo sua população, na Bolívia, o processo de “branqueamento” ficou aquém do observado em outros países – Argentina, Brasil, Chile e Uruguai, por exemplo, têm uma população muito mais europeizada, com políticas de imigração europeia no final do século XIX e início do século XX, que gerou uma população mestiça, porém, com a base dessa mestiçagem se dando a partir dos europeus, gerando, claramente, uma população mais “branca”, se comparado com outros países da região, como a própria Bolívia, Equador, Colômbia, Paraguai, Peru e Venezuela, países com uma participação indígena mais acentuada.

Porém, se Equador e Bolívia comungam de características comuns, como forte população indígena, ditaduras militares e sucessões de golpes de estado em governos

¹¹⁰ O termo revolucionário é empregado, aqui, não como alusão à revolução no sentido marxista ou, mesmo, nos moldes da revolução pregada por Che Guevara, como insurgência armada e belicosa contra o establishment, mas como rompimento com o status quo da institucionalidade boliviana, especialmente o modelo de deliberação e a democracia representativa, isso porque, em um país com maioria indígena, como a Bolívia, os mandatários políticos tinha pouca (quase nenhuma) relação orgânica com as demandas dessa população, que conseguia seus avanços na base de manifestações, greves e marchas. Assim, quando se utiliza o termo revolucionário, o interesse é indicar que o distanciamento entre a institucionalidade prévia para com a instaurada pós-2009 é o mais largo, entre os novos textos constitucionais latino-americanos desde meados dos anos 1980, quando a maioria dos países locais realiza sua reabertura democrática.

¹¹¹ Segundo dados do Banco Mundial (2018).

considerados incompetentes, o processo que gerou a Constituição boliviana de 2009, ainda que seja um reflexo de todas as situações anteriores, não se inicia tão anteriormente, como o processo equatoriano, que obriga o observador a retornar até 1978.

No caso boliviano, o ponto de partida para a refundação do Estado, ocorrida em 2009, pode ser considerado a partir dos anos 1990, com alguns pontos importantes acontecidos na virada entre 1989 e 1990. Ademais, por ter uma população indígena mais numerosa, na proporção com a totalidade populacional, as demandas dos povos originários, se não eram atendidas, por ausência de representatividade institucional, conseguiam ser mais ruidosas e se “fazer ouvir”, pela capacidade de mobilização dessas comunidades.

Porém, para evitar que o leitor fique desamparado, se traça uma observação da realidade boliviana desde sua reabertura democrática, como foi feito no caso equatoriano, no sub-item anterior.

Como já mencionado, ditaduras militares foram comuns na América Latina, especialmente na América do Sul, na segunda metade do Século XX. Na Bolívia, a situação foi semelhante, já que existiram três momentos de governos militares não democraticamente eleitos, no pós-1945. Porém, o último estágio foi o mais duradouro – quase quatorze anos ininterruptos e mais quatro anos de transição – e que foi decisivo na formação de uma resistência popular, que foi importante posteriormente para os acontecimentos de 2006 até 2009.

Após quase 20 anos sem eleições diretas, os bolivianos foram chamados às urnas nas Eleições Gerais de 1980¹¹², em 29 de junho, onde, após nenhum candidato conseguir mais da metade dos votos, o Congresso Nacional elegeu, entre os candidatos mais votados, Hernán Siles Zuazo, que já havia governado o país, antes da ditadura, vinculado ao *Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda*¹¹³, após romper com seu partido anterior, o *Movimiento Nacionalista Revolucionario*¹¹⁴, com um programa mais liberal.

Ocorre, porém, que, a despeito das diferentes ideologias possíveis dos presidentes sequentes, a Bolívia se apresentava em crise, não apenas econômica, mas, especialmente, social e humanitária. Como é comum em países com abundância em recursos naturais e que assentam sua economia na exploração e exportação desse tipo de bens, a realidade da população não

¹¹² Em 1979 já haviam ocorrido Eleições Gerais, porém, o presidente eleito sofreu golpe militar pelo General Alberto Natusch Busch (ABC, 1979).

¹¹³ Ideologia do MNRI disponível em: <http://americo.usal.es/oir/opal/Documentos/Bolivia/MNR/Ideologia2000MNR.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.

¹¹⁴ Nas eleições seguintes, de 1985, Víctor Ángel Paz Estenssoro se sagra presidente, justamente pelo MNR, vencendo o candidato apoiado pelo Presidente Zuazo.

condiz com a capacidade produtiva do estado, existindo uma enorme desigualdade na distribuição de renda, criando lacunas abissais entre os mais ricos e os mais pobres.

O governo de Hernán Zuazo, eleito em 1980, tinha alguma participação de setores mais populares da comunidade boliviana, notadamente o setor indígena. É impossível compreender a sociedade da Bolívia sem atentar ao fato de que sua população tem proeminência indígena e, portanto, as políticas públicas devem ser direcionadas para tais grupos, se não em sua totalidade, ao menos, em grande parte, respeitando questões culturais¹¹⁵.

A forte presença de povos indígenas e camponeses, que teve alguma influência na eleição de Zuazo, a partir da Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia – CSUTCB (2015), organização fundada em 1979, a partir de um congresso da Central de Trabalhadores Boliviana¹¹⁶, que serve como união dos sindicatos camponeses bolivianos, representando uma força política indígena no país.

Com a reabertura democrática, o surgimento da CSUTCB passa a atuar junto ao camponesinato na resolução de questões locais, já que o Estado pouco alcança nesses espaços, surgindo aí um primeiro germen da autonomia que os povos indígenas conseguiram com a Constituição de 2009. Porém, como o governo Zuazo detinha algum apoio do camponesinato, pelas propostas de reforma agrária, essas autoridades paralelas ao Estado serviam como linha auxiliar deste.

Todavia, em 1985, como já mencionado, sobe ao poder, como presidente eleito, Victor Ángel Paz Estenssoro, vinculado ao *Movimiento Nacionalista Revolucionário*, novamente pelo Congresso Nacional¹¹⁷, tendo como plano de governo a restauração do poder estatal,

¹¹⁵ Segundo dados do Censo realizado em 2012, pelo Instituto Nacional de Estatística boliviano, 40,6% da população se declara pertencente a um povo ou nação indígena, enquanto 58,2% não pertencem a nenhum desses grupos. Disponível em: <https://ibce.org.bo/images/publicaciones/Resultados-Censo-2012.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021. Outra fonte, o Latinobarómetro, em pesquisa realizada em 2016, indica que 57% da população boliviana se declara mestiça, enquanto 27% declara-se indígena. Disponível em: <https://www.slideshare.net/dragonite20/informe-latinobarometro-2016>. Acesso em: 08 jan. 2021.

¹¹⁶ Central Obrera Boliviana, em espanhol.

¹¹⁷ É importante mencionar que a Constituição de 1967, ainda em vigor, estabelecia, em seu art. 90, que caso nenhum candidato à presidência obtivesse maioria absoluta dos votos, seria obrigação do Congresso escolher, entre os três mais votados, qual seria o novo presidente. Nessa dinâmica eleitoral, era muito difícil que a população indígena elegeesse um presidente, pois, a despeito da capacidade de mobilização popular, especialmente nas áreas rurais, o camponesinato não possuía força política possível em relação à população urbana somada aos agricultores sem pertencimento aos povos originários. O art. 90 da Constituição de 1967 previa que: Se nenhum dos candidatos à Presidência ou Vice-presidência da República obtiver maioria absoluta de votos, o Congresso levará os três que obtiverem o número maior de votos e dentre eles fará a eleição. Se, após o primeiro escrutínio, nenhum deles tiver a maioria absoluta dos votos dos representantes, a votação subsequente será realizada com os dois que atingiram o maior número de votos. Em caso de empate, a votação será repetida até que um dos candidatos obtenha maioria absoluta. Traduziu-se, no original: Si ninguno de los candidatos para la Presidencia o la Vicepresidencia de la República obtuviese mayoría absoluta de votos, el Congreso tomará a tres de los que hubiesen obtenido el mayor número para uno u otro cargo, y de entre ellos hará la elección. Si, hecho el primer escrutinio, ninguno reuniese la mayoría absoluta de votos de los representantes concurrentes, la votación posterior se concretará a los dos que

desconstituindo os poderes oficiosos estabelecidos, bem como prevendo uma flexibilização trabalhista e promovendo a acumulação e o Bem-estar¹¹⁸.

A liberalização econômica que Paz Estenssoro impôs, através de seu Decreto Supremo nº. 21060, de 29 de agosto de 1985 (BOLIVIA, 1985), foi o estopim para que os movimentos indígenas e camponeses se voltassem contra o novo governo. Com a crescente insatisfação popular com as políticas implementadas pelo governo Paz Estenssoro, seu partido, o MNR, chegou desidratado nas eleições de 1989, com o candidato da situação, Gonzalo Sánchez de Lozada, foi derrotado, no Congresso Nacional, para o novo presidente da república, Jaime Paz Zamora, do *Movimiento Izquierda Revolucionaria*-MIR, originalmente um partido marxista, mas que já havia, à época, adota uma ideologia socialdemocrata.

Porém, ao contrário do que poderia parecer, em um momento de observação inicial, o governo de Paz Zamora não foi apoiado pelas classes mais populares do campesinato. Isso porque, para vencer a eleição no Congresso, Zamora, originalmente o terceiro colocado, costurou uma aliança com o segundo colocado, o candidato de direita, e ex-ditador boliviano, Hugo Banzer Suárez (AZCUI, 1989). Essa aliança, inclusive, não foi bem recebida sequer pelos militantes do MIR, já que militantes de esquerda foram perseguidos durante a ditadura de Banzer.

Paz Zamora assumiu em 6 de agosto de 1989, em meio à grande efervescência social que sua aliança governista impunha, tanto que, em setembro de 1990, os povos indígenas do Beni, departamento boliviano ao norte, em plena Amazônia, realizaram uma marcha até a capital *Laz Paz*, como forma de demonstrar o descompasso das políticas do governo.

A *gran marcha por el Territorio y la Dignidad* percorreu mais de 500km, entre o Beni e La Paz, obtendo apoio popular, se transformando em um marco político-social da realidade boliviana, especialmente para os efeitos sentidos mais tarde, durante a Constituinte de 2006/2007, que gerou a Constituição atual.

A marcha, que iniciou como uma reivindicação política por território, já que os povos indígenas sofriam com os avanços das investidas da agropecuária de exportação, logo assume um caráter mais identitários e de luta por autonomia aos povos originários e camponeses, que

hubieran alcanzado el mayor número de sufragios. En caso de empate, se repetirá la votación hasta que alguno de los candidatos obtenga la mayoría absoluta. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/portales/constituciones_hispanoamericanas/obra-visor/constitucion-de-1967/html/79ba5969-d0a7-4c29-8db2-24904ed735f2_2.html#I_17_. Acesso em: 08 jan. 2021.

¹¹⁸ A política adotada por Paz Estenssoro era bastante severa para com os trabalhadores e seguia a cartilha do FMI, pregando austeridade a qualquer custo, com o objetivo de suprir o déficit fiscal do Estado, como congelamento de salários, relativização de questões trabalhistas e a liberalização da economia boliviana. Disponível em: <https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=343>. Acesso em: 08 jan. 2021.

recebe apoio dos *cocaleros* – pequenos produtores de coca, produto com larga utilização no cotidiano boliviano –, que entre seus líderes, estava o *aymara* Evo Morales Ayma.

Diante do apoio social à manifestação dos grupos indígenas do Beni, o presidente Paz Zamora cedeu e firmou o Decreto Supremo 22610, em 24 de setembro de 1990 (BOLÍVIA, 1190), o qual reconheceu o Parque Nacional Isibóro Sécore¹¹⁹ como território indígena dos povos Moxeño, Yuracaré e Chimán. Essa movimentação do presidente Paz Zamora acalmou, parcialmente, os ânimos dos indígenas, porém, como mencionado, a marcha já dava sinais de ter se transformado em um movimento cultural, contra a política de cima para baixo e sem representar a realidade da população boliviana.

Nas eleições de 1993, Gonzalo Sánchez de Lozada é eleito presidente, no Congresso Nacional, apresentando como seu vice-presidente o ex-presidente da CSUTCB, Victor Hugo Cárdenas Conde, pertencente ao povo indígena *Aymara*. Essa manobra de Sánchez de Lozada visava angariar apoio popular ao seu governo, o que, de fato, aconteceu no início. Porém, houve uma dissociação entre o discurso da intelectualidade indígena, por uma recuperação territorial em abstrato, como demanda identitária e cultural, e os movimentos de base, onde aconteciam as recuperações territoriais, que exerciam uma jurisdição alheia ao estado. Acima, aconteciam reformas estruturais, pensadas pela intelectualidade indígena, enquanto, abaixo, a existia um marco concreto, que era pela autonomia comunitária dos povos originários e do campesinato boliviano.

Em 1997, o ex-ditador Hugo Banzer, em nova aliança com Paz Zamora, reassume o poder na Bolívia (FOLHA DE SÃO PAULO, 1997), dessa vez de forma democrática, o que representou uma derrota das comunidades indígenas e campesinas, especialmente os produtores de coca – isso porque, uma das promessas de campanha de Banzer, alinhado ao governo estadunidense de Bill Clinton, era o de erradicar as plantações ilegais de coca até 2002, quando terminaria seu mandato.

Essa política anti-coca de Banzer provocou novas marchas contra o governo, dessa vez pelos campesinos produtores de coca, que, em 1998 promoveram a *Marcha por la vida, la coca y la dignidad*, com cerca de 500 pessoas saindo desde o Chapare, província no norte do Departamento de Cochabamba, e se deslocando mais de 500km, por 24 dias, até La Paz. Além disso, outras colunas se juntaram à marcha, no caminho de Los Yungas, com cerca de 300

¹¹⁹ Hoje chamado de TIPNIS – Território Indígena e Parque Nacional Isibóro Sécore, é uma área de preservação, criada em 1965, pelo Decreto Lei 07401, como Parque Nacional limitado pelos rios Isibóro e Sécore, no departamento do Beni, nas zonas baixas do norte boliviano (BOLÍVIA, 1965).

pessoas, de modo que entre 1 e 2 de setembro de 1998 (ROCHA, 1998), quase mil camponeses ingressaram em La Paz, para pressionar o governo Banzer.

Entre os líderes da marcha estava o dirigente das federações camponesas do Chapare, e eleito deputado nas eleições anteriores, Evo Morales, que, a essa altura, já se transformara em uma autoridade com ascendência popular na Bolívia, o que lhe colocava na corrida pela presidência, em 2002.

As manifestações contra Hugo Banzer continuaram durante todo seu governo, bastante repressivo, tanto com os camponeses, bem como com os indígenas, que lutavam por questões territoriais e de preservação ambiental, contra políticas de exploração de bens naturais. Tanto que, em 2001, outra marcha foi liderada por Morales, dessa vez com cerca de 300 pessoas, que, em que pese tenha tido menor adesão no número de participantes, desencadeou uma crise sistêmica no, já combalido pela recessão econômica, instável governo Banzer. Isso porque, após tal marcha, uma manifestação dos motoristas bolivianos interditou parte das estradas nacionais, agravando a situação do presidente (FOLHA DE SÃO PAULO, 2001).

O governo de Banzer enfrentava fortes ondas de protesto, de diferentes setores sociais, mas que teve seu ápice por conta da chamada “Guerra da Água”¹²⁰, em razão da privatização do serviço de distribuição de água no departamento de Cochabamba. Através da *Ley 2029* (BOLÍVIA, 1999), o governo central regulou a concessão do monopólio sobre os recursos hídricos da região ao consórcio *Agua del Tunari*, formado por empresas transnacionais, o que gerou os protestos da população indígena e camponesa, visto que usavam os recursos hídricos locais para irrigação de plantações, através de sistemas comunitários, conectados ao Serviço Municipal de Água Potável e Esgoto, que foi cedido à Água de Tunari, que poderia cobrar licença até para recolhimento da água da chuva¹²¹.

Em meio à tal crise política, o presidente Banzer enfrentava um câncer pulmonar e hepático, que o obrigou a renunciar ao cargo, em 6 de agosto de 2001 (FOLHA DE SÃO PAULO, 2001a), em favor de seu Vice-presidente, Jorge Fernando Quiroga Ramírez, ex-ministro das Finanças, no governo de Paz Zamora, mais moderado que Hugo Banzer, porém, também com estreitos laços com os Estados Unidos, onde se graduou e mestrou (FOLHA DE SÃO PAULO, 2001b).

¹²⁰ Ver mais em: DE LA FUENTE, Manuel. **La “guerra” por el agua en Cochabamba**: crónica de una dolorosa victoria. 2000.

¹²¹ Essa previsão absurda, inclusive, é retratada na produção cinematográfica *También la Lluvia*, de 2010, dirigida pela espanhola Iciar Bollain, que chegou a ser pré-selecionada para representar a Espanha no Oscar, em 2011. Ficha técnica do filme disponível em: <https://www.imdb.com/title/tt1422032/>. Acesso em: 09 jan. 2021.

Jorge Quiroga assume, em agosto de 2001, com o intuito de completar o mandato de seu antecessor, até 6 de agosto de 2002 e com o interesse de acalmar o país, oferecendo garantias de eleições pacíficas, previstas para junho de 2002.

O movimento indigenista popular, que havia agitado o cotidiano boliviano nos últimos 5 anos, lança o fenômeno político popular Evo Morales à presidência, pelo *Movimiento al Socialismo*-MAS, para a disputa mais apertada da história recente do país, contra os ex-presidentes Gonzalo Sánchez de Lozada, Jaime Paz Zamora, além do ex-prefeito de Cochabamba Manfred Reyes Villa.

Em decisão bastante apertada e, de igual forma, surpreendente, Evo Morales consegue o segundo lugar nas eleições, disputando no Congresso Nacional com Sánchez de Lozada. Porém, o receio de ver subir ao poder um líder popular indígena, levou as forças de Lozada e Paz Zamora a costurarem uma coalizão entre direita e esquerda, que garantiu o segundo governo de Lozada no *Palacio Quemado* (EL UNIVERSO, 2002).

Porém, é possível indicar que o grande vencedor das eleições de 2002 foi, mesmo, Evo Morales, que saiu fortalecido e alçado ao patamar de líder popular de resistência ao chamado imperialismo, pela exposição nacional que obteve, com sua imagem superando as circunscrições indígenas e camponesas, atingindo, também, as populações marginalizadas urbanas, carentes de uma liderança.

Outra situação que reforçou a liderança nacional de Evo Morales foram as políticas desastrosas e impopulares de Lozada no poder. Empossado presidente em agosto de 2002, logo em fevereiro de 2003, o governo anuncia a criação de um imposto sobre o salário dos trabalhadores, como forma de tentar reduzir o déficit fiscal, o que, por óbvio, não foi bem recebido pela população (CRESPO, 2003), gerando protestos nos principais centros do país, levando à retirada do projeto, porém, a crise de popularidade estava deflagrada.

Em agosto de 2003, outra proposta de Lozada sofre dura manifestação popular. Um dos principais exportadores de gás natural do mundo, o governo boliviano, contrariando as vozes populares, que clamavam pela nacionalização da exploração do gás natural, apresentou um projeto privado de exportação da commodity, aos Estados Unidos e México. Todavia, a principal exaltação popular se deu pela referida proposta prever que a exportação do gás se daria por um porto chileno, visto como inimigo desde a Guerra do Pacífico, em 1879¹²².

¹²² Conflito ocorrido entre 1879 e 1883, onde o Chile confrontou as forças conjuntas de Peru e Bolívia, que acabou por ceder a província de Antofagasta ao Chile, ficando sem saída para o mar (NOTIAMERICA, 2019). O governo boliviano, inclusive, chegou a postular, junto ao Tribunal de Haia, uma sentença favorável, obrigando o Chile a devolver o território conquistado, em processo iniciado em 2013 e encerrado em 2018, com derrota do pleito boliviano, que se manteve enclausurado.

A proposta de Lozada desencadeou protestos, ainda em setembro de 2003, na província de El Alto, vizinha de La Paz, levando ao bloqueio de estradas, que deixaram La Paz sitiada, com interrupção da distribuição água e escassez de comida. Os acontecimentos de setembro e outubro de 2003 ficaram conhecidos como “Guerra do Gás”, porque levaram ao enfrentamento entre as tropas militares bolivianas e os manifestantes.

Iniciadas como protestos dos trabalhadores, representados pela *Central Obrera Boliviana* e pela *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, as manifestações assumiram caráter nacional, quando foram aderidas, também, pelos povos originários, representados pelo *Movimiento al Socialismo*, de Morales, e pelo *Movimiento Indígena Pachakuti*, partido indigenista fundado em 2000, pelo *aymara* Felipe Quispe Huanca.

O governo Lozada fez uso repressivo de forças militares, contra os manifestantes, naquele que foi o último ato do mesmo como presidente. Sánchez de Lozada decide militarizar a cidade de La Paz, como forma de frear os avanços dos protestos. Porém, naquilo que ficou chamado de “Massacre de Outubro”, ou “*Octubre Negro*”, 64 pessoas acabam mortas pelas forças militares (BURGOA, 2013).

Chamado de assassino pela população, não restou outra alternativa à Lozada senão renunciar ao cargo de presidente e retirar-se do país, o que foi feito em 17 de outubro de 2003 (EL MUNDO, 2003), em carta enviada ao Congresso Nacional, que aceitou sua renúncia e empossou, no mesmo dia, Carlos Diego Mesa Gisbert, então vice, como novo presidente da república boliviana.

Carlos Mesa, jornalista e que chegou a ser dono de um canal de televisão, durante os anos 1990, assume o poder com altos índices de aprovação, por ter rompido com Lozada, antes de sua renúncia. Entre as propostas de Mesa, estavam um referendo sobre a nacionalização dos hidrocarbonetos, além de uma Assembleia Constituinte para redigir uma nova Constituição.

Se o início do governo foi de apoio popular, com aprovação de 60% em média, as sucessivas derrotas de Mesa, já que não possuía maioria parlamentar – o parlamento era formado por duas grandes forças opositoras, os apoiadores do ex-presidente Lozada, que viam uma traição de Mesa, e os asseclas de Evo Morales, que atribuíam a pecha de neoliberal ao atual presidente –, acabaram por enfraquecê-lo e desidratar sua figura, que, em dado momento, flertava com a possibilidade de adiantar as eleições ou, mesmo, renunciar (EMOL, 2005).

Acuado pelos trabalhadores, professores, camponeses e indígenas, que demandavam pela nacionalização do gás e por uma Assembleia Constituinte que reformasse o Estado, através de protestos (chamados de golpistas pelo presidente) (DIARIO EXTERIOR, 2005a), bem como pelos empresários, que exigiam uma solução do governo para os bloqueios de estradas

(DIARIO EXTERIOR, 2005b), Mesa chegou em junho de 2005 no ápice da crise de seu governo, com La Paz sitiada e sem apoio dos Estados Unidos, outrora aliados do governo¹²³.

Sem força no Parlamento e com sua popularidade esvaziada, Carlos Mesa apresentou sua renúncia ao Congresso Nacional, em 6 de junho de 2005 (UOL, 2005), ficando no cargo até 9 de junho do mesmo ano, quando foi escolhido como novo presidente o ex-presidente da Corte Suprema de Justiça, Eduardo Rodríguez Veltzé, terceiro na linha de sucessão, mas que foi beneficiado pelas renúncias dos presidentes do Senado, Hormando Vaca Díez, e da Câmara dos Deputados, Mario Cossío, em razão do risco anunciado de guerra civil (CARMO, 2005).

Eduardo Rodríguez, figura apolítica, foi bem recebido pelos manifestantes e realizou um governo interino, com o único objetivo de garantir a paz social até as eleições gerais convocadas para dezembro de 2005, dois anos antes do previsto, já que as reformas constitucionais de 2004 haviam designado 2007 como nova data para que os bolivianos elessem seus mandatários. Com isso, o governo de Rodríguez passa incólume de protestos, muito em razão da atenção dos bolivianos estar voltada para as eleições de dezembro.

Em 18 de dezembro de 2005, o povo boliviano vai às urnas para escolher o novo chefe do Poder Executivo, além de um novo Congresso e de cargos locais, em disputa que, se previam, seria acirrada entre Evo Morales e o ex-presidente Jorge Quiroga. Porém, contra todos os prognósticos, Evo Morales Ayma venceu, ainda em primeiro turno, com mais de 53% dos votos válidos, algo inédito na história do país após a redemocratização (TOLEDO, 2005), conseguido, ainda, maioria no Congresso para seu partido, o MAS, bem como as presidências da Câmara e do Senado (FOLHA DE SÃO PAULO, 2006), outro fato inédito na política boliviana, sendo o primeiro líder indígena a presidir o país com maior contingente de povos originários na América Latina.

As propostas de Evo Morales eram bastante claras, nacionalizar a política de gás, combater a desigualdade social, reduzir o número de pessoas abaixo da linha da pobreza, oferecer autonomia às nações indígenas, reestruturar a relação com o meio ambiente, enfim, renovar o Estado boliviano. E foi, exatamente isso, o que o presidente recém-empossado ofereceu à população, uma Assembleia Constituinte, convocada para o fim de “refundar” a Bolívia¹²⁴.

¹²³ O governo estadunidense chegou a emitir nota indicando que seus cidadãos não viajassem à Bolívia (DIARIO EXTERIOR, 2005c)

¹²⁴ Segundo Rubén Martínez Dalmau, assessor nas constituintes equatoriana e venezuelana, o processo constituinte boliviano iniciou-se nas lutas sociais que, desde os anos 90, exigiam a mudança constitucional no país, visando a integração social, melhorando o bem-estar do povo, ampliando e fazendo valer os direitos e rumo a um governo responsável, que respondesse às expectativas de participação preconizadas pelos cidadãos 2008, p. 8). Traduziu-se, no original: O proceso constituinte boliviano arrincou nas lutas sociais que, desde a década dos noventa,

Em julho de 2006 ocorreram as eleições para escolher os constituintes, que acabou dominada pelo MAS, partido de Morales¹²⁵, sendo instalada, finalmente, a Assembleia Constituinte em 06 de agosto do mesmo ano, na cidade de Sucre. Originalmente prevista para trabalhar por um ano, foi convencionado, posteriormente, que a Constituinte teria mandato até dezembro de 2007.

Em 10 de dezembro de 2007, foi aprovado o projeto da nova constituição boliviana, em votação acontecida na cidade de Oruro, a despeito das manifestações de membros da oposição, que acusavam o governo de ilegalidades na conduta da constituinte (EL PAIS, 2007). Ficou definido que o texto aprovado na constituinte deveria ser remetido ao Congresso Nacional para, então, passar por referendos populares para sua ratificação¹²⁶.

Enviado ao Congresso em 14 de dezembro de 2007 (PRENSA LATINA, 2007), o texto somente foi à referendo popular em 25 de janeiro de 2009, após uma série de desacordos entre governo, oposição e a Corte Nacional Eleitoral¹²⁷, foi costurado acordo no Congresso (EL PAIS, 2008b), após manifestações populares pela pronta realização da consulta popular. Ademais, no mesmo acordo, foi aprovada lei indicando a realização de eleições gerais em 6 de dezembro de 2009.

Realizados os dois referendos previstos, em 25 de janeiro, o projeto da nova constituição foi aprovada por mais de 60%¹²⁸ dos eleitores, em ampla margem e dando vitória folgada ao projeto de Evo Morales e do *Movimiento al Socialismo*, de refundar as bases sociais, políticas, econômicas, jurídicas e ambientais do estado boliviano.

Em 07 de fevereiro de 2009, então, foi promulgada a *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, a qual, assim como o texto equatoriano, remodelando a

reivindicaron a necesidad dun cambio constitucional no país que apunte cara á integración social, a mellora do benestar do pobo, a ampliación e aplicación dos dereitos e cara a un goberno responsable que responda ás expectativas de participación que propugnaban os cidadáns.

¹²⁵ Dos 255 eleitos, 137 eram vinculados ao partido do presidente, o que lhe deu ampla maioria, porém, não os dois terços necessários para aprovar seu projeto, o que obrigou o governo a negociar com a oposição. Ver em: <https://www.eluniverso.com/2006/08/06/0001/14/D270A1002DB749CEAEAA987274DED4BA.html>. Acesso em: 10 jan. 2021.

¹²⁶ Um dos referendos, chamado de dirimidor, determinaria qual o tamanho máximo de terras poderia possuir cada cidadão (5 mil ou 10 mil hectares). Já o outro referendo, constitucional, serviria para aprovação, pela população, do projeto de Constituição.

¹²⁷ Originalmente convocado para o dia 04 de maio de 2008, foi adiado por decisão da Corte Nacional Eleitoral, sob justificativa de inexistência de condições técnicas, operativas, legais e políticas de sua realização (REUTERS, 2008). Insatisfeito com a decisão, considerada uma derrota de seu governo, Morales convocou, via Decreto, o referendo para a data de 07 de dezembro de 2008, porém, novamente por decisão da CNE, tal instrumento foi suspenso, o que instaurou uma crise política entre governo e oposição, a qual denunciava que Morales tentava impor sua constituição (EL PAIS, 2008a).

¹²⁸ O “sim” venceu com 61,43% dos votos válidos, conforme dados da CNE (BOLIVIA, 2009a). Além disso, no referendo dirimidor, ficou definido que o limite máximo de propriedade individual de terras é de 5 mil hectares por pessoa, com uma ampla margem de 80,65% dos votos válidos, segundo dados da CNE (BOLIVIA, 2009b).

institucionalidade local, porém, na comparação com a Constituição do Equador, como se verá, o texto boliviano foi mais profundo nas alterações institucionais, razão pela qual é possível considerar que houve uma refundação do Estado, ou seja, foi concebido, a partir desse texto, um novo pacto social no território boliviano.

A primeira inovação, a partir do novo texto, é que o presidente Evo Morales pode concorrer nas eleições de dezembro de 2009, já que a nova Constituição permite uma reeleição direta para os cargos de presidente e vice-presidente, mas, além disso, foi considerado que Morales não concorria à reeleição, mas, sim, à eleição de um novo Estado.

Desfrutando de amplo apoio popular e colhendo frutos das políticas de nacionalização energética, além de boom de commodities, como gás natural, em abundância, Morales foi eleito presidente, nas eleições de dezembro, com 64,22% (EL PAIS, 2009) dos votos, superando seus números, cinco anos antes, e garantindo ampla maioria na primeira *Asamblea Plurinacional*, novo Congresso boliviano.

A *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, já inova em seu título, ao denominar a Bolívia como “Estado Plurinacional” e chamar a carta de Constituição Política, esclarecendo que a constituição sociocultural do país independe desse formalismo. O preâmbulo da carta boliviana, na mesma linha do texto equatoriano, é uma obra de poesia, traçando um apanhado histórico da formação do espaço geográfico que ocupa a Bolívia, usando a cosmovisão das nações originárias para invocar proteção à Mãe-Terra e pregando um respeito à natureza como sujeito de direitos.

Porém, mais do que uma simples pregação por um mito fundador que tenta construir pontos de intersecção entre todas as culturas presentes no território boliviano, o preâmbulo da Constituição de 2009, superando o presente na equatoriana, afirma uma posição ideológica do novo Estado, agora refundado sobre bases identitárias locais, contra o colonialismo.

Nos tempos antigos, montanhas se ergueram, rios se moveram, lagos formados. Nossa Amazônia, nosso chaco, nosso planalto e nossas planícies e vales estavam cobertos de vegetação e flores. Povoamos a Mãe Terra com faces diferentes e, desde então, entendemos a pluralidade predominante de todas as coisas e nossa diversidade como seres e culturas. É assim que moldamos nosso povo, e **nunca aceitamos o racismo**, o qual sofremos desde os piores tempos da colônia.

O povo boliviano, de composição plural, desde as profundezas da história, inspirado pelas lutas do passado, a **revolta anticolonial indígena**, a **independência**, nas **lutas populares de libertação**, nas **marchas indígenas, sociais e sindicais**, nas **guerras da água e de outubro**, nas **lutas pela terra e território** e, com a memória de nossos mártires, construímos um novo Estado.

Um Estado baseado no respeito e igualdade entre todos, com princípios de soberania, dignidade, complementaridade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, onde predomina a busca pelo bem; com **respeito à**

pluralidade econômica, social, legal, política e cultural dos habitantes desta terra; na vida coletiva, com acesso à água, trabalho, educação, saúde e moradia para todos. Deixamos no passado o Estado colonial, republicano e neoliberal. Assumimos o desafio histórico de construir coletivamente o Estado Social Unitário do Direito Plurinacional Comunitário, que integra e articula os objetivos de avançar em direção a uma paz democrática, produtiva, solidária e inspiradora da Bolívia, comprometida com o desenvolvimento integral e a livre determinação dos povos.

Nós, mulheres e homens, por meio da Assembléia Constituinte e com o poder original do povo, expressamos nosso compromisso com a unidade e a integridade do país.

Cumprindo o mandato de nosso povo, com a força de nossa Pachamama e, graças a Deus, refundamos a Bolívia

Honra e glória aos mártires do ato constituinte e libertador, que tornaram possível essa nova história (BOLÍVIA, 2009, grifou-se)¹²⁹.

O artigo primeiro do texto indica a Bolívia como um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias. Ademais, expõe que a Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico. De plano se observa o mote que rege todo o texto constitucional, que é descentralizar o poder constituído, de maneira a garantir autonomias aos povos originários, o que é reforçado com a previsão dos pluralismo, especialmente político e jurídico, que a segunda parte do artigo indica.

O artigo segundo reforça tal autonomia, garantindo livre determinação e domínio territorial aos povos e nações originários camponeses, consistente no seu autogoverno e reconhecimento de suas instituições, dentro do marco da Unidade do Estado. Ou seja, ainda que não de forma veemente, como na constituição equatoriana, há no artigo segundo referência à formação de uma unidade na pluralidade¹³⁰.

¹²⁹ Traduziu-se, no original: En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

¹³⁰ A noção de unidade na pluralidade está presente, também, no artigo terceiro, ao prever que “a nação boliviana está formada pela totalidade de bolivianas e bolivianos, das nações e povos indígenas originários camponeses, e nas comunidades interculturais e afrobolivianas que, em conjunto, constituem o povo boliviano” (BOLÍVIA,

A noção de plurinacionalidade, que aparece, inclusive, no “nome” do estado, é reforçada no artigo quinto, o qual estabelece mais de vinte idiomas oficiais, obrigando o Governo e os governos dos departamentos a utilizarem ao menos dois desses idiomas em seus documentos, bem como no sistema educativo, pregando uma educação *descolonizadora*.

Se na Constituição Equatoriana, a todo momento, se sentia a presença do *sumak kawsay* como fio-condutor do texto constitucional, na Constituição Boliviana há a invocação do *suma qamaña*, o Bem Viver (*vivir bien*) para o povo Aymara – nacionalidade com maior contingente entre a população boliviana, inclusive, Evo Morales. A primeira menção ao *suma qamaña* aparece no artigo oitavo, indicando os princípios ético-morais da sociedade plural do estado boliviano, em seu inciso I¹³¹; já o inciso II, do mesmo artigo, apresenta os valores que sustentam o Estado¹³².

O projeto de estado proposto pela Constituição de 2009 passa, obrigatoriamente, por remodelar imaginário da população, tanto no nível comunitário, mas, também, no nível individual. Por isso que o artigo novo indica que é função essencial do Estado, entre outras, construir uma sociedade harmoniosa, cimentada na **descolonização**, sem exploração, que consolide as identidades plurinacionais, fomentando o **diálogo intracultural, intercultural e plurilíngue**, como forma de garantir o bem-estar, para, assim, reafirmar e consolidar a unidade do país através da diversidade plurinacional, determinando, ainda, que todos esses objetivos só serão alcançados com um aproveitamento responsável dos recursos naturais e a conservação do meio-ambiente, estabelecendo um pacto intergeracional (BOLÍVIA, 2009, grifou nosso).

Remodelar o imaginário, como mencionado acima, passa por trazer os indivíduos e as comunidades para dentro do foro de tomada de decisões, de forma democrática e equânime. Esse tipo de inovação institucional está previsto no artigo 11, sobre o sistema de governo, que estabeleceu, no inciso II, que a democracia boliviana se exerce de forma direta e participativa – por referendo, iniciativa legislativa cidadã, *recall* de mandato, assembleias, e consultas prévias; representativa – pelas eleições dos representantes; e comunitária – procedimentos de designação das autoridades representantes dos povos originários campesinos.

2009). Traduziu-se, no original: la nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

¹³¹“ama qhilla, ama llulla, ama suwa (não seja preguiçoso, não seja mentiroso, não seja ladrão), suma qamaña (Bem Viver), ñandereko (vida harmônica), teko davi (vida boa), ivi maraei (terra sem mal) e qhapaj ñan (caminho ou vida nobre)” (BOLÍVIA, 2009).

¹³² Unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais, para **Bem Viver** (BOLÍVIA, 2009, grifou-se).

Esse tipo de previsão deixa claro que o interesse, ao menos inicial, da Constituição foi de politizar a vida dos cidadãos, reforçando sua participação no cotidiano do Estado, o que reforça a ideia de construir uma unidade, já que aquele que participa da tomada de decisões se sente parte do resultado definido, ou seja, entende estar inserido nessa realidade.

O Capítulo Segundo (artigos 15 a 20) estabelece os direitos fundamentais que o Estado boliviano deve assegurar aos cidadãos. Além de uma gama de previsões já usuais, como integridade física, psicológica, proibição de escravidão, a Constituição assenta a segurança alimentar e a água como direitos fundamentais, nos mesmos moldes que o texto equatoriano havia feito. Ademais, ao tratar sobre educação, saúde e habitação, há referência à educação intercultural (art. 17); saúde intracultural e intercultural (art. 18, III) e habitação comunitária (art. 19, I), o que demonstra que a base da relação e da convivência entre Estado e cidadãos e entre os próprios cidadãos, será a interculturalidade e a diversidade cultural no nível comunitário.

Ainda que apresente algumas inovações institucionais, calcadas no Bem Viver, o primeiro grande momento de originalidade da Constituição boliviana é o Capítulo Quarto (artigos 30 a 32), denominado de “Direitos das Nações e Povos indígenas originários campesinos”. Diferente das constituições do constitucionalismo do Século XX, e mesmo de outros estágios do Latino-americano, exceto a equatoriana, a constituição boliviana enfatiza a necessidade de observar os povos originários a partir de sua cosmovisão própria, como forma de promover uma integração baseada na diversidade. O jeito de fazer com que os membros de nacionalidades indígenas se sintam, também, bolivianos, é trazer para dentro do Estado a construção de identidades comunitárias dos povos originários.

Segundo o art. 30, I, “é nação e povo indígena originário campesino toda coletividade humana que compartilhe identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidade e cosmovisão, cuja existência seja anterior à **invasão** colonial espanhola” (BOLÍVIA, 2009, grifou nosso)¹³³. O inciso II prevê um rol, não taxativo, de dezoito direitos considerados fundamentais aos povos e nações originários¹³⁴, entre os quais, parece necessário destacar: a obrigação dos documentos de identificação oficiais traga a identidade cultural de seu portador; a livre determinação de territorialidade, inclusive com título coletivo da terra e

¹³³ Traduziu-se, no original: Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparte identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.

¹³⁴ O art. 31 garante que os povos em isolamento ou não contatados terão seus direitos garantidos, inclusive o de manter-se em isolamento. Já o art. 32 alcança aos povos afrobolivianos os direitos econômicos, sociais, políticos e culturais reconhecidos aos povos e nações originários.

gestão autônoma; a internalização na estrutura do Estado de suas instituições; educação intracultural, intercultural e plurilíngue; um sistema de saúde que respeita a cosmovisão e práticas tradicionais; a participação nos órgãos estatais; e, o que parece a principal previsão, exercício de sistemas políticos, jurídicos e econômicos de acordo com sua cosmovisão (BOLÍVIA, 2009).

Ainda sobre direitos, o art. 98 trata sobre diversidade cultural, colocando-a como base do Estado Plurinacional Comunitário, sendo que a interculturalidade é posta como instrumento de coesão e convivência harmônica entre todos os povos e nações, de modo que o Estado assume obrigação de garantir e reforçar os conhecimentos, valores, espiritualidades e cosmovisões das nações indígenas, preservando suas manifestações culturais em todos os níveis. Isso porque, nas palavras de Alberto Acosta, “o Estado plurinacional exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas” (2016, p. 26).

Nos mesmos moldes vistos na Constituição equatoriana, a Constituição de 2009 não é simplesmente uma carta de direitos aos cidadãos, os quais devem ser cumpridos pelo Estado, mas, também, uma carta de deveres. Nesse sentido, o art. 108 elenca dezesseis deveres, em um rol exemplificativo, a serem respeitados por todos os bolivianos e bolivianas.

Esses deveres vão desde o respeito e cumprimentos da Constituição, das leis, até a obrigação de trabalhar, estudar, pagar tributos e prestar assistência aos demais nacionais bolivianos. Porém, são os itens 15 e 16 que chamam atenção, já que normatizam a obrigação e todos a “proteger e defender os recursos naturais e contribuir ao seu uso sustentável, para preservar os direitos das futuras gerações” e “proteger e defender um meio ambiente adequado para o desenvolvimento dos seres vivos” (BOLÍVIA, 2009)¹³⁵. Ou seja, todos os bolivianos, ao aprovarem o texto constitucional, no Referendo de janeiro de 2009, assumiram compromissos mútuos não apenas para com os outros bolivianos, mas com as gerações futuras e, também, com a natureza e os outros seres vivos. Esse pacto, entre humanos e a os demais seres vivos, passa pela compreensão de que “a Natureza não é infinita, tem limites e esses limites estão a ponto de ser superados” (ACOSTA, 2016, p. 115).

Superada a parte que pode ser chamada de propedêutica da Constituição – é possível denominá-la de ideológica, já que outorga direitos e deveres aos cidadãos, além de expor valores, princípios e objetivos do Estado –, a partir do art. 145 se inaugura a “Segunda Parte”

¹³⁵ Traduziu-se, no original: 15. Proteger y defender los recursos naturales y contribuir a su uso sustentable, para preservar los derechos de las futuras generaciones. 16. Proteger y defender un medio ambiente adecuado para el desarrollo de los seres vivos.

do texto constitucional, responsável por explicitar a estrutura e organização do Estado boliviano.

Em relação aos poderes Executivo e Legislativo, não há maiores inovações institucionais, exceto pela previsão de representantes indígenas para a Assembleia Legislativa Plurinacional, como prevê o art. 146, VII – em relação ao Poder Executivo, é interessante pontuar a alteração da forma de eleição do Presidente e Vice-presidente, já que não há mais o “segundo turno” via Congresso, mas, sim, via sufrágio universal de todos os bolivianos, caso alguém dos candidatos não alcance 50% ou mais dos votos válidos ou 40% dos votos válidos mais uma diferença de 10% em relação à segunda candidatura (art. 166); além disso, ficou estabelecido o tempo de cinco anos do mandato presidencial, podendo acontecer uma reeleição direta (art. 168).

Porém, ao analisar o Título III da Segunda Parte do texto constitucional, aí se observam algumas inovações, características do terceiro estágio do Constitucionalismo Latino-americano. Isso fica claro no art. 178, com as disposições gerais do Judiciário boliviano, ao afirmar que o poder da Justiça emana do povo boliviano, baseando-se em alguns princípios, com destaque ao pluralismo jurídico, interculturalidade, equidade e participação cidadã (BOLÍVIA, 2009). Portanto, como já visto na constituição equatoriana, o Judiciário boliviano pauta-se pelo reconhecimento e observação das manifestações jurídicas comunitárias, integrando à oficialidade essas ordens jurídicas antes marginalizadas.

Outro ponto inovador sobre o Poder Judiciário boliviano é a previsão de uma Jurisdição Agroambiental, com um Tribunal Agroambiental especializado, para tratar sobre ações agrárias, florestais, ambientais, de águas, recursos naturais renováveis, hídricos, florestais e da biodiversidade, sob os princípios da função social, integralidade, sustentabilidade e interculturalidade. Não chega a ser o mesmo que a Justiça Ecológica, prevista na Constituição equatoriana, mas é um espaço jurisdicional específico para versar sobre questões ambientais, sempre atuando com base no diálogo intercultural, ou seja, demonstra a preocupação do Estado em reforçar o papel de integração da sociedade humana com a natureza e não como senhorio desta.

Porém, a principal previsão para o presente trabalho, no que tange ao modelo constitucional boliviano, é a Jurisdição Indígena Originária Campesina, prevista entre os artigos 190 e 192. Isso porque, o art. 190 já indica o alcance do pluralismo jurídico, previsto como princípio base da Constituição, ao aduzir que “as nações e povos indígenas originários campesinos exercerão suas funções jurisdicionais e de competência através de suas autoridades,

e aplicação seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios” (BOLÍVIA, 2009)¹³⁶.

A Constituição boliviana supera os limites do texto equatoriano, em relação à jurisdição indígena, já que dá ampla competência às autoridades locais na tomada de decisões jurídicas. O art. 191, II, estabelece que a jurisdição indígena será exercida dentro dos âmbitos de vigência pessoal, material e territorial, delegando à *Ley de Deslinde Jurisdiccional*¹³⁷ a regulação sobre quais assuntos pode conhecer tal jurisdição.

A Lei citada acima, estabelece que o exercício da jurisdição indígena se dá quando os âmbitos pessoal, material e territorial concorram simultaneamente (BOLÍVIA, 2010). Em relação ao âmbito pessoal, se sujeitam à jurisdição indígena, “estão sujeitos à jurisdição indígena originária campesina os membros da respectiva nação ou povo indígena originário campesino” (BOLÍVIA, 2010). No âmbito material, tal jurisdição pode conhecer os problemas ou conflitos que historicamente se encontravam sob as regras, procedimentos ou conhecimentos, de acordo com sua autodeterminação¹³⁸ (BOLÍVIA, 2010). Por último, no âmbito territorial, a jurisdição indígena se aplica às relações e fatos jurídicos que aconteçam, ou que seus efeitos se produzam, dentro do território de um povo ou nação indígena.

O art. 192 da Constituição, em conjunto com o art. 10, III, da Lei de Deslinde Jurisdiccional, deixam clara a obrigatoriedade de respeito às decisões dessa jurisdição, impondo suas decisões à todas as autoridades públicas e pessoas em geral, bem como a reserva de atuação da mesma, já que seus assuntos não serão conhecidos pelas demais jurisdições, evitando, assim, um esvaziamento da competência de tal jurisdição.

Último ponto de destaque, em relação ao Poder Judiciário boliviano, são os artigos 196 a 204, os quais regulam o Tribunal Constitucional Plurinacional, responsável por guardar a

¹³⁶ Traduziu-se, no original: Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

¹³⁷ A Lei n.º. 073, chamada de Ley de Deslinde Jurisdiccional é outra inovação jurídica trazida no bojo da Constituição de 2009. Essa legislação estabelece um marco constitucional, justificando a legitimidade da jurisdição indígena em razão da existência pré-colonial dos povos indígenas, o que obriga o Estado a recepcionar essas manifestações históricas de jurisdicionalidade, tanto que o art. 3º dessa legislação, inclusive, prevê igualdade hierárquica entre a jurisdição indígena em relação às jurisdições ordinária e agroambiental. Disponível em: <http://tsj.bo/wp-content/uploads/2014/03/ley-073-deslinde-jurisdiccional.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2020.

¹³⁸ Em relação ao âmbito material, a Lei de Deslinde Jurisdiccional estabelece algumas exceções, em seu art. 10, referentes à assuntos que não podem ser conhecidos pela jurisdição indígenas. Em matéria penal, delitos contra o Direito Internacional, contra a humanidade, contra o Estado, bem como crimes de terrorismo, tráfico de drogas, armas e pessoas, além de crimes contra menores, são afastados da jurisdição indígena. Em matéria civil, qualquer processo em que o Estado seja parte ou interessado não pode ser julgado nessa jurisdição. E, por último, em material trabalhista, previdenciário, tributário, administrativo, internacional, e questões sobre informática, mineração, hidrocarbonetos e direito florestal e agrário, exceto a distribuição interna de terras das comunidades, não serão decididas no âmbito da jurisdição indígena (BOLÍVIA, 2010).

supremacia da Constituição de 2009. Esse Tribunal, como forma de legitimar suas decisões, é composto por magistrados eleitos com critérios de plurinacionalidade e com representação do sistema indígena originário campesino, conforme o art. 197, I. Portanto, sendo um tribunal responsável por avaliar a constitucionalidade das decisões de todas as jurisdições bolivianas, o texto constitucional cuidou-se da existência de membros dos povos indígenas na formação da Corte, garantindo uma interpretação constitucional que se identifique com a cosmovisão dessas nações e povos.

Nos artigos seguintes, a Constituição de 2009 versa sobre questões comuns aos textos constitucionais em geral, tratando de sua territorialidade, de recursos naturais¹³⁹, das divisões políticas do Estado e de como devem se dar as relações internacionais da Bolívia, contudo, sempre mencionando o respeito às particularidades dos povos originários.

Porém, por derradeiro, há necessidade de falar sobre os artigos 289 a 296, que garantem autonomia aos povos originários, que consiste no autogoverno como exercício da livre determinação das nações e povos indígenas originários campesinos, cuja população compartilhe território, cultura, história, línguas e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias (BOLÍVIA, 2009).

A Constituição permite que as autonomias indígenas elaborem seu Estatuto, seguindo suas normas próprias de existência, inclusive de forma conjunta entre diferentes povos, que formem uma nação indígena, com total gestão sobre seus territórios, com a escolha do governo e governantes realizados a partir de sua autodeterminação.

Implementado o Estado Plurinacional da Bolívia, seu impacto na realidade boliviana foi, praticamente, automático. Isso porque, especialmente a política de nacionalização dos recursos naturais, aliada à melhor distribuição de renda, como previsto na Constituição, permitiu um avanço social e econômico do país, como jamais havia sido observado.

Como se viu, no início do presente item, a Bolívia se apresentava em grave crise econômica, o que, inclusive, alçou Evo Morales ao fenômeno político que lhe permitiu subir ao poder, em 2005 – primeira vez que um presidente fora eleito em primeiro turno – e repetir tal façanha, em 2009, já como primeiro presidente da refundada Bolívia, além de reeleger-se, em 2014, novamente com ampla margem para o segundo colocado – mais de 60% dos votos válidos (LAFUENTE, 2014).

¹³⁹ Merece destacar, nesse sentido, a nacionalização dos recursos naturais (minerais em todos seus estados, hidrocarbonetos, água, ar, solo e subsolo, florestas, biodiversidade, espectro eletromagnético e demais elementos e forças físicas), como previsto no art. 348, que lhes estabelece caráter estratégico e interesse público para o desenvolvimento. Além disso, a propriedade dos recursos naturais, além de seu domínio direto, indivisível e imprescritível, fica outorgada ao povo boliviano, sob administração do Estado (art. 349).

A alta popularidade de Evo se explica pelos resultados das políticas implementadas, na esteira da Constituição de 2009, que, entre outras situações, reduziu de 51,3%, em 2009, para 34,6%, em 2018, a taxa de bolivianos vivendo abaixo da linha da pobreza, segundo dados do Banco Mundial¹⁴⁰. Justamente o que permitiu a retirada de tantos bolivianos da linha pobreza foi a política nacional de recursos naturais, aliada à distribuição de renda, o que foi beneficiado por um *boom* do preço internacional de algumas commodities, entre elas, o gás natural e seus derivados.

Isso permitiu que a Bolívia mudasse de patamar na economia global, ao mesmo tempo que, internamente, reforçava práticas históricas dos povos originários. Essas políticas fizeram com que o Produto Interno Bruto boliviano subisse ao longo dos anos do governo Evo, a ponto de que o Banco Mundial alterasse, em 2010, o patamar do país, que deixou de ser considerado de baixa renda e alcançou o status de país de renda média (VACA, 2014)¹⁴¹.

O que se observa, portanto, a partir da análise dos dois processos constituintes mais recentes na América Latina, é que, a despeito de guardarem a algumas particularidades – o texto equatoriano vai mais longe na preocupação com a Natureza, inclusive como sujeito de direitos; enquanto o texto boliviano o ultrapassa nas questões relacionadas à autonomia e independência dos povos indígenas e do exercício de sua jurisdição –, ambos se coadunam na tentativa de construção de uma nova sociedade e sociabilidade.

Uma sociabilidade que supere a relação de senhor/servo entre humanidade e natureza, bem como se preocupe mais com o estabelecimento de uma sociedade com vínculo comunitário e local, em detrimento de uma transnacionalização do modo de convivência. E como visto, em uma análise de ambos os textos constitucionais, o fio-condutor dessa nova sociabilidade é a noção do Bem Viver, ou seja, de que é possível apresentar uma alternativa viável ao desenvolvimento como direção única, a partir da acumulação econômica.

¹⁴⁰ Se analisado desde 2004, portanto, um ano antes de Evo assumir a presidência, o número é mais promissor, já que, em 2004, haviam 63,1% dos bolivianos abaixo da linha da pobreza. Ver em: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.NAHC?end=2018&locations=BO&start=2002&view=chart>. Acesso em: 12 jan. 2021.

¹⁴¹ Esse crescimento econômico permitiu que a Bolívia atingisse, em 2018, o patamar de 13ª maior economia da América Latina, a frente de países como Uruguai e Costa Rica, com um Produto Interno Bruto de \$95 bilhões de dólares. Já o PIB per capita da Bolívia atingiu \$8.320 dólares, segundo dados do Fundo Monetário Internacional. Ver <https://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2018/02/weodata/weorept.aspx?pr.x=13&pr.y=2&sy=2019&ey=2019&scsm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&c=311%2C336%2C213%2C263%2C313%2C268%2C316%2C343%2C339%2C273%2C218%2C278%2C223%2C283%2C228%2C288%2C233%2C293%2C238%2C361%2C321%2C362%2C243%2C364%2C248%2C366%2C253%2C369%2C328%2C298%2C258%2C299&s=PPPGDP%2CPPPPC&grp=0&a=>. Acesso em: 12 jan. 2021.

O Bem Viver apresenta-se como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. Não se trata simplesmente de um receituário materializado em alguns artigos constitucionais, como no caso do Equador e da Bolívia. Tampouco é a simples soma de algumas práticas isoladas e, menos ainda, de alguns bons desejos de quem trata de interpretar o Bem Viver à sua maneira (ACOSTA, 2016, p. 69).

Ainda serão retomadas, no item final do presente capítulo, algumas discussões sobre o atual estágio da realidade de Equador e Bolívia e até que ponto o Bem Viver conseguiu oferecer essa alternativa indicada. Porém, parece claro que o ideário do Bem Viver, como pensado por Acosta, Boff, Fajardo, Gudynas, Quijano, entre outros, não poder ser algo pronto, estanque, que apresente um caminho único, pois aí se estaria incorrendo no mesmo equívoco daqueles que colocam o desenvolvimento econômico como resposta derradeira. “O Bem Viver deve ser assumido como uma categoria em permanente construção e reprodução” (ACOSTA, 2016, p. 71).

Não existe uma ideia acabada e precisa dessa “alternativa”. Ela própria está em processo de construção, e não se pode prever todos os seus componentes; serão necessárias etapas de ajuste, com seus acertos e erros, das quais devem ser retiradas aprendizagens, com vínculos e retroalimentação entre os diferentes setores (GUDYNAS, 2016, p. 184).

Ambos os caminhos percorridos, por Equador e Bolívia, até a promulgação de suas atuais constituições, foram de rompimentos e cesuras institucionais, além de uma necessária superação da noção eurocêntrica de sociedade e sociabilidade. As independências políticas não foram acompanhadas por independências econômicas, tampouco do imaginário, já que o modelo de identidade e pertencimento europeizado continuava (e continua) sendo reproduzido na América Latina.

O Bem Viver, ao contrário de tentar implementar um modelo de existência pré-moderno, como crítica possível, objetiva recuperar a forma de se portar no mundo dos povos originários, permitindo que a relação entre sujeitos, bem como com a Natureza, seja mediada pela comunidade, novamente, possibilitando respostas mais próprias sobre questões locais. Nas palavras do ex-Chanceler boliviano, Fernando Mamani, “o Bem Viver não pode ser concebido sem a comunidade” (2010, p. 33).

Fica claro, quando se analisa os processos, boliviano e equatoriano, em conjunto com a teoria sobre o Bem Viver, desde conhecimentos tradicionais dos povos originários, práticas de democracia participativa, tomadas de decisões de âmbito comunitário, que há possibilidade de construção de uma política, um direito, uma sociabilidade e, principalmente, epistemologia a

partir do Sul do mundo, que não seja mera reprodução e enxerto do conhecimento construído nos centros europeu e estadunidense.

No Bem Viver, estamos construindo uma soberania onde tomamos nossas decisões mediante o consenso, onde resolvemos nossos conflitos, nos colocamos de acordo, mediante o consenso comunal e não mediante a democracia, pois na democracia há submissão, onde as minorias se submetem às majorias ou as majorias se submetem às minorias (CÉSPEDES, 2011, p. 5)¹⁴².

O Bem Viver permite uma nova democracia, como já dito, mais democrática, menos impositiva e não estanque, que não prescindir da democracia representativa, mas a aperfeiçoa, trazendo a população ao centro, de forma participativa, ao mesmo tempo que permite que as comunidades, os povos, as várias nações existentes dentro dos Estados, tenham e exerçam suas formas próprias de regulação, fortalecendo suas identidades e permitindo que, a partir da diversidade – da diferença – se construa a unidade – a semelhança.

O ponto de convergência entre as duas constituições passam pelo reconhecimento de que o Bem Viver, como paradigma, é diversidade. E, mais, é plural – pluralidade – em todos os aspectos. Porém, o principal espaço em que sente a pluralidade que o Bem Viver introduz nas novas constituições é o âmbito político e jurídico, ou seja, quando os textos constitucionais permitem auto-organização e autotutela dos povos originários. O presente trabalho se oferece à observação das realidades equatoriana e boliviana, voltada para essa noção de pluralismo, especialmente o pluralismo jurídico, e quais as inovações jurídico-políticas que podem ser pensadas e implementadas na realidade brasileira, como forma de integrar os indígenas brasileiros e, principalmente, os reflexos ambientais que essa integração oferece, visto que para integrar os povos originários, há imposição de readequar a relação com a Natureza.

O próximo item, portanto, se incumbe de delimitar a análise sobre o pluralismo jurídico, com o objetivo de coadunar a parte teórica com algumas causas práticas em que foi possível sentir que a estatalidade reconheceu a validade dessas manifestações juridicamente plurais, sem tentar tolher suas particularidades.

¹⁴² Traduziu-se, no original: En el Vivir Bien, estamos construyendo una soberanía donde tomamos nuestras decisiones mediante el consenso, donde resolvemos nuestros conflictos, nos ponemos de acuerdo, mediante el consenso comunal y no mediante la democracia, pues en democracia existe el sometimiento, donde las minorías se someten a las mayorías o las mayorías someten a las minorías.

3.4 Jurisdição indígena: auto-organização, autotutela e integração

A crise do Estado-nação moderno ficou clara no primeiro capítulo, seja do ponto de vista político, econômico, jurídico ou filosófico. Crise essa que foi exacerbada com a análise, dos itens anteriores, sobre as Constituições recentes da América Latina. Isso porque, nos dois textos constitucionais, ficou cristalino que o interesse do constituinte foi deslocar do Estado o centro de tomada de decisões.

Ainda que esse deslocamento não seja completo, e a noção de Governo Central (União) ainda tenha espaços decisórios importantes, parece óbvio que ambos os processos constituintes compreenderam que permitir a descentralização, a autonomia e, no espectro jurídico, a autotutela das diversas nacionalidades, existentes dentro do marco territorial do Estado, ao invés de fragmentar este, o reforça. É a partir da pluralidade que se constrói a unidade.

Como evidenciado pela análise supra, ambos os textos estabeleceram formas participativas de inserção popular nas decisões políticas. Ainda que tais formas, notadamente, plebiscito e referendo, sejam previstos em outras constituições, como a brasileira, por exemplo, é notório que o espaço de possibilidades de uso da consulta popular nos dois países ultrapassa os limites de outras institucionalidades.

Nesse sentido, a pluralidade, ou melhor dizendo, o pluralismo previsto em Equador e Bolívia atinge a área política, com a possibilidade de auto-regulação, econômica, com a previsão de organização comunitária solidária, social, ao possibilitar o estabelecimento de sociabilidades locais e, o ponto dessa pesquisa, jurídica, ao proporcionar que as decisões sobre conflitos e disputas de cunho jurídico sejam decididas no âmbito das nações indígenas, além de construir todo um aparato de equidade entre o “direito central” e os “direitos paralelos”, que acabam se retroalimentando e erigindo pontes de transição com capacidade de proporcionar uma evolução do sistema jurídico.

O pluralismo jurídico, explicitamente reconhecido pelas constituições de Equador e Bolívia, ainda que não seja um fenômeno recente, muito pelo contrário, se torna algo “oficial”, depois desses textos constitucionais. Se era possível sentir um gotejamento plural nos textos constitucionais anteriores, as duas constituições citadas são irrigadas pelo pluralismo, especialmente o jurídico. Aí reside o vanguardismo, tão celebrado, que torna *sui generis* tais Cartas.

Tratar sobre pluralismo jurídico, a despeito de não ser algo inédito, tampouco recente, é sempre falar sobre inovação na cultura jurídica, já que a centralidade estatal moderna não permite manifestações jurídicas descoladas da oficialidade. Especificamente sobre a previsão e

instauração de jurisdição indígena, na América Latina, a inovação na cultura jurídica é, ainda mais, considerável, por conta do modo como está prevista nas constituições analisadas.

Como visto, mais do que um espaço meramente de resolução de conflitos locais, desimportantes ao Estado, há a equiparação, no sentido de eficácia e validade jurídica, entre o Direito do Estado e o Direito Popular, inclusive, no caso boliviano, com a instauração de um Tribunal Constitucional Plurinacional, responsável por recepcionar essa juridicidade alternativa, com membros representantes das diferentes nacionalidades indígenas, de modo que a mediação é feita a partir da cosmovisão dos povos originários, não com base no discurso estatal da modernidade liberal-individualista.

O que se observa, desde meados do Século XX, mas com especial força no final do mesmo, início do Século XXI, é a emergência de novos atores sociais, empoderados pela dificuldade do Estado em responder aos anseios populares, principalmente em países periféricos, como os da América Latina. Esses novos atores passam a mediar a vida de largos contingentes populacionais, não raras vezes, oferecendo – ou buscando fazê-lo – respostas que deveriam ser dadas pela estatalidade instalada.

Ao permitir que “poderes paralelos” tenham espaço decisivo na sociedade – os quais sempre foram colonizados pelo Estado –, as constituições equatoriana e boliviana caminham em direção ao processo importante de descolonizar o poder, ou seja, deslocar as práticas decisórias das “mãos” do Estado, com um viés e cultura eurocêntrica, e depositá-lo, também, nas periferias da estatalidade, naquilo que pode ser chamado de descolonialidade do poder.

A discussão constituinte [Equador e Bolívia] marca o começo de um renovado processo de descolonialidade do poder. Um novo horizonte histórico está surgindo. Ele implica a emancipação em relação ao eurocentrismo [...] essa será a única maneira de deixar pra trás as formas de existência social caracterizadas pela dominação, pela discriminação racista, etnicista e sexista, e pela exploração econômica. Isso exige novas formas de comunidades, novas formas de expressão da diversidade social, assim como da solidariedade e da reciprocidade. Igualmente, sinaliza com o fim da homogeneidade institucional do Estado-nação, construindo instituições distintas, assegurando as igualdades nas diversidades (ACOSTA, 2016, p. 152).

Falar em pluralismo, político, jurídico, social, é falar, obrigatoriamente, em descolonizar o imaginário dos indivíduos, há muito ocupado pelo discurso dominante eurocêntrico/estadunidense. Não basta, portanto, “aceitar” práticas plurais, é preciso fomentá-las, como forma de atingir uma sociabilidade latino-americana própria, não um modelo importado, que não guarde relação com a realidade local.

Especificamente sobre a noção de juridicidade e a ideia de Direito, principalmente como o Direito media as relações humanas e comunitárias cotidianas, é inegável que toda a teoria

jurídica aplicada pelo Estado latino-americano é eurocêntrica. Assim, o projeto do Bem Viver, para além de alternativa ao desenvolvimentismo econômico, se apresenta como proposta de inovação epistemológica também na Teoria do Direito, e essa inovação passa pelas práticas plurais de juridicidade de novos movimentos sociais, alçados à categoria de sujeitos na produção jurídica.

É notório que o paradigma jurídico está em crise, em conjunto com a própria modernidade – mãe do Direito como Direito do Estado –, tornando o homem se afirmar como cidadão através do consumo. O Direito Estatal nega juridicidade às ordens jurídicas que são estabelecidas fora do seu marco (TARREGA; FREITAS, 2017, p. 101), o que deposita qualquer manifestação jurídica não-estatal na marginalidade.

O que se observa, portanto, é que os processos constituintes analisados se debruçaram na construção de pontes entre o direito estatal e as manifestações jurídicas plurais, agora não mais marginalizadas, mas com relação de coexistência com o marco jurídico estatal, inclusive com a possibilidade de sobrevalência dos direitos alternativos sobre o direito padrão do Estado.

Todavia, o iter para que tais manifestações plurais, ainda que desde há muito tenham teor jurídico, adquiram relevância, a ponto de serem visualizadas pelo “Direito Oficial” – e, principalmente, que seus ruídos sejam ouvidos como exteriorização de juridicidade –, não se encerra no simples reconhecimento constitucional de pluralismo jurídico, tampouco tem uma existência atrelada a esse “endosso” oficial. Pelo contrário, o caminho é de embates entre a oficiosidade dessas expressões plúrimas com a oficialidade estatal, sempre protegida pelos muros da herança formalista eurocêntrica.

Compreender o fenômeno do pluralismo jurídico é resgatar os agentes coletivos contemporâneos, bem como interpretar como a sua atuação cresceu em importância, de tal forma, que suas demandas foram apreendidas pelo Estado – ainda que, em um primeiro momento, esses movimentos aparecem como insurgentes frente ao Estado, ou, melhor dizendo, como agentes a-estatais, visto que atuam onde não há alcance dos reflexos da estatalidade, ou sejam, operam além da abrangência estatal, em uma espécie de “ponto cego” do Poder. Portanto, é preciso “aclarar quais são os novos agentes que participam do processo histórico e que, a partir de suas aspirações, carências e exigências, vêm afirmando-se como fatores potenciais de produção jurídica” (WOLKMER, 2001, p. 118).

Quer-se dizer, então, que, especialmente nos últimos 30 anos, é possível extrair normatividade de outras fontes, que não somente as habituais – legislativo e judiciário estatais. Há um fenômeno jurídico informal, construído a partir de ações concretas de alguns atores coletivos, que são mediados pela “identidade e autonomia de interesses do todo comunitário,

num *locus* político, independentemente dos rituais formais de institucionalização” (WOLKMER, 2001, p. 118)

A juridicidade, antes “propriedade” do Estado, agora provém de processos sociais comunitários auto-regulados, muito em razão da insuficiência das fontes clássicas do Direito estatal – processo legislativo e interpretação judiciária –, o que alargou o espaço de produção jurídica, construindo uma juridicidade alternativa, outrora combatida pelo Estado, mas que, nos últimos dez anos, acabou reconhecida pelo Estado, ainda que não houvesse tal necessidade, para sua validade, pelos textos constitucionais recentes da América Latina.

É possível identificar, por conseguinte, duas esferas de pluralismo no âmbito jurídico. Uma supra-estatal – grandes conglomerados transnacionais que costumam códigos de conduta e regras econômicas, os quais acabam gerando um emaranhado de normas, regras e leis que adquirem juridicidade, que não desejam ser alcançadas pelos Estados ou, mesmo, esses não conseguem alcançar pelas situações de territorialidade – e uma infra-estatal – que é o nível que interessa ao presente trabalho, onde grupos sociais locais constroem uma juridicidade atuante no limiar do Estado, onde este não chega e, como regra, não se interessa em chegar.

Na Modernidade, a centralização do Direito na figura do Estado identificava o fenômeno jurídico com os atos estatais, negando juridicidade às manifestações desligadas desse modelo, na contemporaneidade, com a difusão espacial das comunicações, há uma multiplicidade de centros de racionalização de sentido, que não permite atribuir uma existência unitária aos acontecimentos sociais.

O incremento gradual de complexidade social leva ao desintrincamento de lei, poder e saber da figura estatal, oferecendo uma liberdade religiosa e econômica, passando por um amplo processo de diferenciação onde a sociedade se torna multicêntrica. Esse multicentrismo implica que se afirmam distintas pretensões contrapostas de autonomia social. Com isso, quando toda diferença se transforma um “centro do mundo”, há uma pluralidade de autodescrições da sociedade, a partir de cada um desses múltiplos centros, levando à formação de inúmeras racionalidades conflitantes (NEVES, 2009, p. 23).

O Direito acaba, nessa esteira, também se tornando multicêntrico, emergindo diversas ordens (centros) emissoras de juridicidade, de tal maneira que, na perspectiva de um centro (juízes e tribunais), o centro de uma outra ordem jurídica constitui uma periferia (NEVES, 2009, p. 117). “Uma pluralidade de atores sociais diferenciados em papéis e culturas emerge, redundando numa pluralidade de fontes normativas e de sujeitos de direito merecedores de proteção especial” (FORNASIER; FERREIRA, 2015, p. 77).

Quando se fala em *pluralismo jurídico*, não significa somente uma pluralidade de ordens jurídicas estatais, mas, a pluralidade de centros emissores de normatividade e juridicidade, já que o Direito não é mais somente o direito positivo estatal. Esse pluralismo de centros comunicativos dentro do sistema jurídico contrapõe-se a concepção unitária, homogênea e centralizadora do “monismo”, com isso, designa a existência de variadas realidades, uma multiplicidade de formas de ação prática e diversidade de campos sociais com particularidade própria (WOLKMER, 2001, p. 171-172).

Como já mencionado, a pluralidade de centros emissores de juridicidade pode se dar “acima” do Estado, no âmbito transnacional, ou “abaixo” dele, em um sentido de resistência ao avanço homogeneizador da estatalidade moderna. O primeiro caso é bem trabalhado por autores da teoria sistêmica do direito, herdeiros de Niklas Luhmann, como Gunther Teubner¹⁴³ ou o brasileiro Marcelo Neves¹⁴⁴, e tratam de ordens jurídicas construídas a partir de documentos privados de grandes conglomerados. Já o segundo caso, que interessa ao presente trabalho, versa sobre manifestações socialmente difusas de agentes sociais questionadores da imposição do monismo estatal, sendo muito bem observadas por Boaventura de Sousa Santos e por Antonio Carlos Wolkmer.

Esse pluralismo “abaixo” do Estado demorou mais para que seu ruído fosse identificado pelo sistema formalista como válido. Talvez por isso que os processos de permeação da institucionalidade estatal por processos socialmente capilarizados de juridicidade seja algo recente e ainda construção. E, justamente por isso, que as Constituições de Equador e Bolívia são um passo tão à frente na teoria do direito, pois elas superam (ao menos, buscam superar) os chamados “riscos da pluralidade”, que impunham o monismo jurídico estatal e suplantaram, na América Latina, qualquer manifestação local como dotada de validade jurídica.

Há uma emergência de novos atores, que se organizam e mobilizam de forma alheia à representatividade “oficial”, como as agências burocráticas estatais e os partidos políticos, em razão de que esses canais – chamados de convencionais por Wolkmer – não satisfazem os interesses da sociabilidade plural, em razão da crise de representação política instaurada. “A representação política vai se revelando pouco habilitada para o exercício das funções de integração social, de produção de identidades coletivas e socialização política” (WOLKMER, 2001, p. 141), o que permite que corpos intermediários – grupos com interesses comuns colocados entre o Estado e o indivíduo – se apresentem como mediadores da relação entre os indivíduos e suas necessidades, atuando, principalmente, no âmbito da comunidade.

¹⁴³ Ver mais em TEUBNER (1989; 2003; 2004; 2012).

¹⁴⁴ Ver mais em NEVES (2009; 2011).

Diante da crise da representação política, o desafio das constituições recentes da América Latina está em reconstruir a participação popular, de modo que os discursos plurais presentes na sociedade sejam respeitados pela institucionalidade, permitindo que sua autonomia, identidade e dinâmica continue se afirmando, o que dá azo à manutenção da unidade, agora atuando sob o manto da pluralidade, especialmente a jurídica.

Esses movimentos sociais alheios ao Estado afirmam sua legitimidade, bem como a validade de sua construção de juridicidade, na capacidade que possuem de negociar e interagir com a institucionalidade dominante, como prepostos de nichos da sociedade que não enxergam representatividade nas esferas formais que a modernidade impôs. Com isso, a juridicidade exacerbada por tais círculos não-estatais é propriamente um “direito achado na rua”¹⁴⁵.

Como as esferas clássicas do monismo jurídico estatal não apresentam respostas suficientes aos indivíduos, há um claro alargamento dos espaços de produção jurídica, a partir de meios normativos não-convencionais, ligados aos sujeitos sociais e suas práticas coletivas de juridicidade.

Esses meios não-convencionais de normatividade e juridicidade permitem ressaltar que a fonte primária do que é o Direito não pode ser confundida, tampouco privada, na vontade do poder central da autoridade estatal. Ao contrário, a verdadeira fonte jurídica está nas manifestações sociais e suas necessidades materiais, subjetivas e culturais.

Ou seja, a produção jurídica precisa retratar o que a realidade dimensionaliza, “bem como de corresponder às reais necessidades da sociedade em dado momento histórico, moldando-se às flutuações cíclicas que afetam os demais fenômenos do mundo cultural” (WOLKMER, 2001, p. 152).

Ocorre, porém, que a produção jurídica formalista do Estado, ainda que alegue jurisdição sobre todas as áreas da vida da população, não atinge, de fato, todos os espaços da ordem social. Ademais, o Direito Oficial se oferece, não raramente, em atraso se relacionado com as aspirações da sociedade como um todo e, principalmente, das comunidades em “resistência”. Isso torna comum, por exemplo, que legislações entrem em vigor já defasadas, justamente pelo formalismo e tecnicismo exacerbado que, principalmente, o positivismo impõe, mas, também, se sente no *common law* que, a despeito de ser “criado” pelos tribunais, não apresenta uma dinâmica de evolução capaz de alcançar todos os espectros sociais. Quando o Estado não alcança todas as parcelas da ordem social, outros agentes sociais não-oficiais

¹⁴⁵ Movimento influenciado no pensamento de Roberto Lyra Filho, jurista brasileiro, ligado ao professor da Universidade de Brasília, José Geral de Sousa Júnior. Ver SOUSA JUNIOR (2015).

oferecem juridicidade para essas áreas “descobertas” pelo estatalismo, de forma que se cria um direito descentralizado, difuso, desconcentrado.

Os centros geradores de Direito não se reduzem, de forma alguma, às instituições e aos órgãos representativos do monopólio do Estado, pois o Direito, por estar nas e ser fruto das práticas sociais, emerge de vários e diversos centros de produção normativa, tanto na esfera supra-estatal (organizações internacionais), como no nível infra-estatal (grupos associativos, organizações comunitárias, corpos intermediários e movimentos sociais) (WOLKMER, 2001, p. 153).

O Estado perde o papel de protagonista único na determinação do que é jurídico, ou seja, aquele monopólio na produção de sentidos relacionados à juridicidade, tão comum no modelo da modernidade liberal-individualista, já não se aplica na realidade contemporânea, visto que o papel atual do Estado se encerra na função de prestador de serviços à sociedade, organizado e coordenado com base na participação popular coletiva e individual, não mais sob tutela de um poder centralizador do Soberano, como fora outrora.

Nesse sentido, ainda que em um primeiro momento a cultura oficial dominante tenha oferecido resistência aos discursos jurídicos oficiosos, a “legalidade paralela”, como diz Wolkmer (2001, p. 156), se torna incontestada na atualidade, sendo sentidas no processo sócio-político contemporâneo, especialmente em países de industrialização tardia, caso da América Latina como um todo, onde a fragmentação de interesses torna cristalino que os movimentos sociais são um fonte não-estatal de juridicidade, que precisa ser conhecida pelo formalismo.

O sistema formalista permite concessões, nunca rupturas conceituais essenciais. Em primeiro lugar, isso ocorre porque, do ponto de vista político, a trajetória histórica de negação das diferenças que os povos indígenas representam sempre esteve vinculada ao perigo desestabilizador da integridade, da unidade do Estado nacional. Em segundo, do ponto de vista da juridicidade, as práticas sociais diversas desses povos estão vinculadas às suas organizações sociais e à concretude da vida, portanto, aos direitos coletivos de cada sociedade, que foram caracterizadas de “fetichistas” pela racionalidade moderna ocidental. O risco afronta princípios universalmente válidos do direito moderno como a generalidade, abstração e impessoalidade (DANTAS, 2017, p. 226).

Ocorre, porém, que se o sistema formalista não permitia rupturas essenciais, com as Constituições de Equador e Bolívia se observa que a legitimidade das fontes jurídicas foram realocadas na seara comunitária desses movimentos sociais descentralizados. Se buscam “novas formas de fundamentação para a instância da juridicidade, contemplando uma construção comunitária solidificada na plena realização existencial, material e cultural do ser humano (WOLKMER, 2001, p. 158). Isso significa dizer que esse direito plural, informal e mutável,

que emerge dos espaços não-formais de produção jurídica, oferece maior representatividade das necessidades fundamentais da população, se comparado ao direito formal.

Quando as constituintes equatoriana e boliviana introduziram nos projetos de constituição os parâmetros do Bem Viver, enquanto modelo possível de alternativa ao desenvolvimento econômico e a acumulação capitalista como único caminho possível, isso significou construir uma juridicidade viva, pulsante, em constante movimentação e recriação, exatamente como é o paradigma do Bem Viver, um projeto inacabado, em constante mutação, exatamente para evitar qualquer bloqueio referente às diversas comunicações sociais que emanam dos espaços plurais da sociabilidade.

Seguindo nesse caminho, internalizar, nos textos constitucionais, o ideário do pluralismo jurídico, político e social, permitindo que os povos originários se autodeterminem, autotutem e construam suas manifestações comunitárias com força equitativa com as manifestações da institucionalidade estatal, significa dar um passo rumo à evolução da relação entre Estado e indivíduos, isso porque, essa relação ganha a comunidade como mediador, como novo agente social com poder orgânico, algo que os partidos políticos e os sindicatos de trabalhadores, principais agentes intermediários de outrora, perderam recentemente, na crise da representação política que o final do século XX impôs.

O Bem Viver oferece a possibilidade de imaginar uma juridicidade descentralizada, transcendente da dominação estatal, comum à Modernidade. Essa juridicidade é repensada a partir de uma racionalidade jurídica inacabada e remodelada de forma constante, como é o próprio projeto do Bem Viver, um caminho em construção perene. A racionalidade jurídica do pluralismo é uma “constelação que se vai refazendo e que engloba a proliferação de espaços públicos, caracterizados pela coexistência das diferenças, bem como a diversidade de sistemas jurídicos circunscrita à multiplicidade de fontes normativas informais e difusas” (WOLKMER, 2001, p. 169).

Não é possível pensar o Bem Viver sem pensar em diversidade, o que sobreleva à construção do pluralismo – nesse trabalho com foco no pluralismo jurídico – como categoria definitiva, pois, diversidade e pluralidade são construções irmanadas em uma sociedade que se propõe a edificar pontes de equidistância na relação entre seus indivíduos e, principalmente, entre os indivíduos e o Estado. Daí que se pode dizer que o Bem Viver, inseparável da categoria da diversidade, é, ao mesmo tempo, um objetivo e um caminho¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Segundo Magdalena León (2010, p. 106), “o Bem Viver, inseparável da categoria ‘diversidade’, mostrou sua utilidade para responder ao sentido de urgência da mudança que motivou os processos constituintes e para orientar transformações estratégicas, não menos urgentes, porém que têm um prazo mais longo de maturação. Por isso é,

O Direito exclusivamente estatal e nacional, negador de juridicidade às ordens jurídicas estabelecidas fora de seu marco, está em crise, juntamente com a própria Modernidade – que confunde o cidadão com o consumidor –, o que permitiu que centros de juridicidade se formassem à margem do marco estatal. Esse fenômeno é um caminho de mão-única, o que permite dizer que o Estado precisa reordenar sua observação jurídica da sociedade, de modo a conhecer o que está em seu entorno, pois, o Direito não é somente aquilo que o Estado impõe como Direito.

Esse é o ponto do pluralismo jurídico, principal assunto do presente item, que possui sua própria natureza e especificidade; possibilidades e limites; causas, objetivos, natureza; e fundamentos. Ou seja, o pluralismo jurídico é mais do que a pluralidade de ordenamentos jurídicos, pois aí se estaria restrito ao âmbito estatal, mas uma pluralidade de centros emissores de juridicidade, descentralizados nas diferentes esferas da sociabilidade e que respondem, com maior ou menor extensão, aos anseios e necessidades de parcelas específicas da população local – onde se encontra a ideia de jurisdição indígena, por exemplo, que responde aos anseios das nacionalidades originárias.

Em referência à natureza, como já mencionado, o pluralismo significa reconhecer a existência de mais de uma realidade jurídica, uma multiplicidade de formas de ação prática e diversidade de campos sociais com particularidades ético-jurídico próprias, portanto, o pluralismo jurídico envolve fenômenos autônomos e elementos distintos, que não se reduzem entre si (WOLKMER, 2001, p. 172). O pluralismo importa na complexificação da sociedade, uma vez que a observação unitária já não responde a realidade social¹⁴⁷.

Os textos constitucionais latino-americanos recentes, portanto, redirecionaram a forma de participação da população na construção da institucionalidade, reafirmando o caráter de democracia participativa, em detrimento da democracia representativa, em razão da crise que essa última enfrenta, pela quebra da relação de proximidade entre cidadãos e política (partidos políticos, sindicatos de trabalhadores).

ao mesmo tempo, um objetivo e um caminho”. Traduziu-se, no original: El ‘buen vivir’, inseparable de la categoría ‘diversidad’, ha mostrado su utilidad para responder al sentido de urgencia del cambio que motivó el proceso constituyente, y para orientar transformaciones estratégicas, no menos urgentes pero que tiene un plazo más largo de maduración. Por eso se vuelve al mismo tiempo un objetivo y un camino.

¹⁴⁷ Essa noção plural e heterogênea da concepção do jurídico é fruto da complexificação da realidade social. Complexidade é a existência de tantas possibilidades, mais do que se pode realizar, ou seja, são inúmeras as possibilidades de situações, de tal forma que a racionalidade humana não consegue concebê-las, é um campo imitado de mundos possíveis, o que significa dizer que complexidade é seletividade forçada. Nesse sentido, quando o Estado definiu que o Direito válido seria o direito estatal, houve uma “escolha”, que negou todas as demais possibilidades. O que o projeto do Bem Viver, a partir das constituições recentes da América Latina, fez, ao construir uma tentativa de pluralismo jurídico, foi alargar a complexidade da sociedade, trazendo para o sistema do Direito manifestações marginalizadas ao tópico estatal, renovando a observação jurídica das relações sociais, porém, complexificando os parâmetros de depuração das situações possíveis, já que, agora, há mais do que uma visão jurídica possível.

Destarte, compreender o pluralismo, significa compreender a especificidade desse fenômeno, que demanda uma adequação às exigências do novo processo político, agora descentralizado, menos representativo e mais participativo e com ponto de partida do local para o global (desde abaixo), que coabita o mesmo espaço do Estado, o qual, porém, é transformado de forma constante, sendo controlado a partir de uma sociedade democrática e dinâmica, fruto de consensos específicos, não mais o Leviatã hobbesiano (WOLKMER, 2001, p. 182).

Portanto, o pluralismo jurídico significa a existência de mais de uma ordem jurídica, de forma oficial ou oficiosa, dentro do mesmo espaço geopolítico. Essa pluralidade pode ter fundamentação econômica, étnica, profissional, enfim, e corresponder a um período de ruptura ou transição social, além de poder ser o resultado de conflito entre nichos da sociedade ou levante de alguma parcela da população em relação à unidade impositiva (SANTOS, 1987, p. 46). Seguindo essa linha, Antonio Carlos Wolkmer define pluralismo jurídico como “a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (2001, p. 219).

Assim sendo, Boaventura de Sousa Santos destaca que o pluralismo, como fruto dessa coexistência de diferentes ordens jurídicas, pode ter sua gênese a partir de dois pontos. Primeiro, se destaca a origem “colonial”, em que o pluralismo jurídico se desenvolveu em países dominados, econômica e/ou politicamente, com a imposição do padrão jurídico da metrópole, possibilitando a existência do “direito do colonizador” e do “direito do colonizado”, o que, por óbvio, tem o condão de gerar conflituosidade (1987, p. 73-74).

A segunda origem do pluralismo é “não colonial”, onde Boaventura destaca três possibilidades. A primeira, é o caso em que países, ainda que com alguma tradição jurídica própria, acabam por adotar o Direito europeu (eurocêntrico) como forma de “modernização e consolidação do regime político” – como a Turquia, por exemplo. A segunda situação envolve países que passam alguma revolução política, em que seu direito antigo segue oferecendo respostas, ainda que abolido pelo “direito revolucionário” – como a incorporação de repúblicas islâmicas pela União Soviética. E, por último, Boaventura destaca os casos em que nações originárias não totalmente dizimadas e submetidas aos invasores, é autorizada a conservar seu direito tradicional – como na Oceania e, em algumas partes, na América do Norte (SANTOS, 1987, p. 74-75).

Das situações assinaladas por Boaventura, o caso da América Latina, ao menos até o início do Século XXI, foi o do pluralismo de origem colonial. Isso porque, como já demonstrado, a colonização europeia no continente utilizou da homogeneização forçada como

forma de poder. Não apenas qualquer manifestação plural de âmbito político, social e econômico foi dizimada, mas, também, do sentido jurídico. Ou seja, houve uma tentativa de colonização do imaginário local, de maneira que foram “importados” europeus para miscigenar a população latino-americana – inclusive uma política de branqueamento – a partir de modelos eurocêntricos de sociabilidade.

Com isso, as práticas e costumes tradicionais dos povos ameríndios foram relegadas à marginalidade, à negação e ao ocaso, a partir do ideário colonizar de replicar as formas europeias de direito, de política, de economia, de cultura. Enfim, tentou-se emular a Europa na América Latina, o que, obviamente, gerou uma cultura de resistência entre os povos originários, porém, de forma velada, sob o risco de respostas coercitivas do Poder do colonizador europeu.

O pluralismo jurídico, na América Latina, acaba se colocando como movimento de resistência dos povos originários, frente ao risco de dizimação por parte do colonização. Não apenas no sentido de destruição física, mas, principalmente, de destruição dos referenciais de identidade e pertencimento. Os povos originários constituem seu Direito próprio, dotado de autonomia, como forma de manutenção de sua identidade, o que sobreleva ao rompimento com a lógica jurídica da modernidade, vinculada à alienação castradora das diferenças sociais. “Os direitos indígenas são direitos que envolvem vida, cultura e território, fundados nos usos, costumes e tradições de cada povo. Configuram direitos originários vinculados à territorialidade e constituem o fundamento das lutas de resistência dos povos indígenas” (DANTAS, 2017, p. 226).

Portanto, o espaço onde se afirma o pluralismo é aquele em que a juridicidade alternativa é formada. “O Estado não é o lugar único do poder político, tampouco a fonte exclusiva da produção do Direito” (WOLKMER, 2001, p. 203). Essa juridicidade alternativa, bem como a existência de fontes distintas na produção do Direito, foram reconhecidas nas constituições do Constitucionalismo Latino-Americano, pensado a partir do projeto do Bem Viver, se cristalizando nos textos de Equador e Bolívia, como visualizado dantes.

Os princípios do pluralismo jurídico¹⁴⁸ estão inseridos nas constituições recentes da América Latina, servindo de instrumento na integração dos povos originários e na manutenção da unidade estatal, baseada na pluralidade de manifestações sociais. Com isso, está se tentando

¹⁴⁸ Wolkmer enumera alguns princípios valorativos da teoria do pluralismo jurídico: 1) a autonomia, poder intrínseco aos vários grupos, concebido como independente do poder central; 2) a descentralização, deslocamento do centro decisório para esferas locais e fragmentárias; 3) a participação, intervenção dos grupos, sobretudo daqueles minoritários, no processo decisório; 4) o localismo, privilégio que o poder local assume diante do poder central; 5) a diversidade, privilégio que se dá à diferença, e não à homogeneidade; e, finalmente, 6) a tolerância, ou seja, o estabelecimento de uma estrutura de convivência entre os vários grupos baseada em regras pautadas pelo espírito de indulgência e pela prática da moderação (grifos do autor). (2010, p. 02).

pavimentar uma via alternativa ao monismo jurídico, já que a realidade contemporânea apresenta-se uma transição, o que fica claro pela fragmentação de centros emissores de sentido jurídico, autônomos e descentralizados em relação ao Estado.

A edificação de um direito plural¹⁴⁹ tem interesse que aqueles indivíduos que não chegam ao *Direito do Estado* se sintam representados e se compreendam internos ao sistema jurídico, evidenciando que o Estado não é a fonte única e exclusiva de todo o Direito, oportunizando a “produção e aplicação normativa centrada na força e na legitimidade de um complexo e difuso sistema de poderes, emanados dialeticamente da sociedade, de seus diversos sujeitos, grupos sociais, coletividades ou corpos intermediários” (WOLKMER, 2010, p. 03).

O pluralismo jurídico imaginado e construído pelas Constituições do Constitucionalismo Latino-Americano recente reflete uma ética concreta da alteridade, pois permitem, a partir da constatação de que a cultura da modernidade liberal-individualista está em esgotamento, pensar uma legitimidade normativa a partir de esferas marginalizadas da sociabilidade, reforçando os agentes sociais capilarizados na sociedade.

Porém, é preciso atentar para o fato de que nem toda juridicidade não-estatal é justa, válida e ética, somente por ser produzida por um corpo intermediário entre o indivíduo e o Estado. Para Wolkmer, há “direitos particulares”, construídos por grupos sociais, que não pode ser considerados dotados de legitimidade e validade, pois tais grupos não objetivam uma vontade ou um bem geral¹⁵⁰. Segundo o autor

A ausência de valores mínimos e universais relacionados à eticidade e à justiça esvaziam a legitimidade desses “direitos”. A legitimidade dos direitos produzidos pelas subjetividades coletivas emergentes depende de determinados “critérios-limites”, intimamente associados ao “justo”, ao “ético” e ao respeito à vida humana. Nesse contexto, as regras ou preceitos normativos com força de lei, produzidos por grupos mal-intencionados, sem uma “causa justa” ou sem critérios éticos limitadores, não merece ser considerados como “direitos” WOLKMER, 2001, p. 324).

Não basta, portanto, que um grupo intermediário intente construir direito e, para tal, pactue uma série de regras, princípios e valores, se tais construções não sejam dotadas de ética

¹⁴⁹ Boaventura de Sousa Santos, ao falar sobre essas expressões jurídicas marginalizadas, faz uso do termo Pasárgada, em referência ao poema homônimo de Manuel Bandeira em que Pasárgada figura como a cidade ideal. Para o autor português, “Pasárgada é uma comunidade densamente povoada, no seio da qual se estabeleceu uma teia muito complexa de relações sociais entre os habitantes e entre estes, individualmente, e a comunidade no seu todo, algumas das quais têm origem em contratos e outros negócios jurídicos que envolvem a propriedade, a posse e direitos reais vários sobre a terra e as habitações individualmente apropriadas. Tais relações têm uma estrutura homológica das relações jurídicas (grifou-se)” (p. 13/14).

¹⁵⁰ É o caso, por exemplo, de facções criminosas atuantes nas penitenciárias brasileiras, que possuem uma série de estatutos e regras de conduta, como no caso da “Constituição dos Manos”, encontrada pelo Ministério Público gaúcho durante operação na Penitenciária de Alta Segurança de Charqueadas, em 2015. Disponível em: <https://www.mprs.mp.br/noticias/37939/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

e justiça no sentido amplo. Ou seja, os “direitos” produzidos pelas esferas plurais da sociedade, para que adquiram a qualidade de Direito, de fato, demandam um conteúdo valorativo que se coadune com princípios gerais do Direito, como direito à vida, dignidade da pessoa humana, saúde, enfim, com direitos fundamentais da humanidade.

Tais situações se visualizam nos textos constitucionais de Equador e Bolívia, quando os mesmos, ao reconhecer a jurisdição indígena, condicionam sua aplicação à não contrariedade aos direitos previstos nas próprias constituições e em instrumentos internacionais de proteção aos Direitos Humanos – tal previsão se encontra no art. 171 da Constituição do Equador, e no art. 190 da Constituição da Bolívia.

A análise feita no item anterior, em relação aos dois textos constitucionais, permitiu notar que toda a noção de pluralidade existente nas constituições, costuradas pela absorção do projeto do Bem Viver como paradigma, tem como principal objetivo edificar pontes de integração da sociedade – boliviana e equatoriana – em relação aos povos originários, aos afrodescendentes e, também, aos frutos da mestiçagem, promovendo não uma compartimentação social, mas que cada particularidade cultural dessas populações seja respeitada e valorizada, de forma a permitir que siga a florando a diversidade, principal valor constituinte desses países – e da América Latina como um todo.

Portanto, a previsão do pluralismo jurídico, como afirmação prático-jurídica da construção teórica do Bem Viver, passa pela legitimidade que as nações indígenas dão às suas práticas tradicionais, seja como regulação política dessas comunidades, até o estabelecimento de sanções para descumprimentos dos pactos firmados e, mesmo, no âmbito penal.

A digressão sobre como se dá a “punição” nessas ordens jurídicas alheias ao Estado é importante, justamente para compreender e mensurar a questão da legitimidade e representatividade que as mesmas possuem frente àquelas que as adotam. Isso porque, uma das características que o monismo jurídico apresenta é de outorgar ao Estado o monopólio da violência autorizada, ou seja, a possibilidade de punição pela quebra do contrato social somente pode ser realizada pela entidade estatal soberana.

A falta de poder coercitivo dessas ordens jurídicas é levantada, no sentido de questionar sobre o grau de capacidade impositiva de suas regras e normas. Wolkmer (2001, p. 327), inclusive, questiona “como fica a sanção numa cultura jurídica não mais produzida e tutelada pelo Estado, mas gerada autonomamente pelo poder societário de auto-regulação?” Ou seja, qual a força de aceitação e aplicação de sanções em relação aos direitos idealizados pelos movimentos sociais intermediários?

Aqui há uma nova quebra da “lógica” do direito estatal, onde a sanção é sempre vinculada ao seu caráter punitivo, com a cassação do direito à liberdade daquele que realiza uma afronta ao pacto social conciliado, mas que, como regra, precede ao indivíduo. Nos novos direitos não-estatais essa “lógica” não se aplica, primeiro, porque o direito está sempre em constante evolução e construção, é um direito vivo; segundo, porque essa característica de desenvolvimento contínuo, permite que tais ordens jurídicas tenham um grau de representatividade e legitimidade frente aos indivíduos, que o direito estatal não apresenta.

O que se vê é a construção de modalidades alternativas de sanção, que não a simples punição por privação da liberdade, mas que apresentam um grau de efetividade que suplanta punitividade estatal. Enquanto a sanção do direito oficial do Estado tem um condão de punição pessoal àquele que comete um deslize, a sanção nos direitos oficiosos possui um maior apelo à reparação do dano em relação à comunidade.

Inúmero indícios apontam para o desenvolvimento de outras formas totalmente “novas” de sanção (sanções de tipo ampliado ou pedagógico), cujo critério basilar não mais incidirá nas práticas de violência física e no controle mediante coerção disciplinar. Há que encarar a sanção não mais sob o aspecto puramente repressivo, mas sob o cariz *preventivo, compensatório, premial e retórico* (WOLKMER, 2001, p. 327/328).

As sanções oriundas dessas ordens jurídicas não-estatais inovam, construindo métodos de punição que se centram na prevenção geral (outros membros) e especial (reincidência) de não acontecimento de delitos futuros e, principalmente, na reparação do dano causado. Portanto, há uso de práticas compensatórias de prestação de serviços à comunidade, às vítimas e familiares, pela supressão de alguma situação social do agente e a punição mais severa, que é o ostracismo – a expulsão, temporária ou definitiva, do agente da comunidade.

Essas práticas são comuns entre os povos originários, tendo mais representatividade em sua realidade, se comparado com o “direito do estado”. Ao incorporar o pluralismo jurídico ao texto constitucional, Equador e Bolívia buscaram outorgar às nações e povos indígenas a capacidade de autotutela de forma oficial, removendo o caráter de marginalidade que tais práticas mantinham.

O objeto do presente trabalho, em última análise, é propor possibilidades de avanço institucional da estatalidade brasileira, no sentido de absorver ao oficialismo as práticas jurídicas populares dos povos indígenas. Ainda que essa absorção, nos países observados, tenha se dado pela via Constituinte, e, obviamente, uma Constituição intercultural e plurinacional reflita melhor a situação da realidade brasileira, é possível caminhar em um reconhecimento de

validade e juridicidade de tais ordens, prescindindo de uma reforma constitucional imediata, o que pode ser feito por uma interpretação intercultural pela via judicial.

Nesse sentido, há uma decisão paradigmática dentro da ordem jurídica “oficial” do Direito brasileiro, que demonstra a possibilidade de se observar o pluralismo jurídico, mesmo que não exista um parâmetro constitucional para tal, desde que o Judiciário, ao recepcionar as manifestações oriundas de movimentos intermediários, não use o “direito oficial” como forma de bloqueio na interpretação desse direito oficioso, reconhecendo a juridicidade exarada por agentes outros, não somente do Estado.

Trata-se de um caso de reconhecimento de jurisdição e de força de caráter jurídico de uma decisão local, tomada de forma interna às nações indígenas. No caso em tela, o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima, ao apreciar a Apelação Criminal nº. 0090.10.000302-0, manteve Sentença proferida pelo Juiz da Comarca de Bonfim que “deixou de apreciar o mérito da denúncia do Órgão Ministerial, representante do Estado, para *declarar a ausência in casu do direito de punir estatal*, em face do julgamento do fato por comunidade indígena” (BRASIL, 2013, grifou-se).

No caso específico, um indígena da comunidade *Manoá*, terra indígena *Manoá/Pium*, na região da reserva Raposa Serra da Lua, praticou homicídio contra outro indígena, da mesma tribo, no ano de 2009. Após o fato, os *Taxauas* (caciques) das tribos *Manoá* e *Pium* reuniram-se com membros das comunidades, impondo ao indígena acusado algumas penas, entre as quais a construção de uma nova casa para a esposa da vítima, além da proibição de ausentar-se da comunidade sem permissão.

Posteriormente, os *Taxauas* das comunidades que compartilham a reserva Raposa Serra da Lua reuniram-se, com a presença de representantes da FUNAI, estabelecendo ao acusado a retirada da comunidade *Manoá*, devendo permanecer na comunidade *Wai Wai* por cinco anos, cumprindo o regimento do Povo *Wai Wai*, aprender sua língua e costume, participar de trabalho comunitário, além dos eventos desenvolvidos pela referida comunidade.

Foi garantido ao acusado espaço de terra junto à comunidade *Wai Wai* para produzir, entretanto, fora proibido de comercializar todo tipo de produtos sem permissão da comunidade e de seu *Taxaua*, vedado ao acusado “desautorizar” o *Taxaua* dos *Wai Wai*, praticando atos sem seu conhecimento.

A despeito da punição imposta pelos próprios indígenas, o Ministério Público do Estado da Roraima apresentou denúncia em face do acusado, postulando sua condenação pela prática do crime incurso no art. 121, §2º, inciso II do Código Penal, ou seja, homicídio qualificado por motivo fútil.

Recebida a denúncia e instruído o processo penal, em sede de Juízo de Primeiro Grau, o magistrado, ao prolatar sua sentença, acatou manifestação do Procurador Federal responsável pela Seção Indígena, e entendeu por declara a **ausência do direito de punir do Estado**, em razão do prévio julgamento e condenação dentro dos costumes e tradições da comunidade indígena a qual pertencia o acusado.

O Ministério Público, então, interpôs Apelação Criminal, quando, em sede de Segundo Grau, foi mantida, em sua totalidade, a Sentença, reafirmando, no Tribunal de Justiça de Roraima, a compreensão demonstrada pelo Juízo de Primeiro Grau, pela impossibilidade do Estado imputar penalmente indígena já julgado com base nos costumes de sua comunidade.

Foi um caso *sui generis* no direito brasileiro, onde o art. 57, do Estatuto do Índio¹⁵¹, que prevê que “Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte” (BRASIL, 1973), foi interpretado com base no art. 231¹⁵² da Constituição brasileira, que reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, estabelecendo a competência da União para demarcação e proteção desses espaços. A compreensão conjunta do texto legal e da previsão constitucional foi suficiente para que o Juiz de Primeiro Grau, bem como o Desembargador Relator, entendessem pelo afastamento do direito de punir do Estado.

No caso, tanto do Juiz Singular quanto do Desembargador Relator, “contrariaram” a prática dogmática que domina os Tribunais brasileiros, afastaram o direito de punir estatal considerando a legitimidade da jurisdição indígena sobre seus pares. Isso fica claro no excerto abaixo, onde o Juiz de Primeiro Grau manifesta-se acerca do fortalecimento do Estado ao reconhecer as manifestações jurídicas plurais:

Muito maior que o reconhecimento do direito de punir seus pares, as comunidades indígenas sentirão muito mais fortalecidas em seus usos e costumes, fator de integração e preservação de sua cultura, haja vista que o Estado estará sinalizando o respeito ao seu modo de viver e lhe dar com as tensões da vida dentro da comunidade. Há quem pense e diga que haja o temor da repercussão social da fragilização do Estado ou o potencial recrudescimento da violência dentro das comunidades indígenas. Digo o inverso, o Estado não estará fragilizado, pois caso as

¹⁵¹ Lei nº. 6.001, de 1973, que, oferece alguns parâmetros apenas razoáveis de liberdade de cultura e crença aos povos originários brasileiros, visto que produzida durante o regime de exceção da Ditadura Militar, nesse sentido, o Estatuto do Índio coloca essas populações em estado de semi-capacidade e sob tutela permanente do Estado, o que contraria a ideia de autonomia e descentralização, que o presente trabalho pretende costurar.

¹⁵² “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988).

comunidades indígenas não julguem seus pares, mantém-se o Direito de Punir Estatal, de forma subsidiária. Enfim, não se enfraquece de forma alguma o Poder Estatal, mas ao inverso, fortalece-se a atividade jurisdicional ao se reconhecer uma excepcionalidade que deve ser tratada de forma distinta, afinal o Estado não é absolutista. (BRASIL, 2013, grifou-se).

O voto do Desembargador Relator, na Apelação Criminal, manteve o teor da Sentença do Juiz Singular, com o entendimento de que a apreciação do mérito da causa, pelo Direito Estatal, violaria o princípio do *non bis in idem*. Em seu voto, o Relator levantou situações análogas no Direito Comparado, reconhecendo autonomia às jurisdições indígenas, sem necessidade de sua “autenticação” pelo direito estatal, afastando o *jus puniendi* do Estado, evitando que indivíduos sejam julgados, e/ou punidos, duas vezes pelo mesmo fato, afirmando que “há o entendimento dominante que a jurisdição comunitária, uma vez implementada, torna desnecessária a atuação do Estado-Juiz” (BRASIL, 2016).

Essa decisão possui um caráter de excepcionalidade no direito brasileiro, ante a ausência de reconhecimento literal de jurisdição indígena no ordenamento jurídico, diferente de outros Estados latino-americanos, como demonstrado anteriormente. Trata-se do primeiro caso de reconhecimento de juridicidade no julgamento de autoridades indígenas em relação aos seus pares, conforme seus ritos e procedimentos próprios, sem a imposição do *direito oficial* pelo Estado ou a necessidade de ratificação da prática *oficiosa* pelo ente estatal.

Essa decisão será retomada, no terceiro capítulo do presente trabalho, pelo seu teor de inovação dentro da cultura jurídica brasileira, ainda permeada e pensada sob o viés da racionalidade liberal-individualista da Modernidade. Todavia, nesse momento, ela demonstra a possibilidade de “convivência” entre manifestações jurídicas distintas, coadunando-se com os textos constitucionais antes trabalhados, que buscam promover uma integração dos povos originários à sociabilidade, sem que, para isso, sejam branquizados¹⁵³ ou catequizados.

Porém, a constatação, inclusive constitucional, de que há direito fora do bojo do Estado, não acaba por desconstituir a existência do próprio Estado, tampouco há incongruência em admitir que a cultura jurídica ultrapassa as barreiras da institucionalidade estatal. Ao contrário, esse tipo de situação reforça a ideia de que o Estado, ao menos na contemporaneidade, tem de se colocar como um centro de acoplamento das diferenças, mas não como castrador dessas diferenças. É isso que o projeto do Bem Viver tanto intenta, quando se fala em construir a unidade pela pluralidade.

¹⁵³ Termo usado por Darcy Ribeiro (1995) para falar sobre o processo de branqueamento da população – na América Latina como um todo, mas especialmente no Brasil – através da miscigenação da população local com imigrantes europeus.

Admitir uma cultura jurídica instituinte baseada na auto-regulação societária e na força da produção legal paralela, efetivada por novos sujeitos coletivos, não inviabiliza a existência de um Estado com jurisdição própria, mas fiscalizado pela Comunidade e obrigado a reconhecer e garantir Direitos emergentes (WOLKMER, 2001, p. 332).

Reconhecer o pluralismo jurídico, portanto, é reconhecer a existência de um direito comunitário, paralelo ao Estado, que ultrapassa a figura dos juízes, dos legisladores, mesmo das faculdades de Direito, e assenta-se nas práticas populares da comunidade. E, mais do que isso, é reconhecer que essas diferentes manifestações jurídicas podem, talvez devam, se alimentar, em um processo de irrigação entre ordens jurídicas, sem que uma delas tente impor os seus parâmetros em relação à outra.

A ideia de integração – presente no título do presente item, inclusive – não se encerra em uma simples integração social e cultural entre os povos originários e a institucionalidade estatal vigente, há que caminhar em direção à integração, também, legal (ou jurídica, em última escala). Portanto, integração significa um pluralismo jurídico baseado no diálogo entre diferentes ordens jurídicas, com a possibilidade de edificação de pontos de congruência, não um pluralismo onde as diferentes ordens se isolem em fechamentos autistas.

Pluralismo jurídico é um conceito-chave na visão pós-moderna do Direito. Não o pluralismo jurídico da antropologia jurídica tradicional, onde diferentes ordens jurídicas eram concebidas como entidades separadas, convivendo no mesmo espaço político, mas, sim, o conceito de diferentes ordens jurídicas sobrepostas, interpenetradas e misturadas em nossas mentes e ações [...] Vivemos um tempo de uma legalidade porosa ou porosidade jurídica, de muitas redes de ordens jurídicas, que nos forcem a constantes transições e transgressões. Nossa vida jurídica é constituída por uma intersecção de diferentes ordens jurídicas, ou seja, pela *interlegalidade* (SANTOS, 1987, p. 297/298, grifos do autor)¹⁵⁴.

A integração que a interlegalidade permite, a partir do reconhecimento da juridicidade policêntrica, ultrapassa a simples observação da existência de diferentes ordens jurídicas, alheias ao Estado, mas reside na irrigação, uma relação de interpenetração mútua entre ordens jurídicas diferenciadas segmentariamente.

¹⁵⁴ Traduziu-se, no original: Legal pluralism is the key concept in a postmodern view of law. Not the legal pluralism of traditional legal anthropology in which the different legal orders are conceived as separate entities coexisting in the same political space, but rather the conception of different legal spaces superimposed, interpenetrated and mixed in our minds as much as in our actions, in occasions of qualitative leaps or sweeping crises in our life trajectories as well as in the dull routine of eventless everyday life. We live in a time of porous legality or of legal porosity, of multiple networks of legal orders forcing us to constant transitions and trespassing. Our legal life is constituted by an intersection of different legal orders, that is, by interlegality.

Portanto, o pluralismo jurídico, que permite falar em auto-regulação, autotutela dos povos originários, construído a partir da noção de autonomia que o Bem Viver propõe, atua como fator de integração e, ao mesmo tempo, de emancipação dos indígenas, em relação ao Estado liberal-individualista da Modernidade. Nesse sentido, o reconhecimento do pluralismo jurídico, juntamente com a sobrelevação da Natureza à categoria de sujeito de direitos (vista anteriormente), são peças-chave no processo de reconstrução da institucionalidade, a partir de parâmetros populares e comunitários – desde abaixo – e não como uma imposição hegemônica do Poder constituído, de cima para baixo.

Todavia, é justamente o caráter popular dessa reforma estatal, sob a ótica comunitária, que oferece alguns riscos ao seu projeto de implementação. O risco, aqui, é o do populismo político, tendo o Bem Viver como slogan de campanhas, unicamente com o objetivo eleitoral e eleitoreiro, ficando, contudo, restrito à retórica, sendo que na realidade, as práticas são pautadas pelo desenvolvimentismo econômico e pela acumulação capitalista, o que passa por continuar observando a natureza como propriedade humana, que pode ser explorada a qualquer custo. Essa é a digressão final do presente capítulo, a ser realizada no próximo item, como forma de oferecer um fechamento ao leitor sobre como o Bem Viver é um projeto em construção perene e que precisa enfrentar continuamente a lógica da dominação da natureza.

3.5 Ecocentrismo na retórica: os entraves institucionais e o neoextrativismo

As reformas institucionais sentidas na América Latina, nos últimos trinta anos, são fruto do processo de desconstrução de um modelo eurocêntrico enxertado pelos colonizadores, na tentativa de emular, aqui, uma sociabilidade europeia, sem preocupar-se, todavia, em observar quais as peculiaridades geográficas, ambientais, sociais e antropológicas presentes.

Se o Século XIX foi pautado por processos de independência política da maioria dos países latino-americanos, o processo de dependência econômica seguiu durante todo o Século XX e, mesmo, ainda subsiste, em grande medida, no Século XXI. Porém, há outro fenômeno local, tão nocivo quanto a dependência econômica, que é o da colonização do imaginário – fruto dos anos de colônia, que leva as populações locais a, de forma involuntária, estabelecerem seu pensamento a partir de referências eurocêntricas.

O imaginário colonizado se reflete em diversos âmbitos da sociedade latino-americana, mas é mais fortemente sentida na política, na economia e no direito. Isso porque, a política é estritamente baseada na democracia representativa, no modelo europeu; o direito é baseado no monismo jurídico positivista, de tradição romano-germânica; enquanto a economia latino-

americana é toda vinculada à exportação de commodities, ou seja, serve de depósito de matérias-primas para que o “norte global” produza bens com valor agregado (tecnologia) e devolva para o “sul”, tecnologicamente atrasado e refém das benesses eurocêntricas/estadunidenses.

O sul global convive com a chamada “maldição dos recursos naturais” ou paradoxo da abundância, onde países com riquezas naturais tem sua população empobrecida. Isso porque, a esses países só é dado a possibilidade de exploração primária de matérias-primas, já que oferecem divisas mais imediatas.

Além disso, os países do sul global, especificamente a América Latina, objeto do presente trabalho, sempre foi colônia europeia, fadada à exportação dessas matérias para a metrópole. E aí reside outro problema, pois, para extrair esses recursos naturais, o meio ambiente é destruído, algo antigo, visto que “o desejo de dominar a Natureza para transformá-la em exportações esteve permanentemente presente na América Latina” (ACOSTA, 2016, p. 109).

O histórico latino-americano é baseado em fluxos de exploração de recursos naturais, seguidos de uma baixa industrialização, substituída por importações pagas com os valores das exportações, o que gera a desindustrialização local e o foco todo no novo fluxo de exploração. Esses fluxos de exploração alimentam um consumismo, que é confundido com felicidade, e acaba despolitizando o cidadão, confundido com o consumidor.

O Estado acaba subordinado ao mercado, já que todas as políticas realizadas se dão no sentido de fomentar as exportações de recursos naturais, como já dito, pela instantaneidade das divisas trazidas, em comparação com a industrialização local, que leva algum tempo para se implementar. Porém, subordinar o Estado ao mercado significa subordinar e reduzir a sociedade às relações mercantis e ao individualismo ególatra do capital, é preciso construir uma economia com mercados plurais, todos a serviço da sociedade (ACOSTA, 2016, p. 182).

Enquanto isso, na América Latina, o extrativismo generalizou a condição de pobreza, visto que as seguidas crises econômicas, ao reduzirem a capacidade de consumo dos cidadãos, com a redução dos preços das commodities, derrubam as possibilidades de vida da população, consolidando as chamadas mentalidades rentistas. Com isso, a institucionalidade latino-americana, democraticamente frágil, é atingida, permitindo que práticas de corrupção, malversação de valores públicos, destruição ambiental e desestruturação das comunidades sejam comuns, seguidas de práticas clientelistas e surgimento de personagens populistas, freando a construção da cidadania (ACOSTA, 2016b, p. 52).

Um dos efeitos da especialização em exportação de matérias-primas é a concentração da riqueza, relacionada ao processo econômico patológico chamado de “doença holandesa”:

Processo que infecta o país exportador de matérias-primas quando seu elevado preço ou o descobrimento de uma nova jazida desatam um *boom* de exportação. A distorção na economia se materializa na estrutura relativa dos preços. Os investimentos fluem para os setores beneficiados pela bonança, entre os que se encontram os bens não comercializáveis no mercado internacional, como o setor da construção, por exemplo. Paralelamente se produz uma deterioração acelerada da produção dos bens comercializáveis que não se beneficiam do *boom* exportador, uma vez que podem ser importados, inclusive por causa da revalorização da moeda nacional. Depois do auge, como consequência da rigidez na revisão dos preços e salários, os processos se tornam muito complexos e dolorosos: outro sintoma da doença (ACOSTA, 2016b, p. 53).

Acaba que uma parcela da população acaba concentrando renda e riqueza, enquanto o resto sofre, seja pela exploração de subempregos ou, mesmo pelo desemprego, ou, pior, pela total miserabilidade, em razão da passagem do *boom* da bonança, que reduz a capacidade de consumo dessas populações.

Isso porque, com a abundância de recursos externos, provenientes das exportações, há uma expansão do consumismo, que dura enquanto o fluxo de exportação se sustentar. Esse aumento do consumo é confundido com aumento da qualidade de vida da população, oferecendo legitimidade aos governos, que, por sua vez, assentam-se nesse consumismo – nem ambiental, tampouco, socialmente sustentável – para reforçar o extrativismo, mantendo a lógica de dominação da natureza.

Na lógica consumista, produtos nacionais acabam sendo substituídos por produtos importados, os quais têm seu preço reduzido pelo ingresso de divisas internacionais, porém, o *boom* das exportações passa, os valores dos produtos importados sobe, o que reduz a capacidade de consumo da população, gerando sua insatisfação e deteriorando o tecido social e oferecendo riscos ao meio ambiente, já bastante prejudicado pelo extrativismo.

O que se observa é que a miséria parece ser consubstancial às enormes quantidades de recursos naturais, já que alimentam práticas extrativistas que, além de deteriorarem severamente o meio ambiente, desencadeiam crises sociais, já que apenas uma parte da população consegue se integrar aos trabalhos da economia extrativista. “Após décadas de acumulação extrativista, geraram-se níveis elevados de subempregos e desemprego, pobreza e uma distribuição de renda e de ativos ainda mais desigual (ACOSTA, 2016b, p. 64).

O extrativismo acabou se estabelecendo como um fenômeno estrutural, ligado à era do capital, a modernidade. É fruto histórico geopolítico da hierarquização entre territórios coloniais e metrópoles imperiais, onde os primeiros eram concebidos como espaços de saque e

espólio de provisões para os segundos (ARAÓZ, 2016, p. 454). Essa lógica segue sendo reproduzida, não mais como colônia/metrópole, mas como exportador/industrializado.

Assim, os países da latino-americanos, desde os processos de independentização, se estabeleceram como exportadores primários, porém, não conseguiram construir um esquema de desenvolvimento capaz de superar a pobreza e a disfunção na distribuição de renda. Segundo Alberto Acosta, “há países que são muito ricos em recursos naturais, que inclusive podem obter importantes ingressos financeiros, mas que não conseguiram estabelecer bases para seu desenvolvimento e continuam sendo pobres” (2016b, p. 65).

Essa situação acaba se tornando um paradoxo grave, já que tais países são pobres porque são ricos (em recursos naturais). E essa riqueza em recursos naturais direciona tais países a seguirem focados na extração desses recursos, relativizando outras formas de aquisição de valor, notadamente a industrialização ou as trocas comunitárias de bens e serviços, o que leva à exploração da Natureza.

Indiferente de quais estratos políticos que os governos latino-americanos se identificaram, desde o Segundo Pós-guerra, os projetos foram baseados no extrativismo de recursos naturais e sua exportação, com o objetivo de industrialização nacional a partir das divisas conseguidas. Porém, o processo de industrialização desses países foi sempre retardatário em relação à ponta mundial, de forma que acabava sendo mais barato importar, o que transformava a realidade dos países latino-americanos, que acabaram vivendo de diferentes fluxos de extrativismo, alterando, de tempos em tempos, qual a *commoditie* da vez.

O projeto do Bem Viver, que pauta as recentes constituições latino-americanas, propõe a mudança radical de como se observa a Natureza, o que passa pela sua conversão em sujeito de direitos, como no texto Equatoriano, superando a perspectiva antropocêntrica tradicional do constitucionalismo europeu. “Bem Viver é uma ressignificação dos espaços geográficos frente ao que se considera como invasão ou usurpação, não somente dos recursos naturais, mas também de estilos de vida” (GUDYNAS, 2014, p. 9)¹⁵⁵.

Desde o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, porém, uma série de governos chamados de progressistas subiram ao poder na América Latina, com fortes discursos popular e com a ideia de dissociar-se do capitalismo neoliberal, promovendo reformas estruturais, voltadas à população carente, com o objetivo claro de reduzir a pobreza no continente.

Desde a Venezuela de Hugo Chavez, até a Bolívia de Evo Morales, passando pelo Brasil de Lula da Silva e o Uruguai de Pepe Mujica, a política latino-americana foi de reforço das

¹⁵⁵ Traduziu-se, no original: Buen Vivir es una resignificación de espacios geográficos frente a lo que se considera como invasión o usurpación, no sólo de recursos naturales, sino de los estilos de vida.

bases locais e tentativa de combater a miséria estrutural instalada em todo o continente, que causava assimetrias competitivas em relação à outros países, especialmente o Norte Global. Nesse sentido, a primeira onda de governos progressistas, ainda no início do Século XXI, calcaram seus governos no reforço das exportações, a partir da exploração de recursos naturais, com o uso dos excedentes para financiar programas de distribuição de renda.

Esse modelo de *neodesenvolvimentismo* foi aplicado em todos os governos progressistas da América: “priorizou-se durante esses anos a política assistencialista em detrimento da transformação do modelo econômico; a pobreza foi reduzida sem alterar as condições estruturais da exclusão” (DILGER; LANG; PEREIRA FILHO, 2016, p. 16).

Houve uma movimentação de grandes contingentes populações saindo da pobreza, porém, sem pavimentar caminhos estruturais e institucionais capazes de abarcar essa massa na formalidade trabalhista. O que se observou, portanto, foi mais um fluxo de consumismo, dessa vez popular, o que gerou uma onda de “felicidade”, o que pôde ser sentido no Brasil, por exemplo, pelas altas taxas de aprovação do Governo Lula¹⁵⁶.

Ainda sobre os indicadores brasileiros, o PIB nacional cresceu em uma média de 2,9% ao ano, com alguns picos, como em 2010, de 7,5%. No período entre 2002 e 2011, a economia brasileira subiu do 13º para o 6º lugar no ranking que considera o Produto Interno Bruto como indicador (COSTAS, 2016).

Os governos de Correa, no Equador, e Morales, na Bolívia, que subiram ao poder já na segunda metade da década de 2000, foram além dos governos de Lula e Mujica, atuando com mais ênfase no papel do Estado no combate à pobreza e na má-distribuição de renda. Como já mencionado, houve, nesses países, uma nacionalização mais intensa dos recursos naturais, inclusive com a exploração e exportação sendo nacional, o que incrementou, de forma abundante, o poder de atuação dos governos, com veemente cariz popular e com programas de redistribuição da renda auferida com a exploração da natureza.

Porém, não há qualquer correlação entre o crescimento do PIB de um país e a melhoria no bem-estar ou a ascensão da felicidade de sua população. Aí reside o caráter problemático do uso do Bem Viver como plataforma política, o que se visualizou nos dois países objeto do presente estudo. Isso porque, ambos os governos – Correa e Morales –, a despeito da reforma institucional realizada, da incorporação constitucional de premissas da cosmovisão dos povos indígenas, do realinhamento da relação com a Natureza, e da clara proposta de integração das

¹⁵⁶ O ex-presidente Lula chegou a atingir, ao final do seu mandato, em 2010, 87% de aprovação. Justamente pelo modelo econômico escolhido pelo governo, baseado em exportação de commodities com preços altos, que serviram para financiar programas de distribuição de renda (BONIN, 2010).

nações originárias e campesinas, através do reconhecimento da plurinacionalidade, no afã de implementar todas as propostas que as novas constituições trouxeram, atuaram a partir de políticas pouco (ou nada) diferentes dos governos progressistas mais moderados ou, ainda, como os governos combatidos por eles, considerados neoliberais, que é pelo extrativismo de recursos naturais, bem como uma desindustrialização causada pela exportação de bens primários, no Equador e Bolívia, claramente derivados do petróleo e da mineração.

O que se viu, portanto, foi um neoextrativismo, que se não era mais realizado por empresas transnacionais, continuava atuando sob o manto da expropriação da natureza, sob a justificativa de financiar o projeto do Bem Viver, que acabou se tornando retórica eleitoral.

Nessa perspectiva, critica-se o controle dos recursos naturais por parte das transnacionais – e não a extração em si. Aceitam-se até mesmo alguns graves danos ambientais e até sociais do extrativismo em troca de supostos benefícios para toda a coletividade nacional. Para chegar a isso, “o Estado capta uma maior proporção do excedente gerado pelos setores extrativos”. Além disso, parte desses recursos financia importantes e massivos programas sociais, com os quais se asseguram novas fontes de legitimação social. Dessa maneira, o extrativismo surge como indispensável para combater a pobreza e promover o desenvolvimento (ACOSTA, 2016b, p. 67).

O Bem Viver não pode ser financiado pela exploração da natureza, isso é mais do que um paradoxo, é um oxímoro, inaceitável, inclusive. Assim, desde o início dos projetos, surgiram vozes dissidentes, dentro dos próprios partidos, denunciando o uso retórico do Bem Viver. Alberto Acosta, por exemplo, presidente da Assembleia Constituinte e redator do estatuto do Alianza PAÍS, partido de Rafael Correa, abandonou seu cargo na Constituinte e passou a criticar o fato de Correa deturpar o projeto de Bem Viver, aplicando, em verdade, um neodesenvolvimentismo¹⁵⁷ baseado no neoextrativismo.

O Bem Viver, em verdade, passou de um projeto alternativo ao desenvolvimento de matriz econômica, para uma plataforma de reeleição política e dominação das massas populares, vendadas pelo elevado nível de consumo que atingiram, em decorrência de valorização cambial pelas exportações e programas assistencialistas governamentais.

O Bem Viver, na atualidade, é mais marketing do que um conceito que tenha vigência nas políticas reais [...] o Bem Viver não é alcançado simplesmente com uma aprovação constitucional [...] no âmbito governamental, o Bem Viver é mais uma ferramenta do marketing político do que um conceito transformador (FERNÁNDEZ; BLANCO; SALAMANCA, 2014, p. 104)¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Acosta chegou a concorrer à presidência do Equador, em 2013, ficando, porém, somente em sexto lugar, com 3,2% dos votos (EQUADOR, 2013).

¹⁵⁸ Traduziu-se, no original: El buen vivir, en la actualidad, es más marketing que un concepto que tenga vigencia en las políticas reales [...] el buen vivir no se consigue simplemente con una aprobación constitucional [...] en el ámbito gubernamental, el buen vivir es más una herramienta del marketing político que un concepto transformador

No caso equatoriano, a grande cesura causada pelo governo Correa se deu em relação à Iniciativa Yasuní-ITT, proposta da sociedade civil, realizada em 2007, de manter intacta uma jazida razoável de petróleo, situada abaixo do Parque Nacional Yasuní. A cesura citada acima, quanto à Iniciativa Yasuní-ITT, se deu pela dificuldade de que a proposta, construída pela sociedade, fosse encampada pelo governo.

Apresentada à equipe vencedora das Eleições de 2006, e, no primeiro momento aceita pelo Presidente-eleito Rafael Correa – advogada pelo futuro Ministro de Energia Alberto Acosta –, a Iniciativa propunha a não exploração do petróleo encontrado nos campos de Ishpingo, Tambococha e Tiputini (ITT), recebendo, em troca desse serviço ao meio ambiente mundial, uma compensação financeira internacional. Tal proposta foi apresentada por Correa, na Assembleia Geral das Nações Unidas e vista como um avanço em relação à sustentabilidade e superação da necessidade de exploração de recursos naturais (AYALA, 2013).

A Iniciativa propunha a não exploração de petróleo no chamado “bloco 43”, nas três reservas do ITT, localizadas dentro do território do Parque Nacional Yasuní. A área das três reservas serve como um corredor entre o Yasuní e uma zona intangível chamada Cuyabeno-Imuya, por muito tempo território indígena, mas que também divide espaço com missões religiosas, empresas de exploração petrolífera e do Estado.

Como essa área, antes exclusiva dos indígenas, passou a ser explorada, esses povos acabaram se isolando mais, razão pela qual a Iniciativa se opunha à essa exploração, no sentido de evitar mais destruição da biodiversidade local, bem como o desterro das nações originárias em isolamento. Para tanto, a Iniciativa se baseou em quatro pilares, assim descritos por Alberto Acosta (2016, p. 218):

Proteger o território e, com isso, a vida dos povos indígenas em isolamento voluntário; Conservar uma concentração de biodiversidade inigualável em todo o planeta – a maior registrada pelos cientistas até o momento; Cuidar do clima global mantendo represada no subsolo uma significativa quantidade de petróleo, evitando a emissão de 410 milhões de toneladas de CO₂; e Dar um primeiro passo, no Equador, para uma transição pós-petrolífera, o que teria um efeito-demonstração em outras latitudes.

Acosta (2016, p. 2019) destaca, ainda, um quinto pilar, que poderia ser a construção de uma resposta coletiva da Humanidade aos problemas das mudanças climáticas, provocadas pela atuação do ser humano.

Assim, a contribuição financeira internacional serviria como recompensa pela não exploração de cerca de 850 milhões de barris de petróleo, estimativa da época, servindo de

assunção, pela comunidade internacional, da responsabilidade compartilhada pela humanidade em relação à destruição ambiental. Essa proposta, portanto, poderia ser um passo inicial importante na incorporação mundial de práticas do Bem Viver.

A proposta foi bem aceita internacionalmente, em um primeiro momento, tanto que o governo equatoriano havia definido, em meados de 2010, qual a aplicação a ser realizada com os valores aferidos com o fundo de capital vinculado à não exploração do Yasuní-ITT, que seria supervisionado pela ONU: transformação da matriz energética, com desenvolvimento de fontes alternativas; conservação das áreas protegidas; reflorestamento; desenvolvimento social sustentável; e investimentos em pesquisa tecnológica (ACOSTA, 2016, p. 221).

Porém, ainda que a sociedade civil global, ONGs ambientais internacionais e ONU apresentassem entusiasmo com a Iniciativa. O governo equatoriano flertava com a possibilidade extrair o petróleo presente no Yasuní. Mesmo o alcance semântico do termo “compensação” foi visto com confusão, já que direcionava unicamente para o lado financeiro, quando, em verdade, a ideia era a superação do capitalismo de exploração e o caminho para uma sociabilidade mundial baseada nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza, Baseado na ideia de “não há Direitos Humanos por fora nem acima da Mãe Terra; que não há ‘dignificação do ser humano’ nem “luta contra a exploração das/dos trabalhadoras” que se conquiste à custa da exploração e depredação da Terra” (ARAÓZ, 2016, p. 464).

Ou seja, a Iniciativa Yasuní-ITT era um primeiro passo em direção ao pós-extrativismo, reforçando o teor da Constituição de Montecristi, baseada na plurinacionalidade, na autonomia dos povos originários e na Pachamama como sujeito de direitos, tudo isso sob o manto do Bem Viver, como no caso do art. 283:

O sistema econômico é social e solidário; reconhece o ser humano como sujeito e fim; tende a uma relação dinâmica e equilibrada entre sociedade, Estado e mercado, em harmonia com a Natureza; e tem por objetivo garantir a produção e a reprodução das condições materiais e imateriais que possibilitem o Bem Viver. O sistema econômico se integrará pelas formas de organização econômica pública, privada, mista, popular e solidária, e outras que determine a Constituição. A economia popular e solidária se regulará de acordo com a lei e incluirá os setores cooperativistas, associativos e comunitários (EQUADOR, 2008)¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Traduziu-se, no original: El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que possibiliten el buen vivir. El sistema económico se integrará por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, y las demás que la Constitución determine. La economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios.

Portanto, a Iniciativa Yasuní-ITT foi um primeiro passo pós-extrativista, capaz de movimentar a sociedade equatoriana em direção à libertação do petróleo. Que não significava fechar os campos de exploração existentes, no primeiro momento, mas evitar de construir e explorar novas jazidas, mantendo intacta a biodiversidade e garantindo a ausência de maior destruição ambiental¹⁶⁰.

Todavia, ainda que o texto constitucional de 2008 elevasse a Natureza ao patamar de sujeito de direitos, prevendo um sistema econômico social e solidário, bem como que algumas áreas, inclusive do Yasuní, sejam zona intangível, o governo Correa encerrou a Iniciativa em 2013, com a aprovação, pela Assembleia Legislativa, da proposta presidencial de exploração do petróleo, sob o argumento de redução da pobreza da população local, com os mais de 18 bilhões de dólares que seriam arrecadados com a exportação dos recursos retirados¹⁶¹.

Um projeto que surgiu como vanguarda mundial, calcado na ideia de que é possível não explorar minérios e combustíveis fósseis, vinculado a uma reparação dos agentes globais mais poluidores, acabou encerrado por um governo dito progressista, que aprovou uma das constituições mais inovadoras do mundo, com a previsão revolucionária da Natureza como sujeito de direitos. A Iniciativa Yasuní-ITT foi suplantada pelo neoextrativismo, o que demonstra que o colonialismo sobrevive na América Latina, alimentado pelas necessidades históricas de melhoria das condições locais, que servem de justificativa para a manutenção do status de exportador de matéria-prima, ou seja, de espaço de exploração dos recursos naturais, abundantes, o que, paradoxalmente, mantém a pobreza e má-distribuição de renda estrutural.

Como visto, mesmo um governo com preocupações ambientalistas, indigenistas e de avanço na relação entre indivíduos, natureza, Estado e comunidade, foi levado pela facilidade do capitalismo de exploração extrativista. Porém, essa lógica não foi reproduzida somente no Equador. A Bolívia, país com maior contingente indígena em relação à sua população, também foi pega na armadilha do neoextrativismo.

Se no caso equatoriano, a situação é de encerramento de uma proposta de não-exploração, a qual, ainda que tenha sido finalizada, a exploração ainda está em processo

¹⁶⁰ Segundo Fernández, Pardo; e Salamanca, não se tratava de fechar os campos de petróleo, perdendo, com isso, todo apoio popular vinculado ao ingresso de divisas internacionais, mas de dar um passo inicial na direção da mudança da matriz energética local. “Estou consciente: do petróleo não vamos sair fechando os poços de petróleo imediatamente, porque isso seria um erro político. O governo que o fizesse, duraria menos um cão na missa, lhe tiram a patadas porque acaba sem recursos, não se sustenta, cairia” (2014, p. 107). Traduziu-se, no original: Yo estoy consciente: del petróleo no vamos a salir cerrando los pozos de petróleo inmediatamente, porque eso sería políticamente un error. El Gobierno que haga eso duraría menos que un perro en misa, lo sacan a patadas porque se queda sin recursos, no puede sostenerse... terminaría cayéndose.

¹⁶¹ Segundo dados da reportagem publicada pela Rede Repórter Brasil (AYALA, 2013).

inicial¹⁶², no caso boliviano, ao contrário, a assunção de práticas neoextrativistas, em contrariedade ao que prevê a Constituição e o projeto do Bem Viver, está em fase avançada em alguns pontos, especialmente no Território Indígena e Parque Nacional Isibóro Sécura, o TIPNIS.

Esse parque foi criado em 1965, como Parque Nacional Isibóro Sécura, delimitado pelos rios homônimos, como forma de reduzir a intervenção humana na Amazônia boliviana. Contudo, o estabelecimento dessa área como Parque Nacional não era suficiente para a reivindicação dos indígenas residentes no local, que lutavam pelo reconhecimento do Parque como seu território natural originário.

Assim, na esteira da *Gran Marcha por el Territorio y la Dignidad*, evento já analisado, o presidente Jaime Paz Zamora, em 1990, reconheceu o Parque como território indígenas dos povos Moxeño, Yuracaré y Chimán, passando a ser chamado de Território Indígena e Parque Nacional Isibóro Sécura-TIPNIS. Houve, ainda, ampliação da área do Parque, incorporando, as comunidades não-indígenas ribeirinhas, além dos assentamentos colonos *cocaleros* instalados no sul do Parque, traçando uma linha vermelha limitando tais comunidades.

Em 1997, o TIPNIS foi consolidado como Terra Comunitária de Origem (TCO), pela Resolução Administrativa do Instituto Nacional de Reforma Agrária, que emitiu o Título TCO-NAL 000002, ficando sob gestão da Subcentral do TIPNIS. Isso é importante, pois com o advento da Constituição de 2009, houve a conversão das Terras Comunitárias de Origem em Território Indígenas Originários Campesinos. Esses espaços contam com autonomia indígena originária campesina, que vai desde a autonomia administrativa local até o reconhecimento de jurisdição jurídica, conforme o Capítulo Sétimo da Constituição (BOLÍVIA, 2009), e já analisado nos itens acima.

Desde a Lei 180, de 2011, o TIPNIS ocupa uma área de 1.302.757,2 hectares, entre os departamentos de Beni e Cochabamba, na região baixa do Estado Boliviano, tendo caráter indivisível, imprescritível, inembargável, inalienável e irreversível como área protegida de interesse nacional, garantindo aos povos originários, habitantes do local, a não afetação do ambiente do Parque e a manutenção de sua cosmovisão e relação com a terra. A Lei de Proteção do Território Indígena e Parque Nacional Isibóro Sécura declarou o TIPNIS como “patrimônio sociocultural e natural, zona de preservação ecológica, reprodução histórica e habitat dos povos

¹⁶² A exploração do Bloco 43, vizinho ao Bloco 31 (Yasuni-ITT), iniciou em 2016, com algumas jazidas de petróleo dentro do Bloco 31 também sendo exploradas (LA HISTÓRIA, 2016).

indígenas Chimán, Yuracaré e Moxeño cuja proteção e conservação são de interesse primordial do Estado Plurinacional da Bolívia” (BOLÍVIA, 2011)¹⁶³.

O uso retórico de um ambientalismo difuso, através do Bem Viver como ferramenta político-eleitoreira, porém, fica veemente quando um projeto de construção de uma rodovia, atravessando o TIPNIS, foi levantada durante o governo de Evo Morales. O mesmo Morales que foi alçado ao patamar de líder político durante as marchas dos anos 1990. Eleito em 2005, como o primeiro presidente boliviano de origem indígena, Morales realçava um discurso nacionalista, anti-colonialismo e denunciava práticas extrativistas pouco sustentáveis no território boliviano. Tanto que fora um dos mentores e principal ator responsável pela reforma constitucional que refundou a Bolívia, agora como Estado Plurinacional, calcado no pluralismo cultural, social, político e jurídico, algo constitucionalmente institucionalizado.

A despeito do discurso de reforço das práticas históricas, respeito ao ambiente e à relação entre os povos originários e a Mãe-Terra, algumas políticas públicas implementadas pelo Governo Morales, demonstraram certo descompasso entre as promessas de campanha e a realidade do governo, com críticas de instalação de neocolonialismo, tendo como senhorio o Brasil e a China. A chegada ao poder de um governo intitulado progressista, com propostas de *Buen Vivir*, em verdade se colocaram muito distantes da prática. Segundo Rebecca Hollender (2012, s.n.) é inegável a orientação desses governos a um modelo neoextrativista, que representa pouco, ou nenhum, avanço em comparação ao modelo extrativista clássico anterior.

A conquista do governo por uma rebelião massiva trabalhadora, campesina e popular, que impôs um parlamento de maioria indígena e um presidente *uru-aymmara*, cuja língua materna é o *aymara*, não mudou o sistema social imperante no país, sua inserção no mercado capitalista mundial, nem o caráter do Estado. Apesar de todas suas consequências importantes sobre as relações de força entre as classes e os setores sociais – ou seja, sobre o funcionamento do Estado, que é expressão da mesma – não é, sem embargo, mais que um momento em um processo em que todos os dias é preciso conquistas novas mudanças sociais, sob pena de recair no que as mobilizações querem mudar (ALMEYRA, 2011, s.n.)¹⁶⁴.

Porém, o principal momento de ruptura grande parte da base indígena e o Governo Morales, foi o projeto de construção de uma rodovia ligando, Villa Tunari e San Ignacio de

¹⁶³ Sobre o espaço territorial do Parque, bem como a distribuição dos povos originários e assentamentos colonos, ver: PILAU SOBRINHO; CALGARO; SILVA (2019).

¹⁶⁴ Traduziu-se, no original: La conquista del gobierno por una rebelión masiva obrera, campesina y popular, que impone un parlamento de mayoría indígena y un presidente *uru-aymara* cuya lengua materna es el *aymara*, no cambia el sistema social imperante en el país, su inserción en el mercado capitalista mundial ni el carácter del Estado. A pesar de todas sus consecuencias importantes sobre las relaciones de fuerza entre las clases y los sectores sociales – o sea, sobre el funcionamiento del Estado, que es expresión de la misma – no es, sin embargo, más que un momento en un proceso en el que todos los días hay que conquistar nuevos cambios sociales, so pena de recaer en lo que las movilizaciones quieren cambiar.

Moxos, parte do programa de integração regional entre os departamentos do Beni e Cochabamba, supostamente, para melhorar as condições de trocas comerciais entre as regiões. O rompimento se deu pela total dissonância entre o Bem Viver e a cosmovisão indígena em relação ao neoextrativismo que tal projeto indica, claramente ligado ao desenvolvimentismo com viés de crescimento econômico¹⁶⁵.

A *Ley 3.477* (BOLÍVIA, 2006), estipulou como prioridade nacional e dos departamentos do Beni e Cochabamba, a realização de estudo, desenho final, e construção de uma rodovia entre Villa Tunari a San Ignacio de Moxos, demonstrando inclinação do governo ao desenvolvimentismo. A partir de 2008, as obras de desenho e construção da rodovia foram entregues à construtora brasileira OAS¹⁶⁶. Esse projeto foi dividido em três etapas, um primeiro trecho, com 47km, ligando Villa Tunari a Inusita; o terceiro trecho, com 82km, ligando Monte Grande a San Ignacio de Moxos; e o segundo, e maior trecho, com 117km, ligando Inusita a Monte Grande, cortando o TIPNIS.

Como era esperado, pelo histórico da sociedade boliviana, assim que o projeto foi aprovado pelo Governo boliviano, as manifestações populares contra a construção de uma rodovia de alta rodagem cortando o TIPNIS aparecerem. A principal delas ocorreu em agosto de 2011, com uma marcha saindo da cidade de Trinidad –VIII Marcha Indígena Boliviana – e programada para percorrer 596km, durante 35 dias.

Tal ato público foi reprimido com violência, estranhamente pelos órgãos de segurança do Poder ocupado por um indígena. Em 25 de setembro, quando a marcha passava pela cidade de Chaparina, os manifestantes foram atacados pelo Governo com balas de borracha e gás lacrimogênio. Além disso, colonos apoiadores do Governo trancaram a ponte de Chaparina, impedindo a continuação da marcha, obstando o acesso a água e alimentos pelos manifestantes. Apesar da atuação do Governo e seus aliados, os indígenas chegaram em La Paz em 19 de outubro, quando foram recebidos pelo presidente Morales (MEDIUM, 2015, s.n.).

¹⁶⁵ Tal rodovia faz parte da iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), proposta de integração entre os países sul-americanos, para melhorar o escoamento de suas produções. Durante as comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil, entre os dias 31 de agosto de 01 de setembro de 2000, foi realizada, em Brasília/DF, a Primeira Reunião de Presidentes Sul-americanos, firmado acordo entre os 12 presidentes presentes, prevendo a realização de ações conjuntas para impulsionar a integração política, social e econômica sul-americana, através da modernização da infraestrutura regional, além de ações específicas de fomento à integração e desenvolvimento de regiões isoladas. Nessa reunião foi lançada a IIRSA, como mecanismo de coordenação de ações intergovernamentais dos países signatários, com uma agenda comum para impulsionar projetos de integração de infraestrutura de transportes, energia e comunicações. Primera reunión de presidentes de América del Sur (IIRSA, 2000). Ver também: Vías para la integración: Acción de la CAF en la infraestructura sostenible de Suramérica (CAF, 2000).

¹⁶⁶ Obra com orçamento de \$415 milhões de dólares, sendo 80% do financiamento pelo BNDES e os 20% restantes pelo Estado boliviano (RIOS, et. al., 2012, p. 50).

A reivindicação indígena não era pela construção da rodovia, mas somente pelo trajeto programado, cortando o TIPNIS, e, principalmente, pela ausência de consulta prévia aos povos originários afetados, o que é previsto no art. 6.1.a da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), firmado pela Bolívia, reproduzido pela Constituição boliviana, nos artigos 30.II.15 e 343 (BOLÍVIA, 2009).

A construção de rodovia cortando um parque ecológico tem potencialidade de destruição do ecossistema ao redor da via. Em relação ao TIPNIS, o risco é ainda maior, já que o Parque era desmatado, na parte sul, lugar de assentamento dos colonos *cocaleros*, o que gerou, inclusive, a criação de uma linha vermelha de desmatamento, a qual nem sempre é respeitada.

Sem gestão dos limites, com atuação do Governo para conter o avanço da colonização, o TIPNIS, sem a construção da rodovia, poderá perder cerca de 43% de sua área, até 2025, pelo desmatamento dos *cocaleros* agricultores e pelo comércio de madeira. Com a construção da rodovia, as previsões de desmatamento são piores. Isso porque, em 18 anos após a obra seriam perdidos cerca de 600.000 hectares do Parque, equivalente a 64,5% de toda a área do TIPNIS¹⁶⁷, além da total mudança no padrão de vida dos povos originários residentes no interior do Parque, somada à dizimação de flora e fauna da região.

Em razão das manifestações sociais contra o projeto, Morales promulgou a *Ley 180* (BOLÍVIA, 2011), determinando o TIPNIS como território intangível, deixando o projeto de rodovia sobre o TIPNIS adormecido. Todavia, em agosto de 2017, o um projeto de lei (BOLÍVIA, 2017) permitindo a realização de projeto dentro do TIPNIS, retomou a discussão sobre a rodovia, visto que isso significa retirar o caráter de intangibilidade sobre o Parque, dado em 2011 – esse projeto de lei gerou, inclusive, uma denúncia formal do Governo Boliviano, por seus opositores, ao Tribunal Internacional dos Direitos da Natureza, o qual, porém, teve sua jurisdição negada pelo Procurador-geral do Estado boliviano (CORREO DEL SUR, 2017).

O governo boliviano, contrariando sua retórica eleitoral, realizou projetos de políticas públicas baseadas no desenvolvimento e crescimento econômico, práticas extrativistas, ou neoextrativistas, negando o “pacto” realizado com as bases sociais do país, quando da eleição de Evo Morales. É necessário desconstruir a relação entre capital e desenvolvimento, como se o acréscimo de divisas fosse suficiente para garantir o desenvolvimento humano e social de uma sociedade.

A rodovia através do TIPNIS segue suspensa, porém, a primeira e a segunda partes da obra foram concluídas, faltando, portanto, somente a etapa interna ao Parque. Esse projeto

¹⁶⁷ Sobre a linha vermelha de desmatamento no TIPNIS, entre os anos de 1976 e 2007, ver: PILAU SOBRINHO; CALGARO; SILVA (2019).

mostra que o (neo)colonialismo segue presente na América Latina, como um todo. Já que tal rodovia, para além de representar algum desenvolvimento para os povos atingidos, oferece, em realidade, uma forma rápida de escoamento da produção agropecuária para os parceiros bolivianos, claramente o Brasil, que terá um caminho mais próximo de envio de suas exportações para a China, agora pelo Pacífico e não pelo Atlântico.

Isso significa que *não há colonialidade sem colonialismo; e que não há capitalismo sem extrativismo* (p. 456). O extrativismo remete ao padrão geográfico-colonial de apropriação e disposição das energias vitais por parte de uma minoria social violenta que impôs a *economia de guerra* como cosmovisão e prática de relacionamento com o mundo – o que, em longo prazo, produz *condições (ecobiopolíticas) de superioridade* em alguns seres humanos e grupos socioculturais e *efeitos (ecobiopolíticos) de inferiorização* em vastas maiorias da humanidade (ARAÓZ, 2016, p. 457, grifos do autor).

É preciso que o Bem Viver não seja recepcionado pelos governos como palanque eleitoral e forma de perpetuação no poder, como se pode observar no histórico latino-americano. Isso implica que Natureza não seja relegada ao espaço de mero recurso, tratada como objeto de exploração e acumulação, não se pode permitir a capitalização da natureza – “a capitalização da Natureza (inclusive nas formas do conservacionismo) é a morte da Natureza” (ARAÓZ, 2016, p. 457).

É premente a necessidade de caminhar em direção ao pós-extrativismo, de forma que práticas de extração de bens naturais sejam implementados de forma sustentável e estritamente de subsistência, não para especulação financeira ou acumulação de capital. Nesse sentido, a não-deterioração da Natureza é obrigatoriedade, o que passa, obviamente, pelo pensamento “ocidental” reencontrar as cosmovisões indígenas, onde o ser humano, mais do que conviver em harmonia com a natureza, se sente parte dela.

Segundo Alberto Acosta, é preciso sair da *maldição dos recursos naturais*, construindo e executando uma estratégia econômica pós-extrativista, que, inclusive, deve ser acompanhada por um decréscimo econômico, ou, ao menos, pelo crescimento estacionário do Norte global (2016b, p. 81).

A transição ao Bem Viver demanda, fundamentalmente, uma visão pós-extrativista. O extrativismo tem de ser suplantado de forma plural, passando de uma economia de produto para uma econômica de inteligências, que precisa garantir soberania energética, alimentar, econômica, monetária e financeira (FERNÁNDEZ; PARDO; SALAMANCA, 2014, p. 109).

O Bem Viver não é um projeto anti-tecnológico ou de retorno ao passado pré-Moderno. Ao contrário, é um projeto de uso popular das tecnologias, de preocupação com a planificação

das possibilidades, de modo que a todos se ofereça soberania. Portanto, rodovias pode ser construída sob o projeto do Bem Viver, mas desde que com outro desenho, realizadas em locais com menor ou nenhuma destruição ambiental e servindo aos propósitos comunitários e não ao capital. O Bem Viver é um projeto de união e cooperação da humanidade com a Natureza, como forma de garantir sua subsistência, não um modelo de garantir vitórias políticas e eleitorais.

Forjemos a compreensão, cooperação e os laços de irmandade entre nossos respectivos povos, nações soberanas e estados, para fazer deste novo milênio um milênio para defender a vida e salvar o planeta terra, para salvar a humanidade, respeitar e defender a Pachamama com o fim de conseguir a sustentação e preservação do nosso planeta (CÉSPEDES, 2011, p. 7)¹⁶⁸.

O Bem Viver não pode ser reivindicado por um partido ou por um governo, ser internalizado como plataforma política ou servir de justificativa para manutenção de poder, pelo contrário, a descolonização do poder é a principal premissa desse projeto. Isso passa pela autonomização e descentralização do poder constituído, como previsto nas constituições analisadas, que precisam, porém, deixar o mundo do dever-ser e ser implementadas, como forma de alcançar seu principal objetivo, que é reabilitar o planeta, permitindo a conservação da Natureza e, por consequência, da humanidade.

Isso passa por abandonar a pretensão do desenvolvimento como processo linear, historicamente sequencial e que pode ser repetido. Ademais, é preciso construir outra relação com a Natureza, não de dominação, mas de completude. E, também, sob o Bem Viver, não se pode “economizar” as relações sociais, o que passa por reconceituar a qualidade de vida, não vista somente como a posse de bens materiais, portanto, o Bem Viver não pode ser reduzido ou compartimentado a uma postura materialista, mas, mais do que isso, precisa ser visto como “reordenação fundamental das relações de poder, no sentido da equidade de gênero e superação do patriarcado e androcentrismo” (ESTERMANN, 2013, p. 13)¹⁶⁹, além de espaço de descolonização dos saberes, abandono da supremacia ocidental e respeitar a diversidade cultural – praticar a interculturalidade (GUDYNAS, 2014, p. 10).

A América Latina, como diz o título do presente capítulo, é a comunidade que vem, essa sentença parece algo seguro a ser afirmado. Porém, os caminhos para que o pensamento

¹⁶⁸ Traduziu-se, no original: Forjemos la comprensión, cooperación y los lazos de hermandad entre nuestros respectivos pueblos, naciones soberanas y estados, para hacer de este nuevo milenio un milenio para defender la vida y salvar al planeta tierra, para salvar a la humanidad, respetar y defender a la Pachamama con el fin de lograr la sustentación y preservación de nuestro planeta Tierra.

¹⁶⁹ Traduziu-se, no original: Por fin, el “vivir bien” y la convivencia ecosófica implican un reordenamiento fundamental de las relaciones de poder, en el sentido de equidad de género y la superación del patriarcado y androcentrismo.

filosófico, econômico, sociológico e político local seja descolonizado e uma epistemologia pós-colonial consiga florescer de forma orgânica na *Abya Yala*, demanda rupturas com o ideal eurocêntrico/estadunidense – ocidental – imposto, ainda que de forma velada.

Os exemplos que vêm de Equador e Bolívia são um ponto de partida possível e palpável, um novo padrão de observação da sociabilidade, capaz de oferecer, como muito mencionado, uma alternativa ao projeto desenvolvimentista, que relaciona crescimento econômico com qualidade de vida à população, o que parece comprovado não ser a situação da realidade mundial, principalmente da realidade latino-americana, em que o PIB de vários países, especificamente os dois analisados aqui, cresceu entre os anos 2000 e 2010 – no caso boliviano, segue crescendo –, porém, a vida da população não teve um salto qualitativo, crescendo, de fato, somente o poder de consumo.

É preciso, portanto, afastar a redução capitalista, que equipara o cidadão com o consumidor, e retém a cidadania no ato de consumir. A realidade contemporânea de Equador e Bolívia demonstra que o projeto do Bem Viver precisa seguir sendo repensado, reconstruído diuturnamente, para evitar que se caia em armadilhas neodesenvolvimentistas e em um extrativismo comunitário. Bem como que o Bem Viver seja absorvido por plataformas eleitorais, o que leva aos eventos acontecidos em 2019 nesses dois países, pela deterioração das políticas públicas¹⁷⁰¹⁷¹.

O próximo capítulo, como fechamento do presente trabalho, se importa em analisar a realidade brasileira, a partir de uma observação de como o Bem Viver pode ser aplicado, também, no Brasil, objetivando demonstrar quais as alterações e inovações institucionais devem ser realizadas, no sentido de reconhecer a validade das comunicações jurídicas exaradas pelas

¹⁷⁰ Equador e Bolívia foram palco de revoltas populares contra seus governos, por razões diferentes, mas ambas relacionadas com a redução drástica da aprovação popular dos presidentes. No caso equatoriano, o atual presidente, Lenin Moreno, rompeu com o ex-presidente Correa, tão logo assumiu o poder, apostando em um programa de austeridade e liberalização da economia, o que gerou um aumento de 120% no preço dos combustíveis, o que chegou a levar mais de 1 milhão de pessoas às ruas de Santiago (LIRIO, 2019; G1, 2019a).

¹⁷¹ Na Bolívia, o processo de deterioração da popularidade de Evo Morales começou em 2016, quando o presidente tentou, através de um Referendo, alterar o art. 168 da Constituição, para permitir que concorresse nas eleições previstas para 2019. No referendo, o “não” venceu, com 51,3% dos votos, impedindo, teoricamente, que Evo concorresse em 2019, porém, em 2017, o Tribunal Constitucional Plurinacional boliviano considerou inconstitucional o trecho do art. 168 que não permitia a reeleição de modo indefinido, permitindo, assim, que Evo seguisse concorrendo à presidência. Durante as apurações das eleições de 2019, nas quais Evo vencia, porém, se desenhava um segundo turno inédito, contra o ex-presidente Carlos Mesa, houve interrupção do processo de contagem dos votos, sendo que, com o retorno do processo, Evo abriu margem que lhe garantiu vitória no primeiro turno, gerando uma onda de protestos populares, sob acusação de fraude eleitoral. A situação ficou insustentável, levando à renúncia de Evo Morales, em novembro de 2019, bem como de seu vice, Álvaro Linera, seguindo as renúncias da Presidente do Senado, Adriana Salvatierra e do Presidente da Câmara, Víctor Borda, assumindo interinamente a presidência a vice-presidente do Senado, Jeanine Añez, até as eleições convocadas para maio de 2020 (CNNESPAÑOL, 2019; G1, 2019b, 2019c, 2019d).

decisões oriundas de povos e nações indígenas, no sentido de compreender a capacidade de integração do reconhecimento do pluralismo jurídico na realidade nacional.

Ademais, para além do simples reconhecimento de pluralismo jurídico, o terceiro capítulo se debruça sobre a possibilidade de reforço de práticas ambientalmente sustentáveis, de alteração de políticas públicas e de novo delineamento da sociedade brasileira, com a adoção de práticas oriundas do Bem Viver, se pensado como projeto global de superação da noção desenvolvimentista e economicista que confunde aumento do PIB com qualidade de vida e dignidade humana.

4 A (IN)EXISTÊNCIA INDÍGENA NO BRASIL

A construção de um Estado pode se dar a partir da construção de um mito fundador, baseado na unidade de um povo com histórico comum e com fortes laços culturais – a ideia de nacionalidade – ou pode ser fruto de um projeto político, em que a previsão legal precede a instrumentalidade prática dessa entidade.

Na historiografia política há exemplos de Estados construídos em cima de uma base nacional, em que o conjunto de práticas culturais refletem os limites geográficos da figura estatal – ao menos em uma análise mediana histórica. Esses estados, como regra, se apresentam no continente europeu e em partes da Ásia (central e leste) e da África (norte) – ainda que a Federação Russa, maior país do planeta, com território entre Ásia e Europa, por exemplo, não seja um caso de estreita relação entre Estado e Nação –, isso, porque, com as diversas conquistas e reconquistas de territórios, durante a formação histórica da Europa, do Mediterrâneo e do Oriente Médio e Leste Asiático, foi sendo criado um laço narrativo entre tribos, famílias e clãs, que permitem em se falar no surgimento de nacionalidades – com características culturais, linguísticas e, inclusive, físicas comuns a certos contingentes humanos.

Porém, a geografia política implementada a partir do século XV, especialmente, aos outros contingentes humanos do globo – implementada, principalmente, pelos Estados europeus, diga-se – não seguiu, como regra, a relação entre estado e nação. A África subsaariana, o Novo Mundo (América) e o Novíssimo Mundo (Oceania) – novo e novíssimo, aliás, em relação à presença europeia nesses espaços, não na habitação humana – não oferecem uma divisão geográfica que se coadune, histórica ou contemporaneamente, com as diferentes divisões nacionais humanas que se apresentam nesses territórios.

Esse processo, em que o Estado é concebido *a priori*, não como um movimento orgânico de um ajuntamento de pessoas com traços quaisquer que os aproximem, foi realizado como parte do processo de colonização que a Europa impôs aos territórios “descobertos”. Essa colonização, que apresentou diferentes matizes, dependendo de qual Estado a realizava, foi responsável por desligar o instituto político-jurídico do estado do contingente cultural-nacional das populações originárias dos espaços colonizados.

Os colonizadores, tecnologicamente avançados, impuseram aos colonizados práticas, costumes, idiomas, lógicas produtivas, econômicas e políticas que não respeitavam seu processo cultural, obrigando os povos originários dos territórios colônia a recepcionarem essas obrigações e a alterarem seu modo de organização e de vida, de maneira que as nacionalidades, as construções locais foram compreendidas como subcultura, como etnografia, nunca como

história. A própria história foi colonizada pelos europeus, ou seja, a história é a história da Europa, o resto é lenda, mitologia, folclore ou, quanto ao contingente humano, etnografia, como já mencionado.

O presente trabalho se assenta em uma observação decolonial, com base em movimentos contemporâneos de cunho político, jurídico, social, econômico e cultural de resgate de práticas não-colonizadas e de reconstrução do local, a partir de noções não-europeias, sobre práticas de integração entre contingentes humanos que representam os povos originários da América Latina, com o desiderato principal de apresentar uma mirada inovadora nas relações jurídicas que o Estado brasileiro guarda com esses representantes da população que originalmente ocupava seu território, quando da colonização.

Nesse sentido, este terceiro capítulo atua como fechamento do trabalho, assentando sua investigação sobre a institucionalidade brasileira, traçando um cotejo histórico do Brasil enquanto colônia e como as práticas coloniais impostas continuaram se manifestando, mesmo com o processo de independência, refletindo no Império e, ainda hoje, na República.

Para tanto, o capítulo é subdividido em cinco itens, os quais podem ser analisados de forma separada, guardando coerência, mas que, se observados em conjunto, apresentam a inovação que uma tese de doutoramento exige. Esse capítulo, como fechamento da tese, apresenta alguns delineamentos sobre uma possível inovação legislativa no ordenamento jurídico brasileiro, permitindo a atualização e aperfeiçoamento da abordagem do indígena no Brasil, especialmente no sentido jurídico.

O primeiro item do capítulo se debruça sobre dados acerca das nações indígenas presentes no território brasileiro, como forma de demonstrar a invisibilidade que os mesmos são tratados pela sociedade – tal invisibilidade, inclusive, dá azo a um discurso de tom pejorativo sobre o movimento indigenista nacional.

Esse primeiro item oferece uma abordagem da condição do indígena americano, desde os movimentos do “descobrimento” e o colonialismo, até os momentos da República, que não resgatou os povos originários, mantendo-os à margem da sociabilidade, desde os discursos oficiais até as práticas institucionais.

A ideia de nação – e nacionalidade – será tratada como uma narração (construção de Manuel Castells, citada no primeiro capítulo), ou seja, vai além de um resgate histórico, passando por demonstrações culturais e antropológicas do indigenismo brasileiro, sempre analisado a partir dos paradigmas do Equador e Bolívia, baseados no movimento do Constitucionalismo Latino-americano.

Essa nação como narração se coaduna com o item subsequente, que traça um panorama geral do Estado brasileiro como espaço de poder sob a égide de grupos específicos, nem sempre muito mutáveis. Ou seja, o segundo item entrega uma análise de quais os “donos” do poder na construção do Brasil enquanto Estado e como, ainda que superado o colonialismo político e/ou econômico, o imaginário dos senhores continuou reproduzindo práticas absolutamente coloniais e de exclusão do “outro”.

Usando o pensamento de Raymundo Faoro e Darcy Ribeiro, se demonstra quais os círculos detêm o comando da institucionalidade brasileira desde há muito, e como essa plutocracia atua sob um modelo ainda colonialista e pouco identificado com as manifestações plurais locais.

Esse esquadramento do Brasil, enquanto narrativa, se justifica ao analisar a conjuntura contemporânea do Estado brasileiro, assentado na produção agropecuária e com uma matriz energética quase que monopolizada pelas hidrelétricas. Ou seja, é preciso oferecer alternativas ao modelo (neo)extrativista que domina as práticas brasileiras, e que confunde crescimento econômico com desenvolvimento social.

O Brasil precisa repensar sua relação com o ambiente de forma menos colonial e extrativista, voltada, especialmente, ao estabelecimento de pautas ambientalmente saudáveis e com capacidade de manutenção das necessidades sociais da população, contudo, sem que continue a ideia de que o indivíduo domina e está fora do meio ambiente.

A mencionada invisibilidade indígena, no Brasil, passa pela relação de dominação do Estado sobre a natureza, sempre sob uma matriz neocolonialista e pautada por práticas, ainda, eurocêntricas. Enquanto isso, os povos originários possuem um vínculo de simbiose com todos os espaços naturais, que guardam sua história enquanto nação, resultado de sua cosmovisão que os coloca em amálgama com o ambiente.

Com isso, o quarto item representa um momento de oferecimento de algumas mudanças nos rumos da institucionalidade brasileira, sempre baseadas em um movimento pós-colonial e com objetivos decoloniais, ou seja, não basta superar o colonialismo, é preciso demovê-lo da base de atuação do Estado brasileiro, caso contrário, a busca pela simples acumulação capitalista segue sendo reproduzida.

A partir dos apontamentos sobre um repensar do Estado brasileiro, são apresentadas algumas inovações institucionais, jurídicas e sociais que precisam entrar em vigor, com a finalidade de que o Direito estatal reconheça como manifestações jurídicas válidas as decisões tomadas pelas nações indígenas, oponíveis, inclusive, em detrimento do “direito oficial”.

Nesse sentido, o objetivo geral da proposta de reconhecimento de jurisdição indígena, ou o mais próximo a isso possível, é o de promover uma integração descolonizada dos povos originários presentes no território brasileiro, sem que os mesmos possuam status de semi-capazes.

O quarto item, portanto, serve como “introdução” ao momento final do presente trabalho de tese, pois, a partir de um resgate constitucional e legislativo, aponta as primeiras movimentações inovadoras que o Estado brasileiro precisa institucionalizar, como forma de promover um novo pacto decolonial entre povos originários, mestiços e descendentes de imigrantes e a instituição Brasil.

Como fechamento do capítulo, e do trabalho de tese, o último item, apresenta o principal espaço de ineditismo proposto com o presente trabalho, oferecendo uma proposta legislativa capaz de alterar, ainda que de forma incipiente, o ordenamento jurídico brasileiro, possibilitando um avanço no tratamento da questão indígena, especialmente na sua relação com o ambiente natural e a capacidade de autogestão e autotutela dessas nações, presentes originalmente no território brasileiro, ainda antes das campanhas do “descobrimento”.

Porém, para além de oferecer um remédio formal e legalista ao problema da ausência de visibilidade indígena, especialmente no sentido político-jurídico, o último item se pauta em usar um instituto hegemônico de forma contra-hegemônica, como elemento de resistência e possibilidade de construir uma ponte de sentidos entre o chamado direito oficial e as práticas jurídicas locais e oficiosas.

Assim, além da proposta legislativa, se propõe algumas práticas de transição, que não demandam alteração legal ou constitucional, mas, sim, uma abertura cognitiva por parte dos operadores do Direito, notadamente, magistrados, Ministério Público e Tribunais Superiores, de modo que, a partir dos elementos de interpretação legal e de aplicação jurídica que a ordem jurídica estatal brasileira oferece, é possível construir um Direito menos autista e com nível de representatividade social mais satisfatório para uma população que é absolutamente heterogênea, como é o caso da brasileira.

O Bem Viver precisa ser incorporado à institucionalidade brasileira, porém, não apenas como retórica ou sob a regência do extrativismo e do neocolonialismo, mas como razão de ser do Estado, capaz de (re)unir a instituição Brasil com as diversas nacionalidades presentes no seu território, sejam as resultado da miscigenação e mestiçagem, bem como os representantes contemporâneos dos povos originários que habitavam o que hoje se chama de Brasil. O Brasil precisa ser dos brasileiros!

4.1 Nação como uma narração

A diferenciação entre nação e estado foi tratado no primeiro capítulo do presente trabalho, de modo que não é necessário retomar as teorias sobre a construção da narrativa da nacionalidade e como o estado, enquanto figura política de poder, construiu suas edificações interligadas com a representação cultural do povo nacional que habitava os seus limites geográficos.

Porém, o interesse do presente ponto não é retomar as teorias sobre a formação do Estado-moderno ou a absorção da nacionalidade para emergência do Estado-nação. No presente item, interessa desvelar o que a história – eurocêntrica, já que a Europa colonizou, também, a história da sociedade humana – invisibilizou.

A narrativa nacional na América Latina foi rebaixada ao status de etnografia e reposicionada dentro da historicidade social humana, de modo que os habitantes da *Abya Yala* foram estabelecidos como povos retardatários da evolução, espécimes que representavam um estágio anterior da humanidade, na comparação com os europeus – comparação, obviamente, realizada a partir do *locus* eurocêntrico.

É preciso compreender como se deu o apagamento dos povos originários da história, sua generalização sob o termo “índio”, e sua tutela sob os auspícios do colonizador, tanto na América Latina, como um todo, quanto no Brasil nascente. Essa tutela, inclusive, tinha muito mais interesse em usar o indígena como um troféu – um mero berloque – do que, de fato, integrá-lo ao modelo social vigente ou, ainda, em um modelo social a ser construído em hibridização.

A colonização ibérica na América foi marcada por processos de assimilação, apagamento e invisibilização, generalização e, por último, uma miscigenação com objetivo de branqueamento da população resultante desses cruzamentos. No Brasil, em especial, esses movimentos ficam bastante cristalinos pela análise dos movimentos do colonizador, primeiro, depois do Império e, ainda, dos primeiros passos da República.

A partir desses passos, o que se consegue observar é que as culturas dos povos originários, oficialmente foram apagadas – mantidas apenas sob a noção geral do “índio” brasileiro –, somente com alguns contingentes muito bem definidos e instalados nas reservas indígenas, como demonstração política de respeito à uma diversidade retórica, sendo que, desse processo, exsurge (e, mesmo, se reforçam) culturas de resistência por parte das nações indígenas originários do território latino-americano.

É nesse interregno, entre o oficial e o oficioso, que os movimentos decoloniais, que integram o Constitucionalismo Latino-americano, atuam (e têm atuado, nos últimos 40 anos), no sentido de construir alternativas locais e localizadas para emergências da contemporaneidade, desde questões econômicas e sociais, passando por discussões jurídicas e políticas, chegando ao combate ao aquecimento global e a destruição da natureza – a *Pacha Mama*.

A marcha do colonizador, para amalgamar todas as centenas de nacionalidades presentes na América Latina em uma só estampa, tem relação com o modelo político dos colonizadores ibéricos e, principalmente, com seu interesse mercantil. Para alcançar seu objetivo de dominar o mundo, depois de unificar-se pela luta contra o sarraceno (BOMFIM, 2008, p. 62), o reino português, por exemplo, interessava-se somente encontrar meios de assegurar divisas aos cofres lusitanos – garantir o máximo de tributos e extorsões, identificando nos processos de “descobrimento” essa possibilidade de satisfação do seu parasitismo.

Quando começou a colonização da América, já as nações peninsulares estavam viciadas no parasitismo, e o regime estabelecido é, desde o começo, um regime preposto exclusivamente à exploração parasitária (BOMFIM, 2008, p. 114).

Essa formação, reflete no desenvolvimento do que hoje chama-se Brasil, com algumas práticas políticas e sociais sendo herdadas e/ou evoluídas desse primeiro parasitismo lusitano – isso ficará mais claro no item subsequente. Porém, é preciso ter noção que os colonizadores ibéricos jamais identificaram nos povos originários americanos a figura de nacionalidade ou, mesmo, de sociabilidade – o que gerou um processo de racialização do indígena, como sujeito antropológico atrasado e biologicamente inferior.

Essa inferiorização biológica do indígena repercutiu na formação geopolítica da América Latina, que segue sendo considerada “em desenvolvimento” – sempre na comparação com a Europa ou, no segundo pós-guerra, com os Estados Unidos. Economicamente a América Latina está em desenvolvimento, segundo essa lógica, pois, o seu contingente humano também está em desenvolvimento, já que, em sua maioria, fruto da mestiçagem entre o indígena, originalmente “atrasado”, e o europeu colonizador ou o escravo africano (introduzido com a colonização), também considerado atrasado aos olhos europeus – em verdade, bestializados pelos senhores de escravos.

A representação do índio na iconografia europeia firmou-se, então, classificando-o ora como “bárbaro”, ora como “selvagem” e/ou “antropófago”. Vistos como tais

características, os índios tornaram-se indignos de gerenciar suas próprias vidas, criando-se a necessidade de uma tutela física e espiritual (COSTA, 2018, p. 18).

Nas palavras de Manoel Bomfim (2008, p. 254):

[...] os indígenas americanos, os pretos africanos, os negroides e malaios da Oceania, foram declarados “inferiores”, em massa [...] pois se acham todos em estado social inferior ao dos outros povos: “as grandes nações devem ir colonizar-lhes as terras”.

O sentimento de superioridade, que o europeu autoproclamou a si mesmo, se justificava pelo avanço tecnológico em relação ao povo originário, somado a um “desenvolvimento” sociocultural e político, de modo que o português, ao aportar na costa do (que hoje é o) Brasil, encontrou grupos humanos, razoavelmente, pacíficos com o visitante de além-mar – fruto de uma ingenuidade justificada pelo modo de vida comunitário desses americanos.

Os grupos indígenas que se instalavam na costa brasileira eram do tronco tupi (RIBEIRO, 1995, p. 31), assim chamados pelo colonizador – alçados ao status de base da construção de uma nacionalidade brasileira, uma realidade imaginada antes de ser vivida. Esses “índios” – em referência às Índias Orientais, sendo a América as Índias Ocidentais – tupis, de língua guarani, foram determinados, pelo colonizador, como modelo do indígena brasileiro, servindo para a formação das primeiras imagens desse (PIRES, 2015, p. 86).

O europeu apagou toda a diversidade presente na América sob o termo “índio”, que se definia dentro da figura do Tupi da costa, seu aliado. Todos os demais, que eram inimigos do colonizador, foram definidos como Tapuia – isso porque, os primeiros povos originários contatados pelo português, falantes de línguas do tronco tupi, assim denominavam os povos falantes de outros idiomas.

Tem-se, portanto, o indígena “Tupi (modelo básico para a discussão da sociedade tupi, os indígenas aliados) e [o] Tapuia (os outros indígenas, os inimigos, o indígena genérico)” (MONTEIRO, 2001, p. 18). Os Tupis seriam um dos caules formadores da nacionalidade brasileira, tendo, inclusive, desaparecido, posteriormente, em um processo onde cederiam essa sua existência para a formação do brasileiro mestiço¹⁷².

Esse desaparecimento tupi, analisado pelos sábios do Brasil Império, deveria ser motivo de ode aos indígenas originários, porém, ao mesmo tempo, permitia o apagamento do indígena restantes, generalizado sob o termo índio. John Manuel Monteiro indica que aos “pensadores

¹⁷² Karl von Martius, naturalista alemão, publicou um ensaio, em 1845, no *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, argumentando que a história brasileira somente poderia ser escrita abordando as características das três “raças” que compunham o Brasil – brancos, índios e negros (MAIO; SANTOS, 1996, grifou-se).

do Império, os índios Tupis, relegados ao passado remoto das origens da nacionalidade, teriam desaparecido enquanto povo, porém tendo contribuído sobremaneira para a gênese da nação, através da mestiçagem e da herança de sua língua” (1996, p. 144).

Essas teorias raciais do Brasil Império – onde se vê o Tupi, como matriz da nacionalidade, e o não-Tupi, o Tapuia, como inimigo que sobrevive pela luta, que refletem em como o indígena é visto ainda hoje, são confirmadas por John Monteiro, em sua tese de doutoramento, ao indicar que “para os pensadores do Império, os índios Tupis teriam desaparecido enquanto povo [em razão da miscigenação] [...] Já os Tapuias situavam-se num polo oposto, caracterizados como inimigos [por isso teriam sobrevivido] (2001, p. 172).

Ou seja, desde a colonização, passando pelo Império, o objetivo era apagar os indígenas, enquanto contingente populacional, os mantendo, porém, como construção histórica de partícipes da formação do povo brasileiro, por isso o uso do termo índio pode ser considerado de cunho quase pejorativo e, claramente, de diminuição moral daqueles que assim são denominados.

Outro ponto a ser destacado é que a história, construída por mãos e bocas colonizadoras, precisava apagar o indígena “inimigo” do português, permitindo a edificação de uma figura passiva ao indígena, por isso a definição do Tupi, aliado de primeira hora do colonizador, como modelo de população original brasileira – mas, claro, devidamente extinta, como dito acima.

O Tapuia, o índio genérico, inimigo, obrigava o colonizador um esforço para dominar o interior do Brasil – importante mencionar, inclusive, que a colonização brasileira foi focada no litoral, justamente, pela facilidade de aliança com os povos do tronco tupi, enquanto os contingentes presentes nos interiores apresentavam maior resistência à paz estável com o invasor – inclusive, com desrespeito ao Tratado de Tordesilhas, tanto que, como já citado, sofreram processo de desbotamento. Isso porque, Darcy Ribeiro, em *O Povo Brasileiro*, deixa claro que várias outras nações indígenas contribuíram para a construção da figura do brasileiro, ainda em formação, saliente-se:

Muitos outros povos indígenas tiveram papel na formação do povo brasileiro. Alguns deles como escravos preferenciais, por sua familiaridade com a tecnologia dos paulistas antigos, como os Paresi. Outros, como inimigos irreconciliáveis, imprestáveis para escravos porque seu sistema adaptativo contrastava demais com o dos povos Tupi. É o caso, por exemplo, dos Bororo, dos Xavante, dos Kayapó, dos Kaingang e dos Tapuia em geral (RIBEIRO, 1995, p. 35).

O extermínio indígena atuou em diversos espectros. Foi um extermínio físico, cultural e histórico, de modo que até o século XIX, ao menos, só era indígena aquele que o colonizador,

que o dono do poder, assim definia. Definindo, também (e obviamente), qual indígena merecia sobreviver, uma sobrevivência muito mais em um sentido narrativo do que, de fato, físico. No âmbito cultural, a colonização portuguesa conduziu pouco os nativos à perda de sua autonomia, os afastamentos dos “costumes abomináveis”, segundo o europeu, promovendo uma política intervencionista que solidificou todo o processo de colonização da América (COSTA, 2018, p. 19).

A linguagem do colonizador ecoou durante a história, sob uma narrativa que descreveu toda a multidão de povos indígenas como se fossem um único grupo, homogêneo entre si, com história e cultura uniforme.

Na tentativa de colonizar e subjugar os habitantes da América, esse homogeneização, expressa na palavra “índio”, visava ao apagamento das diferenças étnico/culturais e interindividuais, controlando assim os poderes e perigos de uma diversidade aleatória que parecia tornar impraticável a universalização dos critérios jurídicos e morais em vigor na Europa cristã, e impedia que se aplicassem à América as regras de governo e convivência em uso entre os cristãos (OLIVEIRA, 2015, p. 65).

O extermínio físico dos indígenas se deu em três sentidos. O primeiro foi de uma guerra biológica, o segundo foi pela aniquilação belicosa, o terceiro, por fim, foi imposto pela escravização e, posterior, catequização desse protobrasileiro. A “civilização”, portanto, se impõe, primeiro como epidemia de pestes mortais, desconhecidas dos xamãs e curandeiros locais; depois, pela dizimação através de guerras de extermínio e, ainda, através da escravização. Segundo, Darcy Ribeiro, indica, porém, que “esses eram tão-só os passos iniciais de uma escalada do calvário das dores inenarráveis do extermínio genocida e etnocida” (1995, p 47).

No Brasil, o triplice avanço dos soldados d’el Rei, dos soldados de Cristo e, sobretudo, dos soldados microscópicos de uma invasão de patógenos afetou radicalmente a inúmeras sociedades, sobretudo os diferentes grupos Tupi da Costa (MONTEIRO, 2001, p. 59).

Os ibéricos, lançados ao mar, em sua cruzada para dominar o mundo, buscavam lucros que financiassem suas Coroas, mas, também, novos processos de “descobrimto”. Já o indígena americano, tinha por característica “um amor violento à liberdade, uma coragem física verdadeiramente notável e uma grande instabilidade intelectual [...] Esse amor à liberdade é uma questão de necessidade orgânica” (BOMFIM, 2008, p. 246).

“Aos olhos dos recém-chegados, aquela indiada [...] tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestatça [...] Viviam suas vidas fartas, como se neste

mundo só lhes coubesse viver” (RIBEIRO, 1995, p. 45). Ou seja, ao invasor, nada que o indígena possuía tinha qualquer valor, somente seus próprios corpos e sua força de trabalho – ao português, no Brasil, as mulheres indígenas serviriam para satisfação de prazeres e os homens para a produção de bens a servirem de divisas incorporadas pela Coroa. O indígena se transformou na segunda principal mercadoria exportada pelo Brasil colônia, somente atrás do pau-brasil.

O indígena que sobreviveu aos agentes patogênicos, e não foi aniquilados nas guerras-justas, para tomada de territórios pelos portugueses, foi, então escravizado pelo seu colonizador ou, ainda, tomado sob os auspícios da Santa Igreja Católica, especialmente pela Companhia de Jesus, a Ordem Jesuíta, fundada por Inácio de Loyola, durante a Contrarreforma, com intuito de servir como braço da Igreja Católica na catequização de povos considerados pagãos. Essa atuação conjunta entre os impérios ibéricos e a Igreja Católica, levou Darcy Ribeiro a considerar o mundo ibérico como império mercantil salvacionista (1995, p. 65).

A categoria “mercantil”, que Ribeiro indica ao reino de Portugal e as Coroas de Aragão e Castela (posteriormente Espanha), é fruto da ausência de um feudalismo propriamente dito nesses territórios, em razão das constantes guerras pela reconquista dos mesmos em relação aos árabes e judeus. Assim, os povos ibéricos estabeleceram poderes centralizados, com monopólio comercial e, como movimento seguinte à Reconquista, lançaram-se ao mar, saqueando, evangelizando e conquistando os povos da África, parte da Ásia e as Américas, do Sul e Central. Nesse processo, exterminaram milhares de povos que viviam em prosperidade e alegria nesses territórios, bem como suas línguas e culturas foram apagadas ou reduzidas (RIBEIRO, 1995, p. 65).

Na análise do que foi a colonização ibérica, portanto, é possível relacionar alguns pontos comuns, que justificaram a dianteira de Portugal e Espanha, como é o caso de serem os primeiros Estados nacionais unificados do mundo moderno – seguidos pela Inglaterra –, e, o principal, seu interesse de exploração de todos os produtos possíveis de se encontrar no Novo Mundo. Produtos que variavam de madeira, animais, frutas, passando por metais preciosos, até os próprios contingentes humanos encontrados. Tudo, obviamente, com aprovação e aval da Igreja Católica, que enxergava possibilidade de expandir o seu “rebanho” com os “descobrimientos”.

Nas palavras de Alberto Acosta, no prólogo da obra de Paco Gómez Nadal:

As regiões exploradas foram especializadas em extrair e produzir matérias primas e bens primários, enquanto as regiões exploradoras se encarregaram do “moderno”, das

manufaturas. As primeiras exportam Natureza, as segundas o importam (NADAL, 2017, p. 09)¹⁷³.

O outro reino a “chegar” à Modernidade foi a Inglaterra, como mencionado acima, que também lançou-se ao mar, na corrida pelos novos territórios. Na América, os colonizadores ingleses se instalaram na parte Norte, inaugurando um modelo próprio de colonização, diferente do ibérico, mas também destrutivo aos povos originários locais.

Porém, ainda que também destrutivo e, mesmo, segregacionista, o diferente estilo da colonização inglesa foi responsável pelos caminhos distintos entre o futuro dos povos originários do norte em relação aos centrais e do sul. Os ingleses colonizaram o norte da América instalando famílias inteiras, transferidas por serem excedentes de mão-de-obra excluída pela nova agricultura; já os ibéricos, ao contrário, buscavam explorar, vindo às colônias com poucas mulheres, o que gerou uma mestiçagem com as indígenas, inclusive, com o objetivo de gerar mais braços para o serviço.

Nesses processos, os colonizadores ingleses praticavam uma “tolerância soberba e orgulhosa dos que se sabem diferentes e assim querem permanecer”, enquanto os ibéricos praticavam uma “tolerância opressiva, de quem quer conviver reinando sobre os corpos e almas dos cativos”; em poucas palavras, “ao *apartheid* dos nórdicos, opunham o assimilacionismo dos caldeadores (RIBEIRO, 1995, p. 69-71).

A colonização ibérica, em especial a portuguesa, não tinha interesse na integração do contingente humano americano, seu objetivo sempre foi a implementação de uma empresa colonial, baseada na geração de divisas aos cofres da Coroa. Ou seja, produzir excedentes tais, de forma que o máximo fosse explorado, usando um mínimo de recursos para manutenção. Por isso, inclusive, que às mulheres indígenas tinham seus ventres cooptados pelo europeu, vistas como responsáveis pela proliferação de mão-de-obra à Coroa. Já o homem índio, só tinha função enquanto fosse útil ao trabalho, porém, como a vida do indígena costeiro americano era de uma tranquila e nômade fruição de sua existência, especialmente aos homens, que tinham funções na guerra e na caça, menos nos trabalhos da agricultura rudimentar – função da mulher – presente nos povoados, a utilização como escravo restava por deteriorar de forma rápida sua serventia, o que justificou, também, a larga introdução do escravo africano, de compleição física mais avantajada em relação ao indígena americano e, o principal, com uma gama de defesas naturais melhor posta às enfermidades que o europeu trazia consigo – essas enfermidades, como

¹⁷³ Traduziu-se, no original: Las regiones explotadas fueron especializadas en extraer y producir materias primas y bienes primarios, mientras que regiones explotadoras se encargaron de lo “moderno”, de las manufacturas. Las primeras exportan Naturaleza, las segundas lo importan.

já mencionado, mas que será ainda explorado, tiveram um papel decisivo no genocídio sofrido pelos povos originários americanos, isso porque, essas enfermidades, até então desconhecidas pelos indígenas, trazidas pelo invasor europeu, foram a principal arma para a depopulação do Brasil (RIBEIRO, 1995, p. 52).

A colonização brasileira teve, então, duas frentes. A da Coroa, uma colonização leiga, baseada na concessão de largos espaços territoriais aos “amigos do Rei”, onde podiam apresar indígenas, capturados em Guerra Justa; e a da Igreja, a colonização pela catequização desses povos “hereges”, um contingente humano reivindicado pela Igreja Católica como almas a serem salvas pela Companhia de Jesus, através da Palavra, e arrebatados para o rebanho divino, essa salvação se dava também pelo apresamento dos indígenas, agora “reduzidos” pelas diferentes missões dos jesuítas em aldeias – as chamadas Reduções Jesuíticas. Essa prática foi herdada pelo Estado brasileiro, o que se nota pela política de ajuntamento indígenas em áreas de reservas, tuteladas pela União, até hoje¹⁷⁴. Américo Vespúcio, navegador italiano que deu nome ao continente americano, em visita ao Brasil, logo em 1501, assim descreveu os nativos: “essa gente não tem lei, nem fé, nem rei, não obedece a ninguém, cada um é senhor de si mesmo. Vive *secundam naturam* e não reconhece a imortalidade da alma” (CUNHA, 2012, p. 32)¹⁷⁵.

Porém, é enganoso pensar que a relação entre as duas frentes da colonização foi harmoniosa e sem percalços. Ao contrário, ainda que seja possível afirmar, sem medo, que o plano dos jesuítas regeu a colonização, em relação ao “uso” do corpo dos indígenas, a disputa entre colonos e padres foi ríspida e, inclusive, também essa disputa foi um dos fatores do extermínio indígena que se viu na América, a partir do século XVI.

Seja a colonização leiga ou a religiosa, a situação do indígena era de categoria abaixo enquanto ser humano – ou mesmo de não-humano, dependendo da teoria biológica que o colonizador se apegasse. Isso porque, no Brasil, em verdade, em toda a colônia europeia da época, a justificativa científica serviu para ratificar a noção de que todo indivíduo não-europeu estava em uma categoria inferior de “humanidade” (MONTEIRO, 1996, p. 202).

¹⁷⁴ Essa política de enclausurar os indígenas em pequenas aldeias, territórios (as áreas indígenas) ou, ainda, em reservas, tem um resultado cultural destruidor para a identidade do mesmo. Isso porque, como já visto, nos capítulos anteriores, a própria concepção do que é o indígena tem relação com a natureza, com liberdade; especialmente as nações que habitavam a costa brasileira, do tronco tupi, que tinham afeições ao nomadismo. Os indígenas foram pautados por uma política de cativo, refletindo o sentimento animalesco e de selvageria que o colonizador lhes tinha, mas que, ainda hoje, justifica o afastamento da sociedade em relação à esses povos, como se subespécie humana fossem ou uma categoria antropológica subdesenvolvida.

¹⁷⁵ A professora Manuela Carneiro da Cunha, inclusive, traz um excerto de Pêro de Magalhães Gândavo, cronista português, sobre o idioma tupi, que justificaria a colonização e, principalmente, a civilização dos nativos: “a língua deste gentio todo pela Costa he huma [sic]: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nella [sic] f, nem l, nem r, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (COSTA, 2012, p. 35)

O colonizador português, ao chegar na costa brasileira, encontrou uma série de diferentes aldeias, habitadas pelo contingente tupi, com idioma e costumes em comum, vivendo de agricultura rudimentar, caça e pesca, em um nomadismo livre. Porém, em poucas décadas de colonização, essa realidade foi alterada, sendo que a paisagem da costa colonial brasileira estava capilarizada por três novos tipos de populações, segundo Darcy Ribeiro.

O primeiro e principal, formado pelas concentrações de escravos africanos dos engenhos e portos. Outro, disperso pelos vilarejos e sítios da costa ou pelos campos de criação de gado, formado principalmente por mamelucos e brancos pobres. O terceiro esteve constituído pelos índios incorporados à empresa colonial como escravos de outros núcleos ou concentrados nas aldeias (RIBEIRO, 1995, p. 53).

Aquele conflito entre padres e colonos, citado antes, se deu no âmbito do terceiro núcleo, que foi o da escravização indígena no âmbito colonial, bastante severa ao corpo dos nativos e que disputava a posse sobre esse rebanho humano com a Santa Igreja. Enquanto a Companhia de Jesus via humanidade nos indígenas, com direito a sobrevivência (que passava pela catequese), aos colonos, os nativos eram *res*, passível de escravização, em razão de sua natureza animalésca e não-civilizada.

Essa disputa foi “vencida” pelos colonos, já que os padres jesuítas não conseguiram salvar a alma dos indígenas, que mantiveram suas manifestações culturais, agora como resistência, tampouco seu corpo, já que, os que não morreram pelas doenças – fortalecidas pela reunião nas Reduções –, serviram aos colonos, que usaram os homens para o trabalho e as mulheres como ventres para a massa mestiça que gerou os primeiros brasileiros.

Entre 1562 e 1563, por exemplo, epidemias de varíolas mataram, em três meses, mais de 30 mil indígenas. A população indígena nos arredores da Bahia, que atingia mais de 80 mil pessoas, foi reduzida a cerca de 10 mil¹⁷⁶. Esses surtos de doenças infecciosas atingiam os agrupamentos jesuíticos, dizimando os indígenas e reforçando o holocausto dos nativos, por força da ação dos colonizadores europeus. “Os próprios jesuítas foram um dos principais fatores de extermínio” (RIBEIRO, 1995, p. 55).

O outro ponto que reforçou a destruição dos povos originários brasileiros foi a escravidão, como dito, que aplacava os contingentes nativos, despreparados fisicamente para os trabalhos impostos pelo europeu. A escravidão indígena só foi superada pela escravidão

¹⁷⁶ Cerca de 40 mil índios reunidos pelos jesuítas nas aldeias do Recôncavo, no século XVI, atacados de varíola, morreram quase todos, deixando 3 mil sobreviventes (RIBEIRO, 1995, p. 52).

africana a partir do Século XVII, fisicamente melhor apresentados que o ameríndio e com agentes biológicos de resistência ao patógenos que o branco europeu transmitia.

Restou ao escravo indígena o transporte de cargas e pessoas, por conhecerem a terra e as águas, o cultivo de alguns gêneros locais e o seu preparo como alimento, além da caça e da pesca. Mas, principalmente, e que demonstra a face mais perversa da colonização, o escravo indígena serviu, sobretudo, nas guerras travadas com outros povos originários, bem como com os escravos africanos instalados em quilombos (RIBEIRO, 1995, p. 99). O nativo, apresado pelo colonizador (leigo ou católico), foi utilizado, essencialmente, como agente destrutivo das próprias populações indígenas americanas, já que conhecia os hábitos dos demais povos, além de dominar a geografia do território brasileiro. Os Tupis – o indígena originário da brasilidade, segundo o colonizador, que depois seria desindianizado com a miscigenação – era o responsável por afrontar o Tapuia – o indígena genérico, ainda livre.

Inclusive, as guerras que os nativos apresados eram usados como exército, eram as chamadas “guerras justas”, ou seja, guerras travadas em nome da Coroa, para manutenção ou conquista de territórios para o Rei, bem como para aprisionar mais ameríndios, os quais serviriam para a empresa colonial, como substitutos aos que fossem perdidos. Com isso, o indígena tutelado pela Igreja estava livre de ser escravizado – ainda, que, livre somente na retórica, já que, na prática, a própria redução jesuítica era, em si mesma, um cativeiro, onde o nativo era posto sob tutela do padre, como um órfão cuidado pelo adulto –, porém, o indígena livre, poderia, em guerra justa, ser escravizado.

As terras conquistadas nas chamadas “guerras justas” declaradas pela Coroa portuguesa, eram tidas como devolutas – eram tomadas, pela Coroa, dos indígenas considerados selvagens. A guerra justa foi usada até o início do século XVIII, como fundamento à escravização dos nativos tidos por livres.

Assim foi ao longo dos séculos, uma vez que cada frente de expansão que se abria sobre uma área nova, deparando lá com tribos arredias, fazia delas imediatamente um manancial de trabalhadores cativos e de mulheres capturadas para o trabalho agrícola, para a gestação de crianças e para o cativeiro doméstico (RIBEIRO, 1995, p. 100).

O indígena se tornou “escravo dos pobres”, pois seu uso era retido à vida colonial, servindo o escravo africano, mais caro, aos trabalhos da economia de exportação, bem como para as empreitadas de conquista dos sertões e captura de novos escravos nativos. O indígena podia ser escravizado por guerra justa, em justo resgate, se capturado em um ataque autorizado, liberado de cativeiro de outras tribos ou, mesmo, quando compunha lote de pagamento do

quinto (tributo local), com isso, o número de sujeitos feitos escravos fica na casa dos milhões, considerando o contingente ameríndio brasileiro à época, ademais, além dos que eram escravizados, soma-se os que morriam nas batalhas pela liberdade, além dos que morriam doentes ou por inanição nas reduções católicas. Ou seja, o processo colonial de recrutamento de mão-de-obra para a Coroa portuguesa foi palco de dizimação em massa da população original do território americano (RIBEIRO, 1995, p. 101-103).

Esse genocídio foi agravado com a expulsão dos jesuítas, pelo chefe de governo português, no ano de 1759. O então Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino (nome que se dava ao cargo de primeiro-ministro de Portugal), Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, visando integrar os indígenas na comunidade colonial brasileira, liberando-os das missões promovidas pelos padres membros da Companhia de Jesus, aboliu o trabalho forçado, internos e externos às reduções e, posteriormente, expulsou alguns padres jesuítas do Brasil, entregando as missões às famílias locais ou a outras ordens religiosas, mais propensas a obedecerem ao governo – isso porque, em sua missão religiosa salvacionista, os jesuítas acabaram entrando em conflito com os colonos e o governo, sob o modelo de apresamento dos nativos cativos, como já mencionado.

A expulsão pombalina seguia a política assimilacionista da época da colônia, que tinha alguns ideários relativamente vanguardistas sobre os indígenas, porém, que acabou sendo desviada em seu curso inicialmente pensado. Isso porque, a Carta Régia de 1758 reconheceu aos povos nativos o status de primeiros ocupantes das terras brasileiras e seus povoadores naturais, reconhecendo, também, a existência de diferentes povos, além de não permitir a presença de arrendatários nas terras indicadas para ocupação indígena, nos termos do Alvará de 1700 (CARVALHO; CARVALHO, 2012, p. 74).

A política inicial do colonizador português era baseado no mercantilismo, puramente econômica, tanto é que, durante grande parte do século XVI, os indígenas foram parceiros comerciais dos europeus que aportavam na costa brasileira. Não havia uma preocupação inicial com a habitação do “Novo Mundo”, mas, sim, com sua exploração. Somente após a instauração do primeiro governo geral do Brasil, liderado por Tomé de Sousa (1549-1553), há o primeiro passo para instalação de uma empresa colonial nas terras brasileiras, onde começa a ser necessária mão-de-obra indígena e começaram as empreitadas escravistas, reforçadas com a ausência, ou diminuição, dos jesuítas.

Porém, se a ideia do Marquês de Pombal, de liberar e integrar os indígenas, parecia uma enorme conquista social, em realidade, essa prática aprofundou os indígenas em uma condição de cativo ainda mais grave que a anterior, em que pese fossem nominalmente livres, pelo

regulamento pombalino. O que se viu, então, foi uma nova face daquele genocídio manifestado anteriormente, agora sem a parcimoniosa presença jesuíta (RIBEIRO, 1995, p. 105).

A política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras [...] a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas [...] um século mais tarde, irá se deslocar novamente, do solo, passará para o subsolo indígena (CUNHA, 2012, p. 21).

A política oficial pombalina foi a de estabelecer estranhos junto aos indígenas, clara tentativa de assimilar física e socialmente os nativos ao resto da população, no afã de criar uma população brasileira, fazendo do Brasil uma nação viável – mito fundador (CUNHA, 2012, p. 75). O aldeamento dos ameríndios, prática iniciada ainda no século XVI, trouxe esses povos para perto das cidades ou concentraram as missões religiosas próximas dos povoamentos urbanos, resultou em uma primeira redução de territórios dos indígenas.

O aldeamento indígena como política oficial para a colônia reforçou o processo de guerras justas, “legalizando” a escravização dos indivíduos considerados selvagens. Essa escravização, que deveria ser temporária, tinha por interesse “humanizar os indígenas”, sujeitando-os à agricultura e ofícios mecânicos, restaria por dirimir sua atrocidade, com isso, subjugando-os ao trabalho, bem como às leis, os faria ascender à condição social de humanos (CUNHA, 2012, p. 82).

A tutela indígena pelo poder constituído remonta à essa política de aldeamento dos povos originários. A autoridade das aldeias ficaram sob tutela missionária ou, depois, pelos nomeados pela Coroa portuguesa, os quais podiam utilizar o trabalho dos nativos cativos sob seu mando. Já os autóctones tidos por selvagens, pois não aldeados, caso fossem apresados por colonos particulares, eram considerados incapazes (órfãos) a serem, também, tutelados. Ou seja, desde a colônia, ainda que os povos ameríndios fossem considerados humanos, eram tidos como órfãos a serem tutelados, justamente por serem considerados “raças” pré-evoluídas e, portanto, incapazes de qualquer tipo de administração de bens e discernimento para questões políticas – os pensadores explicavam essa incapacidade de administração de bens dos indígenas a partir do comunitarismo desses povos, insinuando que a sua ausência de acumulação de bens, bem como a não transmissão de posses aos herdeiros e seu compartilhamento amplo de todos as benesses que detinham, era um dos sintomas de sua orfandade.

A questão da garantia dos bens é de outra natureza. Os índios são reputados incapazes da administração de seus bens [...] por isso o Estado vela sobre os bens dos índios e principalmente sobre as terras dos aldeamentos, incumbindo a princípio os ouvidores das comarcas (até 1832) e transitoriamente os juizes de órfãos (a partir de 1833) da administração

dos bens das aldeias, e em particular dos arrendamentos das terras das aldeias aos índios (CUNHA, 2012, p. 85).

Porém, o genocídio indígena foi perpetrado para além do sentido corpóreo, mas, também, no sentido psicológico, cultural e identitário. O processo de desindianização mais claro, obviamente, foi o da matança desordenada dos nativos, seja em guerras justas, por infecções sem remédio ou pelo desgaste da escravização, mas se deu, em outra frente, que foi o apagamento paulatino das diferenças culturais entre as inúmeras nações originárias, sua homogeneização sob o conceito “índio” e, por último, a absorção da matriz indígena pela miscigenação, de forma que o resultado da mestiçagem já não era mais indígena, seja aos olhos do europeu, quanto dos próprios indígenas restantes. O “nascimento” do brasileiro foi a “morte” do indígena.

A desindianização do território brasileiro foi um processo gradual e progressivo de destruição do indígena e de sua substituição pelo mestiço. Darcy Ribeiro supõe que, por volta de 1500, o número da população indígena da costa atlântica da América seria de algo em torno de 5 milhões de habitantes. Esses 5 milhões foram, rapidamente, reduzidos a 4 milhões com as epidemias trazidas pelo europeu, até o final do primeiro século da colonização. Já entre 1600 e 1700, a depopulação indígena se acelerou, com o aumento das epidemias, mas, principalmente, com desgaste do trabalho escravo e o extermínio nas guerras justas, fazendo com que a população indígena litorânea caísse para cerca de 2 milhões. Outro milhão de indígenas foi dizimado no terceiro século da colonização, entre 1700 e 1800, restando cerca de 1 milhão de indígenas no território brasileiro (RIBEIRO, 1995, p. 143/144). Esse milhão foi reduzido a pouco menos de 300 mil, no ano de 1991, atingindo, em 2010, um pouco mais de 800 mil pessoas (IBGE, 2012, p. 12).

Ao genocídio escancarado, como já dito, se somou um etnocídio, tão, ou mais grave, pois afeta o imaginário dos povos originários. Primeiro, a catequese católica, que buscou “domesticar” esses povos considerados selvagens, somada à substituição do seu idioma pelo português, chegando à mestiçagem e a assimilação, pois já não eram indígenas. Por último, em relação àqueles que ainda se consideram indígenas, há tentativas de integração, porém, que ainda fracassa, de forma que esses indivíduos, ainda que mestiços, seguem sendo representados como indígenas como forma de alteridade à categoria de brasileiro.

A incorporação de indígenas à população brasileira só se faz no plano biológico e mediante o processo, tantas vezes referido, de gestação dos mamelucos, filhos do dominador com mulheres desgarradas de sua tribo, que se identificavam com o pai e se somavam ao grupo paterno (RIBEIRO, 1995, p. 146).

O uso dos ventres indígenas e negros serviu para construir uma população mestiça, que foi usada de força braçal da empresa colonial, bem como para apagar o indígena, já que esses mestiços não se viam como indígenas e desejavam ser concebidos como brancos, na sua linhagem paterna. De um lado, se dizima os contingentes originários, do outro, amplia-se o contingente de híbridos, que renegam sua origem nativa e se enxergam refletidos como brancos descendentes dos colonizadores.

Portanto, o indígena foi sendo apagado, a ponto de se tornar um fantasma, enquanto o “branco” colonizador e seus descendentes aumentavam, menos pelo ingresso de novos europeus, mas pela multiplicação de mestiços e mulatos. Ao mesmo tempo, os negros cresceram passo a passo com os brancos, pela introdução anual maciça de escravos (RIBEIRO, 1995, p. 160). Já o nativo, como dito, homogeneizado, generalizado, descaracterizado, aculturado e catequizado, é, por fim, desindianizado, de modo que já não representa a categoria indígena, tampouco é recepcionado pelo “branco” ou pelo brasileiro fruto da mestiçagem. É apenas “índio”, porque já nada pode ser.

Essa tentativa de amalgamar a população brasileira, criando uma nacionalidade fruto da miscigenação tem relação com a equação: “1 povo (raça) + 1 cultura (civilização) = 1 nação! O Estado devia coincidir com a Nação” (SEYFERTH, 1996, p. 662). Porém, essa investida de construir um Estado-nação brasileiro retirou a condição de nacional de todo aquele que não se enquadrava sob uma construção absolutamente imaginária e desconectada da realidade plural da América da época.

Com isso, havia necessidade de apagar toda manifestação diversa da reconhecida como nacional e o indígena foi sendo obliterado da realidade brasileira, principalmente com a doutrina racial que pregava que a cultura podia ser determinada de forma biológica. Essas doutrinas científicas justificavam a necessidade de misturar o indígena com o europeu, de forma a absorver as características tidas como positivas do nativo ameríndio, porém, deixando-o como mero espectro, um espírito do passado selvagem do povo originário, já civilizado. “A estratégia colonial de adoção de uma imagem depreciativa do indígena justificou a catequese, a escravidão e o extermínio” (COSTA, 2018, p. 19).

Tabela 1: Crescimento da população integrada no empreendimento colonial e diminuição dos contingentes aborígenes autônomos.

Ano	Branco	Escravos	Índios “integrados”	Índios isolados	Total
1500	0	0	0	5.000.000	5.000.000

1600	50.000	30.000	120.000	4.000.000	4.200.000
1700	150.000	150.000	200.000	2.000.000	2.500.000
1800	2.000.000	1.500.000	500.000	1.000.000	5.000.000

Fonte: RIBEIRO, 1995, p. 151.

A tabela acima demonstra como o processo de encobrimento do indígena se deu no Brasil. Mais do que isso, se a população nativa tinha tal densidade, cai por terra a imagem construída historicamente, onde a América era um continente pouco habitado, que justificava a ocupação europeia; “a América não foi descoberta, foi invadida” (CUNHA, 2012, p. 18).

O uso do termo integração serviu para justificar uma igualdade falaciosa, como se os povos originários estivessem presentes na composição da sociedade (o que não foi a realidade), bem como para justificar, posteriormente, a sua quase total extinção. Isso porque, o indígena “original” – o Tupi – estava absorvido pela massa de híbridos, portanto, já não eram indígenas, de fato, mas seus descendentes, que não se confundiam com o “índio”, todavia, demonstravam como a sociabilidade brasileira seria integradora – quando, em verdade, era assimilacionista.

Nas palavras de Darcy Ribeiro, “eram ex-índios desindianizados, e sobretudo mestiços, mulheres negras e índias, muitíssimas, com uns pouquíssimos brancos europeus que nelas se multiplicaram prodigiosamente” (1995, p. 448). Essa a nova etnicidade englobadora brasileira, que tem um descendente indígena (assim como tem um descendente africano), somente como uma das suas matrizes originais, porém, não como população viva, não como contingente contemporâneo.

Tal foi o grande desafio imposto ao estado nascente com a independência brasileira, em 1822, a conciliação entre a identidade americana mestiça, que se tentava montar, com as práticas de exclusão das populações indígenas, vistas como sociedades atrasadas – cultural, social e, mesmo, biologicamente atrasadas.

Com o estabelecimento do Império do Brasil, pautado pela tentativa, e necessidade, de construir uma nacionalidade brasileira, as políticas sobre o indigenismo seguiam pautadas pelos aldeamentos, ainda que o projeto missionário já estivesse em descrédito, desde a expulsão pombalina. Entretanto, o binômio catequese-civilização se mantinha como principal regime de tratamento dos indígenas.

Justamente pelo descrédito da capacidade da instituição catequese, como meio de fazer “florescer” os nativos ameríndios, em 1826, o Ministério do Império, lança o Plano Geral de Civilização dos Índios, publicado, em 1971, na Revista de Informação Legislativa, por Leda Maria Cardoso Naud. O Plano Geral de Civilização dos Índios compila uma série de respostas de algumas províncias – hoje chamados de estados – sobre questionamentos acerca dos

indígenas, realizados, justamente, pelo Ministério do Império – entre as respostas reunidas pela professora Leda Naud, parece interessante trazer as das províncias Goiás, Paraíba, Ceará, Pernambuco, Minas Gerais e São Paulo.

Caetano Maria Lopes Gama, o Visconde de Maranguape, Presidente da Província de Goiás, entre 1824 e 1827, sobre os indígenas no território goiano, sustentava que teriam renunciado à civilização, em razão das violências dos bandeirantes no passado desses povos – lembrando que, por se tratar de Província no interior do Brasil, os contingentes indígenas não eram os Tupis da costa, portanto, vistos como Tapuias, os inimigos.

Povos selvagens, que não sabem avaliar a moralidade das ações pelos seus efeitos relativos ao fim da Sociedade, que, apenas saídos do estado da Natureza, têm de passar a um modo de existir inteiramente novo, e oposto ao sentimento de sua Independência, e ao hábito de viverem errantes, sem que se atormentem sobre os meios de proverem a sua subsistência futura, devem ser atraídos pelo exemplo das virtudes, pela moderação, pela esperança de melhor sorte, após um sistema de administração, em que substituam os meios brandos, e doces, aos da força, e da conquista, que não faz se não exaltar em tal gente o horror e o desprezo à nossa Sociedade (NAUD, 1971, p. 302).

Sobre os nativos paraibanos, o presidente da Província, Alexandre Francisco de Seixas Machado, justifica que os indígenas da província restavam “desclassificados”, portanto, não se tinham por selvagens, mas por excluídos, impossibilitados, então, de receberem a chamada civilização – assim como indicado pelo Presidente de Goiás:

Não constando já hoje de ajuntamentos ou povoações de índios selvagens, que existam dentro do território desta Província, todos os que se achavam nele foram aldeados desde tempos mais antigos [...] infelizmente nenhum índio dos criados somente nas Vilas [pombalinas] aparece capaz de cumprir funções públicas; se abusam sempre de qualquer emprego que se lhes confie, ou se mostram nele com a maior inaptidão. Em geral não são de boa índole, por que são inconstantes, e mudáveis de opinião, duvidosos, desconfiados, indolentes e inimigos do trabalho [...] Parece que não resta outra providência se não fazê-los entrar na massa comum de todos os habitantes (NAUD, 1971, p. 304/305).

Se nota, portanto, ainda que por razões diferentes, uma desconfiança dos governantes locais sobre a possibilidade de “civilizar” os indígenas. Esse é o mesmo pensamento de Antônio de Sales Nunes Barford, Presidente do Ceará, que atribui aos povos originários uma “grossura de costumes”:

Seus costumes são ao presente inteiramente grosseiros; pois aquela mesma tal, e qual pequena Civilização, que tinham adquirido debaixo dos Diretórios, já pelas perturbações das continuadas revoltas desde 1821, e já pelo desastre, e completo transtorno, que tem causado a fome e a Peste de 1824 para cá, se acha de todo

corrompida com a relaxação, ou quase aniquilação, em que estes últimos tempos tem ficado esses mesmos Diretórios (NAUD, 1971, p. 306).

Em Pernambuco, há uma visão ainda mais marginalizada dos nativos, lhes atribuindo a participação em pequenos delitos. José Carlos Mayrink da Silva Ferrão, Presidente da Província, sustenta que apesar de elevar os indígenas de sua “economia animal”, a colonização teve efeito negativo sobre os mesmos, tornando-os “corrompidos selvagens”, isso porque, para o governante, os indígenas, ao se juntarem à população geral, passaram a seguir “facções e adiantaram-se com os seus sedutores na arte de furtar e assassinar, e hoje fazem-se temíveis por estes crimes” (NAUD, 1971, p. 331-332), portanto, mantiveram uma característica de selvagens, mesmo integrando a “população geral”, como referiu o Presidente.

Veio da Câmara Municipal de Barbacena, na Província de Minas Gerais, uma das respostas mais racistas e depreciativas sobre os nativos brasileiros. Segundo a resposta da Câmara de Barbacena, “o estado a que atualmente se acham reduzidos, comparado com o dos índios espanhóis, [deve] cobrir-nos de pejo: estes são bons artistas, bons lavradores, destros em todo gênero de trabalhos: os nossos conservam-se na estupidez” (NAUD, 1971, p. 307). Não diferiu desse pensamento a resposta oficial de José Teixeira da Fonseca Vasconcelos, o Visconde de Caeté, Presidente da Província, que sobre o que chamou de “índole, costumes e inclinações dos Aimorés ou Botocudos” – novamente, povos considerados inimigos e não referentes ao “indígena original”, defendeu que a natureza indígena teria por característica inerente uma incapacidade para a civilização, justificando tal ponto em uma teoria racial de que os nativos eram outra espécie de humano, fadada ao “atraso” (MONTEIRO, 2001, p. 140). Segundo o Visconde de Caeté: “Permita-me V. Exa. Refletir que de tigre só nascem tigres; de leões, leões se geram; e de cruéis Botocudos (que devoram e bebem o sangue humano) só pode resultar prole semelhante” (NAUD, 1971, p. 319).

Já na Província de São Paulo, gize-se, berço das práticas jesuítas, sendo a própria cidade de São Paulo de Piratininga fundada com a construção de um colégio jesuíta, Joaquim Floriano de Toledo, então secretário do governo de São Paulo, entendia pela necessidade de restabelecer as práticas de trabalho compulsório – comum nas reduções jesuíticas – como meio de civilizar os índios.

O Governo de São Paulo, inclusive, propõe uma política de aquisição de indivíduos indígenas, por meio de expedições de empreendedores “que apresentem licença do Governo, que somente a concederá àqueles homens cuja probidade for reconhecida” (NAUD, 1971, p. 330). Esses “empreendedores” que se beneficiassem da mão-de-obra indígena – escravizada, visto que a proposta era de trabalho compulsório – assinariam um Termo de Tutela, se

obrigando a educar, tratar bem e utilizar os serviços dos indígenas até que chegassem à maioria, quando lhes seria “livre ficar na mesma casa, ou ir para onde lhes convier” [NAUD, 1971, p. 330). Esse comércio indicado pelo Governo de São Paulo tinha relação com a abolição do comércio de escravos na Costa da África e a redução de braços à agricultura. Segundo Joaquim Floriano de Toledo, o governo paulista devia corrigir erros cometidos pelos primeiros povoadores, responsáveis pelo genocídio dos indígenas – que ele chama de “raça indigna” –, devendo, por conseguinte, civiliza-la, o que significaria, também, milhares de braços novos para a Agricultura, que seria afetada pela redução de mão-de-obra, “abolido o Commercio [sic] dos escravos da Costa d’África” (NAUD, 1971, p. 329). Portanto, o que se tem como política dos estados e do Estado brasileiro, à época do Império, é que o futuro da “brasilidade” não teria a presença e participação dos povos indígenas brasileiros, senão, apenas, como fantasmas de um passado e resquícios pré-históricos na genealogia da nacionalidade do povo brasileiro que se tenta criar.

Assim foi o processo de total esvanecimento do indígena brasileiro, serviu somente para embasar discursos falaciosos sobre como o brasileiro é uma população miscigenada e que, por isso, não existiria aqui qualquer discurso racista. Porém, essa negação do racismo é, ao mesmo tempo, racista, pois deturpa a realidade e estigmatiza os indivíduos que, ainda hoje, se enxergam como povos originários, como ameríndios, como brasilíndios.

Inclusive, esse processo de apartamento do nativo no ideário brasileiro, que começou com os pensadores coloniais, foi reforçado com o estabelecimento do império, justamente quando o discurso nacional ganhou força, na tentativa de construir o protótipo do brasileiro. Tal discurso se pautou em duas premissas que, aliás, podem ser identificadas até a contemporaneidade, quais sejam, a exclusão dos povos indígenas enquanto atores históricos, que são vistos como do domínio da antropologia, não como sujeitos históricos; e, também, que as populações indígenas estão sempre em vias de desaparecer (MONTEIRO, 2001, p. 24). Tanto é assim, que a possibilidade de futuro das “raças” indígenas era impensada, por conta da mestiçagem.

Os indígenas são tidos como povos sem história, eles têm apenas etnografia. Por isso não se sabe, com algum grau de confiança, sobre a história indígena no Brasil, justamente por eles não possuírem história; o que havia antes do europeu nunca interessou, pois era meramente primitivismo. Esse primitivismo, uma armadilha dos pensadores coloniais e do Império, prosperou até as portas do século XX – ainda hoje, é possível encontrar manifestações que indicam um “atraso evolutivo” aos povos originários. Havia a ideia de que algumas sociedades, os indígenas americanos e africanos, claramente, permaneceram em um degrau anterior da linha

evolutiva, eram “fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais” (CUNHA, 2012, p. 11).

A miscigenação, portanto, servia para “consertar” as características indesejadas dos povos indígenas, tornando-os brancos “melhores”, segundo Giralda Seyferth (1996, p. 831), “o branqueamento da população era visualizado como um processo seletivo de miscigenação que, dentro de um certo tempo (três gerações), produziria uma população de fenótipo branco”. Mas essa mestiçagem, como visto, tinha uma razão principal, a de apagar o indígena, visto como ser de características pouco interessantes, como uma alegada desídia e, principalmente, a ausência de apego material, algo impensado aos europeus – esse discurso é presente até hoje quando se fala dos povos originários brasileiros e das áreas indígenas delimitadas.

José Viera Couto de Magalhães, em seu *O Selvagem*, lançado em 1876, falando sobre a miscigenação entre indígenas e “brancos” – o mameluco – e o seu uso desde a colônia para os trabalhos braçais. Porém, deixa claro o preconceito, disfarçado de biologia, ao tratar de traços genotípicos dessa “raça”:

O índio e o branco produziram uma raça mestiça, excelente [sic] pela sua energia, coragem, sobriedade, espírito de iniciativa, constância e resignação em soffrer [sic] trabalhos e privações; é o *mameluco*, tão justamente celebre na história colonial da capitania de S. Vicente. Infelizmente essas boas qualidades moraes [sic] são compensadas por um defeito quasi [sic] constante: o da imprevidência ou indiferença [sic] pelo futuro. O *mameluco*, como o índio seu progenitor, não capitalisa [sic], nada poupa. Para elle [sic] o mez [sic] seguinte é como se não existisse. Será falta de educação, ou falta de faculdade? É falta de educação porque, para esses pobres, a pátria tem sido madrasta (COUTO DE MAGALHÃES, 1876, p. 75, grifos do autor).

Há um processo, primeiro, biológico e, depois, cultural de negação da multiplicidade de nacionalidades dentro do território brasileiro, que, inclusive, tenta desconstruir a identidade indígena, indicando que políticas assimilacionistas deveriam ser implantadas e reforçadas, como modo de garantir aos povos nativos a “civilização”, com alguns argumentos de que aquelas populações indígenas que têm acesso a bens tecnológicos, tais como automóveis, celular e internet, já não seriam mais “índios”, pois estariam aculturados – usa-se, inclusive, o termo branquização, no sentido de que esse seria o rumo da “evolução” cultural das sociedades indígenas, tidas, ainda, como culturalmente atrasadas.

Esse processo de castração da pluralidade cultural no Brasil foi relativamente bem-sucedida. Ainda que não tenha criado uma nacionalidade brasileira muito clara – mais do que isso, não há, no Brasil, um nacionalismo –, sob o argumento da miscigenação, o Brasil se manteve unificado. Ou seja, o colonizador português, diferente do espanhol, sob uma política de extinção dos indígenas e supressão de insurgências dos africanos, conseguiu manter uma

unidade política e apagar manifestações revoltosas internas, de modo que não se criaram guetos “subnacionais” ou culturais na população, tampouco houve dissociações político-sociais de separatismo baseado em nacionalidades – os movimentos separatistas brasileiros não tiveram cunho de divisão nacionalista, no sentido de negação da “macroetnia” brasileira, seja Canudos, Inconfidência Mineira ou Revolução Farroupilha, para citar alguns dos mais famosos.

Especialmente a segunda metade do Século XIX, foi momento de razoável avanço econômico brasileiro, sendo necessário, aos olhos do Império, a estabilização do Brasil como país “civilizado”, desenvolvido, capaz de superar atrasos e contradições. Para tanto, importava incorporar os problemas indígenas e eliminar a questão da escravidão, o que passava por aquela já citada unidade nacional, ainda que de forma imaginada, sendo que o futuro seria a europeização da população, pelo branqueamento – tanto que os grandes processos de imigração remetem ao referido período. Novamente Couto de Magalhães, sustentou que o “destino” brasileiro seria semelhante ao povo europeu, porém, com características herdadas dos contingentes nativos, apenas como “imunidades”:

Os estudos a este respeito tem descido já a grandes minuciosidades, e sabe-se hoje, que o melhor mestiço é aquelle [sic] que resultar do tronco branco, no qual se haja infiltrado um quinto de sangue indígena. Não devemos conservar pois apprehensões [sic] e receios a respeito dos futuros habitantes do Brasil. Cumpre apenas não turbar, partindo de prejuízos de raças, o processo lento, porém sábio, da natureza. Nosso grande reservatório de população é a Europa; não continuamos a importar africanos; os indígenas, por uma lei de selecção [sic] natural, hão de cedo ou tarde desaparecer [sic]; mas, se formos previdentes e humanos, elles [sic] não desaparecerão [sic] antes de haver confundido parte de seu sangue com o nosso, communicando-nos [sic] as imunidades [sic] para resistir a acção [sic] deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil (COUTO DE MAGALHÃES, 1876, p. 101).

A questão indígena, no final do século XIX, portanto, deixa de ser vinculada à mão-de-obra, como tinha sido por muito tempo, passando a ser uma discussão sobre terras. Com base nessa situação, havia necessidade de “despossuir” os indígenas das terras que, primeiramente, haviam sido depositados pela Coroa portuguesa e pelo governo do Império. A política indigenista, que buscava civilizar os indígenas, ganha novos ares, com as terras das aldeias sendo os novos objetivos, depois que o corpo do indígena já não interessa – ou interessa menos.

Desde a época do Marquês de Pombal, havia uma política de permitir a instalação de não-indígenas junto às aldeias, como parte da estratégia de “assimilação”, física e social, dos nativos ao resto da população, naquele ideal de formação da população “nacional” brasileira. Quando a discussão indígena passa a ser um problema vinculado à terra, com as Câmaras Municipais pressionando para que a concentração dos povos nativos seja cada vez mais “apertada”, o processo de expropriação das terras vinculadas aos povos originários acaba sendo

justificado em razão de que tais contingentes já não eram “selvagens”, mas os verdadeiros brasileiros, frutos daquela dita miscigenação.

Começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas “hordas selvagens”, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população (CUNHA, 2012, p. 82).

Está em curso a parte final do processo de apagamento dos indígenas brasileiros, primeiro biológica, depois cultural e, por último, territorial. O Império, após ter facilitado, por anos, que não-indígenas se estabelecessem junto às aldeias, usa desse artifício para desconstituir essas aldeias, visto que se encontram estranhos instalados nelas, bem como, sob a justificativa de uma assimilação dos nativos à população brasileira. Assim, são incorporados aos chamados Próprios Nacionais as terras de aldeias que tenham indígenas “confundidos com a massa nacional”, passando, a partir de 1875, pelo Decreto nº. 2672, a permitir que as Câmaras Municipais alienassem as terras das aldeias extintas, além de fundarem vilas e povoações, política que foi reforçada com a Lei nº. 3348, de 1887 (CUNHA, 2012, p. 81). Assim, já no ocaso do Império, o ideário popular sobre a existência de indígenas no território brasileiro é ocupado pelo discurso oficial da assimilação, da formação de uma massa indiferenciada de brasileiros e do “espírito nacional”, com justificativas raciais, culturais e econômicas para sustenta tal discurso.

Se a América hispânica acabou se dividindo em diferentes Estados, onde em cada porto se tentou inventar uma nação, no Brasil, mesmo com as imensas diferenças regionais, o colonizador português manteve a unidade. O resultado dessa unidade, segundo Darcy Ribeiro, justifica a razão de, ao contrário do aconteceu em outros países, que apresentam contingentes opostos à sua indicação com aquela macroetnia nacional citada, no Brasil, a despeito da multiplicidade de origens raciais e étnicas da população, não se encontram tais manifestas (RIBEIRO, 1995, p. 450) – não na superfície da discussão nacional, ao menos. Para o professor, o que divide os brasileiros é a estratificação em classes, porém, essa estruturação da sociedade tem sua justificação, exatamente, naquele processo de unificação pelo sufocamento, que diferenciou e delimitou em castas as diferentes manifestações culturais e nacionais.

A população brasileira, como bem diz Darcy Ribeiro, fala a mesma língua, sem dialeto, não possui um contingente que reivindique autonomia ou separatismo, é mestiço por origem, porém, nunca foi livre. Segundo o professor, “não há, nunca houve, aqui um povo livre, regendo seu destino na busca de sua própria prosperidade (RIBEIRO, 1995, p. 452). Nunca foi livre – ainda não o é – pois a castração das diferenças, da diversidade, se deu em nível político, ainda que a mestiçagem gere o brasileiro, o que lhe “impede” de um apego ao passado histórico-cultural de uma nacionalidade, essa mesma mestiçagem não se observa nos espaços de tomada de decisão, gerando duas deformações claras, que se retroalimentam e dificultam sua superação.

A primeira, é que ainda que se possa falar que o brasileiro contemporâneo é fruto da miscigenação, há contingentes populacionais que se identificam como nações originárias, como visto nos dados do Censo acima, e que têm manifestações culturais que são reprimidas. Mais do que isso, além de reprimidas, a todo momento essas manifestações plurais sofrem tentativas de assimilação, como forma de refrear a multiplicidade, já que isso é uma afronta àquela unidade mantida pelo colonizador.

Já a segunda deformação tem relação com os donos do poder no Brasil. Ou seja, ainda que se pregue a miscigenação da população, aqueles que detém o poder são parte de uma casta, de um estrato social definido. Isso tem relação intrínseca com a colonização. Se o que se denomina povo brasileiro foi fruto da hibridização entre europeus, indígenas e africanos, o poder sempre esteve nas mãos do “branco” – branco este que pode ter como referência não somente a cor da pele, exatamente, mas, especialmente, a condição social de branco, a possibilidade de exercer o poder, seja por determinação do Rei, do Imperador, do Presidente.

A população brasileira, em geral, é, sim, mestiçada, e isso é inegável, ainda que hajam diversas expressões culturais distintas. Porém, se culturalmente o Brasil manifesta um hibridismo, que passa pelo apagamento do indígena (e do africano), os espaços de tomada de decisão seguem caminho contrário, estando depositados sobre as mesmas categorias, desde a colonização. O Brasil está nas mesmas “mãos” do colonizador, agora pintado com cores atuais, porém, ainda colonizador; os donos do poder brasileiro seguem os mesmos, e essa realidade não tem sido alcançada pela miscigenação.

4.2 Quem são os donos do poder brasileiro?

O Brasil é um projeto colonizador, tal afirmação é inegável. Seja do ponto de vista político, econômico ou social, a realidade brasileira se apresenta colonizada, o que não se alterou com a independência, que fundou o Império, ou com a proclamação da República. É

seguro afirmar que a Constituição de 1988 se reveste como momento de quebra dessa realidade colonizadora, traçando um horizonte democrático como objetivo do Estado.

Porém, há que se ter em conta o descolamento da realidade imaginada pelo constituinte e a realidade vivida pela população brasileira. Isso porque, no Brasil é comum que o mundo dos estatutos legais seja absolutamente distante da construção objetiva da existência dos cidadãos.

Essa característica, em verdade, não se aplica somente ao texto de 1988, as Constituições brasileiras, se pode afirmar, não incomumente foram obras genéricas e desligadas ao ambiente em que se aplicaram. Nas palavras de Manoel Bomfim (2008, p. 174), as “Constituições aplicam-se às sociedades como tabuletas nos armazéns: trocar-se-iam, e ninguém daria pela coisa; fazem-se sobre livros, fechados os políticos ao mundo ambiente”.

Esse tipo de distanciamento entre Estado e sociedade, comum na América Latina, tem relação com a forma de colonização de exploração aplicada pelos ibéricos e, depois, mantida pelas elites formadas, mesmo com os processos de independência. A colonização construiu uma elite local que, obviamente, não se enxerga como latino-americana, exaltando algum tipo de descendência eurocêntrica – sem enxergar, contudo, que são fruto de uma colonização do imaginário, perpetrada pelos europeus.

Essa elite continua com práticas (neo)coloniais, submetendo estratos sociais à exploração, sob um discurso não mais racial e biológico, como outrora, mas de cunho social e histórico, disfarçado de merecimento – meritocracia –, porém, que replica o racismo do Império e Colônia.

O que se nota é que a política – e, principalmente, a forma de se fazer política – nos Estados da América do Sul (e América Latina, como um todo) continuou empregando práticas coloniais e colonizadas, fruto, justamente, dos séculos sob jugo dos europeus e, mais recentemente, dos Estados Unidos.

Negação das diferenças, unificação forçada, sob justificativa de um mito fundador nacional, equalização entre Estado e uma nação única, desprezo aos povos originários, não reconhecimento do racismo estrutural na sociedade, são apenas algumas das práticas que o parasitismo colonial se fez herdar no Brasil e na América Latina.

O regime parasitário sob o qual nasceram e viveram as colônias da América do Sul influiu naturalmente sobre o seu viver posterior, quando já emancipadas. Há no caráter das novas nacionalidades uma série de qualidades – vícios – que são o resultado imediato desse mesmo regime impostos pelas nações ibéricas (BOMFIM, 2008, p. 120).

Entender esse parasitismo colonial presente no Brasil insurgente, do século XIV, porém, demanda, antes, compreender a formação do colonizador, que veio ao “Novo Mundo” aplicar um modelo de exploração e, depois, tentou implementar – impor – uma sociabilidade à europeia, porém, se utilizando do contingente populacional não-europeu aqui presente, o que demandou deculturar essa população e, na sequência, europeizá-lo (ou tentar).

O que se pretende demonstrar, porém, é que, a despeito do largo contingente não-europeu, as práticas de gestão da vida – cultura, costumes, economia, política, sociedade, direito – sempre foram eurocêntricas, mesmo quando os exercentes do poder já eram “brasileiros” – resultado da colonização eficaz imposta, muito além da simples dominação político-econômica, ainda que se possa, falaciosamente, imaginar se ter encerrado com os processos de independência, ocorridos nos primeiros 30 anos do Século XIX, exceto Cuba e Porto Rico, que foram colônias espanholas até 1898, passando, porém, ao domínio estadunidense, com Cuba sendo politicamente independente, enquanto Porto Rico segue como território não incorporado aos Estados Unidos.

Como dito no item anterior, há uma razão para que Portugal e Espanha tenham se lançado ao mar de forma vanguardista em relação aos demais países europeus. Essa dianteira, principalmente a portuguesa, tem relação com a noção de unidade do poder nas mãos de um soberano – ou de dois soberanos, no caso dos Reis Católicos que comandavam o que ficou conhecido como Reino da Espanha.

Como foi visto no primeiro capítulo do presente trabalho, a Europa passou por algo como dez séculos em que o poder político estava dilacerado, sem uma centralização bem delimitada. Essa distribuição do poder, sem que se pudesse constituir a existência de uma autoridade cêntrica, foi a principal característica da sociedade medieval, traço do feudalismo como constituição política da época.

Porém, se a personalidade dos reinos era de um poder descentralizado, em que os Senhores Feudais tinham controle local, que se retroalimentava com o poder dos monarcas, o último, porém, muito mais figurativo do que soberano e dominante, o reino de Portugal, em seu nascedouro, tinha a figura do rei com dois atributos combinados, era senhor da guerra e senhor de grandes espaços de terra. A sociedade portuguesa nascente tinha como traços a guerra, uma ascendência do rei sobre uma rede de agentes por todo o país, que permitia seu controle, direção e domesticação da nobreza, sem sua aniquilação (FAORO, 2001, p. 19).

Ou seja, Espanha e, principalmente, Portugal se lançaram ao mar, de forma melhor estabelecida e bem pensada em razão desse centralismo do poder. Enquanto a Europa ainda era dominada por um sistema feudal, que vinculava os homens à terra, Portugal não conheceu o

feudalismo. O Estado português foi patrimonial durante a Idade Média, em que a figura do rei se punha elevada sobre seus súditos, sendo senhora da riqueza territorial e dono do comércio – comércio, aliás, que se estabeleceu como principal característica desses reinos.

O comércio definiu o destino do reino, meio natural do financiamento da obra da reconquista e da independência. De tal maneira, o tráfico se converteu no modo próprio de expandir suas atividades que Portugal, embriagado de imprevidência, abandonou a cultura do trigo, para adquiri-lo em mercados estrangeiros, a melhor preço do que o produzido em seus vales (FAORO, 2001, p. 37).

Enquanto nos países em que o feudalismo era a regra, a expansão da economia capitalista industrial foi uma marca, em razão, obviamente, da relação da burguesia que surgiu com a terra, nos países ibéricos a burguesia criou-se de forma desvinculada da terra, dependentizada pelo poder central do rei, deixando claro, deste então, uma sanha colonialista – que veio a ser o principal traço das políticas expansionistas futuras.

Se a ciência política e a teoria do estado determinam a Paz de Westfália, em 1648, como momento em que a instituição política Estado assume a proeminência na Europa, quando se pode falar em uma sociedade de estados soberanos, o Estado português atingiu a perfeição – apresentava as características de Estado: povo, território e governo soberano – ainda durante o medievo. Isso foi decisivo para permitir a dianteira dos ibéricos nas Grandes Navegações, mas, também, foi um caráter que importou, depois, na derrocada do modelo de colonização imposto por esses países na América.

Entender as razões de ser do Brasil – e o porquê da relação colonizador x colônia –, passa por entender de onde partiu o próprio colonizador. Enquanto o capitalismo industrial se constituiu e evoluiu a partir do feudalismo – e de como a dispersão de forças obrigou a burguesia a estabelecer bases muito vinculadas com a propriedade privada –, o reino português se vinculava com o mercantilismo, em razão da centralização do Estado, já perfectibilizado na Península Ibérica.

O mercantilismo empírico português, herdado pelo Estado brasileiro, fixou-se num ponto fundamental, inseparável de seu conteúdo doutrinário, disperso em correntes, facções e escolas. Este ponto, claramente emergente da tradição medieval, apurado em especial pela monarquia lusitana, acentua o papel diretor, interventor e participante do Estado na atividade econômica. O Estado organiza o comércio, incrementa a indústria, assegura a apropriação da terra, estabiliza preços, determina salários, tudo para o enriquecimento da nação e o proveito do grupo que a dirige. O mercantilismo opera, sob tal constelação, como agente unificador e centralizador, versado contra o disperso e universal mundo da Idade Média. O Estado, desta forma elevado a uma posição prevalente, ganha poder, internamente, contra as instituições e classes particularistas, e, externamente, se estrutura como nação em confronto com outras nações (FAORO, 2001, p. 80).

Essa centralização e unificação do mercantilismo português será decisiva na forma de conduzir a colonização na América e no único país americano que Portugal formará, o Brasil, diferente, inclusive, da América espanhola, que se dissolveu em vários estados distintos. Assim, o capitalismo aplicado no “novo mundo português” é orientado politicamente pelo Estado centralizador, de maneira que tudo era conduzido pelo soberano, pelo rei, a agricultura, o surgimento de uma indústria, as formas de produção aconteceram sob a direção, estímulo e guião da figura do soberano, que age, sempre, em nome da nação – como visto anteriormente, esse tipo de política nacionalista é replicada quando o Brasil se torna império independente e tem reflexo direto na forma como os indígenas são tutelados pelo governo central. Como diz Raymundo Faoro, “o descobridor, antes de ver a terra, antes de estudar as gentes, antes de sentir a presença da religião, queria saber de ouro e prata” (2001, p. 116), tal era a esperança de que os “descobrimientos” se mostrassem como novos caminhos possíveis para o mercantilismo.

Assim a Península Ibérica se constituiu na América, como imposição, transposição e replicação de um modelo de vida, que nada respeitou a cultura dos locais, que, como visto, primeiro tiveram sua humanidade posta em dúvida e, depois, atirados ao processo de homogeneização cultural e desconstituição de qualquer diferença. Esse discurso, sempre carregado de valores morais, construiu a imagem do indígena como parte de uma civilização atrasada, não-civilizada, selvagem, corrupta e atroz (PIRES, 2015, p. 116).

O povo originário americano devia ser subjogado, integrando a rede mercantil, com Portugal como intermediário, sob risco de se perder o pau-brasil e a esperança dos metais preciosos (FAORO, 2001, p. 127). Portanto, criar essa figura de selvageria e indocilidade do indígena era necessária, como forma de justificar a colonização e, se preciso fosse, o próprio extermínio desses contingentes humanos.

Essa brutalidade inculpada, falaciosamente, pelos europeus na figura dos ameríndios fica clara em alguns relatos do início da colonização, como na obra do missionário francês Jean de Léry, publicada em 1578, referente ao tempo que esteve na França Antártica¹⁷⁷, entre 1557 e 1558. Em várias passagens de sua obra *História de uma Viagem feita na Terra do Brasil*, de Léry tenta reforçar o caráter primitivo dos povos originários americanos, descrevendo-os como

¹⁷⁷ França Antártica foi uma tentativa, do diplomata francês Nicolas Durand de Villegagnon, de constituir uma colônia francesa na América, estabelecida na Baía de Guanabara, no hoje Rio de Janeiro, entre 1555 e 1570, em uma união entre franceses e os tamoios, indígenas tupis presentes na costa brasileira entre a região dos Lagos, no Rio de Janeiro, e o litoral norte de São Paulo.

se em uma guerra de todos contra todos que muito lembra o estado de natureza de Thomas Hobbes, n’O Leviatã, publicado quase cem anos depois, em 1651.

Segundo Jean de Léry, “os nossos tupinambás tupiniquins seguem o costume de todos os selvagens que habitam essa quarta parte do mundo [...] sustentam guerra sem tréguas contra várias nações desse país” (DE LÉRY, 1991, p. 145). Ainda, segundo o missionário francês, “os selvagens se guerreiam não para conquistar países e terras uns aos outros [...] confessam eles próprios serem impelidos por outro motivo: o de vingar pais e amigos presos e comidos, no passado” (DE LÉRY, 1991, p. 145).

É imperioso notar a construção da figura dos indígenas como movidos somente por um interesse, que seria o da vingança, constituindo, assim, o estado de guerra de todos contra todos, de tréguas ou armistícios. Outro traço de selvageria destacado pela literatura colonialista foi o da antropofagia de alguns povos locais. Essa antropofagia, porém, não era um hábito alimentar dos ameríndios, mas uma cultura de guerra, tida como honraria, visto que serviria para absorver características dos guerreiros encarcerados em batalhas.

Para os pensadores colonialistas, porém, essa prática demonstrava a necessidade de civilizar tais povos, sob o jugo eurocêntrico, claro – a ponto de, 300 anos depois do início da colonização, Francisco Adolfo de Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro, propor, em seu Memorial Orgânico, que não havia outro recurso, senão o de declarar guerra aos indígenas que não se submetesse à civilização e ocupar à força suas terras, as quais estavam roubando (MONTEIRO, 2001, p. 157), isso já às portas da República, o que demonstra que a desumanização e barbarização dos indígenas seguiu, e ainda segue, a história brasileira.

Sobre os “rituais” de antropofagia, de Léry assim os descreveu:

Quando a carne do prisioneiro está bem cozida, todos os que assistem ao fúnebre sacrifício se reúnem em torno dos moquéns, contemplando-os com ferozes esgares; e por maior que seja o número de convidados nenhum sai dali sem o seu pedaço [...] Move-os a vingança para satisfazer o seu sentimento de ódio, devoram tudo do prisioneiro, desde os dedos dos pés até o nariz e cabeça, com exceção porém dos miolos, em que não tocam (DE LÉRY, 1991, p. 158).

Se nota que os termos “ferocidade” e “vingança” são usados como qualificações negativas dos nativos, revelando o principal traço do colonizador, claramente o de reduzir culturalmente o colonizado, justificando a obrigatoriedade social, jurídica e religiosa de imposição da “civilização” a esses povos.

Todo contato mediado pela figura da “raça”, onde uma é considerada superior e outra inferior, só há dois caminhos, o extermínio ou a degradação. Na América, o colonizador

degradou para exterminar e, com isso, impor sua moral, sua cultura, sua religiosidade e, principalmente, adequar o colonizado ao seu ideal econômico. Assim, o europeu impõe aos americanos seu estilo comercial, suas trocas, implementa seu sistema próprio de exploração, sob a justificativa de trazer civilidade e desenvolvimento ao “Novo Mundo”.

No modelo de exploração português, centralizado e unificado na figura do Rei, esse monopólio se exerce através da instituição da concessão real, ou seja, “o rei permaneceria comerciante, sem envolvimento imediato no negócio, mas vigilante, com o aparelhamento estatal a serviço de seus interesses” (FAORO, 2001, p. 124). O Brasil é um grande projeto de exploração português, mantido mesmo com a independência.

Esse projeto mercantil além-mar do estado português, realizado sob concessão do rei, começou com a instituição de feitorias para tráfico de pequenos artigos de menor valor, que utilizou-se da exploração do indígena, como visto no item anterior – indígena que, como também observado, não foi passivamente suscetível à escravidão. Não suficiente a política de feitorização, instaurou-se uma colonização baseada no povoamento em larga escala e utilização agrícola do território brasileiro, que teve como base o uso dos úteros das mulheres indígenas como matrizes dos híbridos protobrasileiros.

Diferente da feitorização, a colonização conseguiu frutos melhores à metrópole, implementando eficazmente a empresa comercial portuguesa tropical, permitindo a exploração dos recursos naturais locais em proveito do comércio lusitano.

A colonização não se afasta de um meio para consolidar as bases comerciais. Não visava a uma transmigração, segundo o modelo futuro da América setentrional e saxônica, mas a reforçar um baluarte contra as investidas ao monopólio das conquistas, só admitidas ao comércio com a metrópole, investidas que aliciavam o indígena e lhe alienavam a obediência aos senhores (FAORO, 2001, p. 131).

A colonização impõe outra característica muito própria da realidade portuguesa ao território dominado, que é a criação da realidade pela lei, pelo regulamento, antes mesmo da povoação. As ordens régias criaram a sociedade e estabeleceram a economia de forma abstrata, moldando os padrões locais conforme as regras da metrópole. Além disso, no plano cultural, os colonizadores se preocuparam em destruir – esterilizar – qualquer expressão cultural, artística e religiosa que afrontasse a moral europeia da época.

Enquanto obra política e comercial, a colonização se assentou na distribuição de terras pelo modelo legislado da sesmaria, como braço do estado português. Esse regime foi implantado a partir da técnica econômica da utilização e desenvolvimento de riqueza pelo uso do capital e do esforço do particular, assentado na grande lavoura escravocrata: a sesmaria. Bem

como na política social de aproveitar o gentio nativo como instrumento de trabalho, mas além disso, e a mulher especialmente, como elemento de formação da “família”, ou seja, um projeto de tentativa de construir uma nação a partir do Estado, não o contrário (FREYRE, 2003, p. 39).

Como visto no item anterior, a técnica principal usada para colonização humana foi a catequização, por parte da Igreja, que serviu para domesticar os gentios nativos, através das reduções dos jesuítas, que apresavam os indígenas – esse apresamento, depois da expulsão dos religiosos, por Pombal, deu azo à política de aldeamento e, posterior, despojo das terras, pela declaração de civilização pela miscigenação.

A imposição moral aos indígenas, promovida pelos jesuítas e patrocinada pela Coroa, para além da “morte” identitária que promove nos nativos, é responsável pelo genocídio biológico falado anteriormente. Isso porque, uma das aculturações obrigatórias foi o uso de vestuário, que afetava a noção de higiene dos ameríndios, acostumados à nudez e ao banho frequente, o que era dificultado pelas roupas europeias que lhes obrigavam a usar. Assim, várias moléstias respiratórias desenvolvidas pelos indígenas passaram pela imposição do vestuário europeu ao gentio acostumado à completa nudez.

A colonização “política”, mencionada antes, foi outro ponto que diferenciou a expansão portuguesa da expansão britânica, também acontecida no Século XVI, porém, com algum atraso em relação aos reinos da Península Ibérica. Além da retaguarda econômica distinta – como visto, enquanto na Inglaterra ascendia o capitalismo industrial, Portugal praticava o mercantilismo –, a base política também era diferente, já que, por conta do feudalismo vivido no medievo, a colonização britânica foi muito mais cultural e de reprodução de modelo de vida e produção e não de imposição política do Estado centralizado. “O inglês fundou na América uma pátria, o português um prolongamento do Estado” (FAORO, 2001, p. 147).

Os donos do poder no Brasil contemporâneo representam os donos do poder da época da colonização em razão do modelo de sociedade imposta pelo português. Se o Estado português era regido de maneira centralizada e centralizadora, a forma encontrada de manter esse poder central foi a de dividi-lo – essa divisão do poder, porém, foi mera ficção, pois, na realidade, o poder sempre esteve nas mãos da Coroa.

A “divisão” do poder foi, em verdade, uma divisão de terras, atrelando ao latifúndio a autoridade e domínio local, todavia, sem criar um conjunto de microcosmos regionais, já que, ao contrário do feudalismo europeu (não vivido por Portugal), o poder central não se justificava a partir dos poderes locais, mas era o poder central, da Coroa, que constituía e garantia os poderes locais, pelo sistema legal das sesmarias.

As sesmarias foram o modelo encontrado pela Coroa portuguesa para manter intactos seus interesses de exploração comercial nas Américas. Isso porque, esse regime de donataria de terras, que gerou as capitanias e, posteriormente, as províncias, matinha largos espaços de terra nas mãos de colonos trazidos pelo Governo Geral português, sempre com a presença dos jesuítas, responsáveis por implantar a moral cristã nessas terras selvagens.

Esse o “feudalismo brasileiro”, implantado por Portugal, que politicamente se perpetuou em solo tupiniquim, inclusive com efeitos sentidos até a contemporaneidade. O senhor de latifúndios – que também, obviamente, era senhor de escravos – passou a incorporar uma categoria social, a aristocracia ou a nobreza, de ordem rural. Com isso, a figura do fazendeiro se transmuta em nobre, e de nobre se faz culto e instruído. No futuro, essa instrução o impeliu a exigir mais poder político, que a centralização colonial ou imperial não permitiam, o que somente a Independência lhe daria, em plano nacional, após cerca de quatro séculos reduzidos às municipalidades. “Da riqueza à aristocracia e da aristocracia ao poder político” (FAORO, 2001, p. 155).

O latifúndio, base da colonização agrária implementada no Brasil, cumpriu um papel de desenraizamento do autóctone em relação à sua característica cultural nômade. Pois, feitos escravos e relegados ao trabalho nas sesmarias, o indígena, acostumado à liberdade a uma agricultura apenas de subsistência, apenas incipiente, se vê obrigado ao empenho diário em atividades alheias ao seu histórico costume, seja nas reduções jesuíticas ou na grande propriedade agrícola, levando-o à exaustão e às tentativas de fuga, que, não raro, terminam em mortes.

Se índios de tão boa aparência de saúde fracassaram, uma vez incorporados ao sistema econômico do colonizador é que foi para eles demasiado brusca a passagem do nomadismo à sedentariedade –, da atividade esporádica à contínua; é que neles se alterou desastrosamente o metabolismo ao novo ritmo de vida econômica e de esforço físico (FREYRE, 2003, p. 123).

Enquanto a chamada empresa agrícola local tinha cunho mercantil-capitalista, as relações entre os detentores de terra e os governadores, e entre esses e o rei foi absolutamente patrimonialista, colonizada – ainda que se possa identificar algum efeito descentralizador dessa política, até mesmo pelo espaço geográfico, que com a atuação dos mamelucos, ia se alargando para além dos limites de Tordesilhas, porém, a administração da Coroa jamais permitiu autonomia política total.

Essa “colonização” do poder se reflete até hoje, como será visto, mesmo com a República e a Federação, visto que a instituição União segue com proeminência, não mais a

partir de Lisboa, mas de Brasília, antes do Rio de Janeiro. O colonizador português foi o primeiro colonizador a entender a necessidade de deslocar a base de sua colonização da simples exploração das riquezas locais, para a própria criação da riqueza na colônia – riqueza, essa, produzida pelo trabalho escravo, tanto do indígena, quanto do africano (FREYRE, 2003, p. 39).

As várias nações indígenas foram reduzidas ao termo “índio” e, depois, de forma pejorativa, apontadas como “bugre”, termo que remete ao pecado, à heresia, vistos os indígenas como pagãos, não-cristãos que precisavam ser “salvos” pela Companhia de Jesus e integrados ao “rebanho” da Igreja Católica. Claro é, porém, que o critério econômico suplantava o critério religioso da missão dos sacerdotes, de modo que, muito além da salvação, a catequização dos povos originários americanos serviu para sua dominação e implantação da empresa agrícola portuguesa.

A colonização das Américas, principalmente em seu traço religioso e cultural, foi responsável por um genocídio dos povos originários, como demonstrado no item anterior. Todavia, além de literalmente ceifar as vidas físicas desses povos, a colonização castrou toda a identidade indígena, através de um genocídio étnico – um etnocídio.

Esse etnocídio assume traços mais bárbaros ao analisar as táticas utilizadas pela Coroa e pela Igreja em seu empenho colonizador. O jesuíta focou sua atenção no menino indígena, chamado de *culumim* ou *curumim*, retirando-o de suas tribos ainda antes que sua cultura pudesse ser passada pelos adultos. Nas palavras de Gilberto Freyre (2003, p. 109), “o processo civilizador dos jesuítas constituiu principalmente nesta inversão: no filho educar o pai; no menino servir de exemplo ao homem; na criança trazer ao caminho do Senhor e dos europeus a gente grande”.

O colonizador se aproveitou do cômico indígena para cooptar suas crianças, fazendo do “*culumim*” um aliado desavisado na retirada da cultura nativa dos povos originários da América. Enquanto os adultos mostraram alguma resignação, que forçou o uso de violência em dados momentos, a criança era moldável aos anseios da metrópole e dos religiosos. A incorporação do *culumim* permitia a preservação da “raça” indígena, porém, já desconstituída do seu caráter cultural, porém, esse etnocídio fica ainda mais abjeto quando se compreende que, em verdade, a “civilização” focada na criança acabou por tornar esse *culumim* inimigo dos próprios pais, dos seus pajés, da sua sociedade, tudo em nome da garantia do domínio da terra e do deslocamento de todo o poder para as mãos do colonizador europeu.

O que se tem, portanto, é o estabelecimento de um domínio total sobre a população que se instala na colônia, domínio esse que passou pela “domesticação” do indígena, como visto antes, seja pela subordinação à força, na figura da escravidão, bem como pela amalgamação da

miscigenação. O braço do Rei se sente no esquema construído, sob a política das concessões, que se solidifica com o surgimento dos “funcionários públicos”, verdadeiros “mãos-do-Rei”, que agem em nome da Coroa e sob ordem desse poder central, mas têm atuação estritamente local.

O sistema colonial hierárquico coloca, em ordem decrescente, “o rei, o governador-geral (vice-rei), os capitães (capitanias) e as autoridades municipais” (FAORO, 2001, p. 206). Além desses, completam a administração da colônia, em nome da metrópole, “o juiz, o cobrador de tributos e rendas, o militar e o padre” (FAORO, 2001, p. 220).

Considerada de modo geral, a formação brasileira tem sido, na verdade, como já salientamos às primeiras páginas deste ensaio, um processo de equilíbrio de antagonismos. Antagonismos de economia e de cultura. A cultura europeia e a indígena. A europeia e a africana. A africana e a indígena. A economia agrária e a pastoril. A agrária e a mineira. O católico e o herege. O jesuíta e o fazendeiro. O bandeira e o senhor de engenho. O paulista e o emboaba. O pernambucano e o mascate. O grande proprietário e o pária. O bacharel e o analfabeto. Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral o mais profundo: o senhor e o escravo (FREYRE, 2003, p. 58).

É sob essa égide que o Brasil, enquanto obra colonial de exploração é construído, e será com base nesse quadro que a população indígena local será tutelada, catequizada, escravizada, miscigenada e, se possível, extinta, desde a colônia até a república. Os padres jesuítas, irredutíveis sobre a liberdade do nativo, pregavam que os meios mais eficazes para assegurar a liberdade dos indígenas seriam sua civilização, instrução e seu estabelecimento em algumas vilas, o que foi feito, não, porém, sem que as terras dos povos originários fossem confiscadas no processo.

“A cristianização não era o objetivo principal da colônia, aperfeiçoada com a invasão, mas o enriquecimento individual dos comandantes e corregedores, a acumulação sem limites de capital e alheia às leis da própria Colônia”¹⁷⁸ (NADAL, 2017, p. 98). Esse processo de despojo, iniciado com as reduções jesuíticas, depois os aldeamentos, na época da colônia, foi mantido com o Império, onde se tentava construir a figura do brasileiro, com apego ao mito fundador do amálgama de diferentes povos. Para tanto, era necessária uma deferência ao passado dos nativos, porém, proclamar sua desapareição, suplantado pelo surgimento do brasileiro, produto da fusão de diferentes povos – fusão, mentirosamente, propagada como pacífica, desde a colônia.

¹⁷⁸ Traduziu-se, no original: No era la cristianización el objetivo principal de la colonia perfeccionada tras la invasión, sino el enriquecimiento individual de comandadores y corregedores, la acumulación de capital sin límite y ajena a las propias leyes de la Colonia.

A política do colonizador, depois de dominar o corpo, a alma e parte da cultura do nativo, precisa, agora, dominar sua história, para tanto, era necessário impor a língua portuguesa à colônia – isso porque, a história dos povos ameríndios é uma história falada, viva, construída sob o prisma da narração, das lendas e mitos.

Quando do contato entre colonizadores e nativos, a primeira comunicação realmente estabelecida foi com os padres jesuítas aprendendo a compreender o idioma tupi da costa. Por mais de três séculos, o idioma tupi foi a língua de uso corrente do contingente populacional brasileiro, especialmente dos protobrasileiros formados pela miscigenação.

Do contato entre o português e o tupi, especialmente nas reduções jesuítas, surge uma língua própria brasílica, o *nheengatu*, fruto da mestiçagem linguística, porém, muito mais um tupi com termos portugueses do que o contrário. Essa língua foi largamente usada, no Brasil, até meados do século XVIII.

A língua brasílica [nheengatu] seria uma língua veicular proveniente do tupi, tendo sofrido um processo de transformação linguística no contato com o português. Essa foi até o século XVIII a língua viva de comunicação usada pelos mestiços e colonos do litoral. Ela desapareceu, na sua forma viva, com a generalização do uso da língua portuguesa e com a extinção progressiva das populações indígenas do litoral (TIPHAGNE, 2012, p. 475).

Porém, mesmo essa língua geral construída como ponto de contato entre colonizadores e colonizados, foi um processo inicial de castração das diferenças. Isso porque, a despeito do tronco tupi ser a base do idioma de várias nações, haviam diferenças entre os idiomas de cada povo – além, obviamente, dos povos do interior, que não se identificavam como tupis.

Ademais, a imposição de um idioma geral serviu para suplantando algumas manifestações culturais muito próprias dos povos indígenas, notadamente suas danças, cantos e histórias, não poderiam ser transmitidas em outro idioma que não o seu. Quando exsurge um idioma geral e, principalmente, depois, com o estabelecimento da língua portuguesa como único idioma, se torna mais evidente o processo de desvanecimento do diferente, do outro. “Os grupos indígenas do Brasil foram induzidos a falar línguas novas, primeiro a língua geral, derivada do tupi, mais tarde o português” (CUNHA, 2012, p. 106).

Deu, entretanto, para sufocar muito da espontaneidade nativa – os cantos indígenas, de um tão agreste sabor, substituíram-nos os jesuítas por outros, compostos por eles, secos e mecânicos; cantos devotos, sem falar em amor, apenas em Nossa Senhora e nos santos. À naturalidade das diferentes línguas regionais superimpuseram uma só, a “geral”. Entre os caboclos ao alcance da sua catequese acabaram com as danças e os festivais mais impregnados dos instintos, dos interesses e da energia animal da raça conquistada, só conservando um ou outra dança, penas graciosas, de culumins (FREYRE, 2003, p. 89).

Aquele apagamento indígena, visto no item anterior, iniciado na colônia, sob controle central da Coroa, atinge seu ápice no Império, que mantém o modelo político centralizador, agora na figura do Imperador. O Brasil é um projeto de exploração baseado no despojo das terras nativas e seu direcionamento para as mãos daqueles nomeados pelo Rei, Imperador ou Presidente, sob diferentes estatutos jurídicos e em diferentes momentos históricos. A Lei de Terras (Lei 601 de 18/09/1850), já no Império, por exemplo, demonstra como esse projeto explorador projetou o Brasil, e o brasileiro, como realidade imaginada e legislada, antes de existir, pela Lei de Terras, o Império determinou o confisco de terras indígenas que tivesse incorporados não-nativos nas aldeias – política colonial de “amansamento e civilização” dos “selvagens”:

Após haver, durante um século, favorecido a presença de estranhos junto ou dentro das terras das aldeias, o governo lançará mão, com desfaçatez, dos critérios de existência de população não-indígena e de uma aparente assimilação para despojá-los (CARVALHO; CARVALHO, 2012, p. 85).

A colonização atinge seu parâmetro biológico, quando o governo central declara esse contingente humano não mais como indígena, mas como nacionais – nacionais de uma nação que não existir, quiçá jamais existiu. Essa política, como já mencionado, foi o que permitiu que o território da colônia portuguesa se expandisse para além dos limites de Tordesilhas.

Isso porque, no Nordeste açucareiro, surgiu uma nova formação de “brasileiros”, composta de mamelucos ou “brasilíndios”, frutos da mestiçagem de europeus com índios, e, depois, pela presença de escravos africanos. Essa mestiçagem aproveitava a preferência da mulher gentia pelo europeu, por motivo mais social que sexual, visto que, da parte das nativas, essa miscigenação se explica pelo interesse que seus filhos pertencentes à “raça superior”, pois o parentesco, para os povos da matriz tupi – o indígena original na história contada pelo colonizador português – pelo lado paterno (FREYRE, 2003, p. 80).

Porém, esses híbridos nasciam protobrasileiros por carência, pois não eram assimiláveis aos índios, tampouco aos europeus, aos africanos ou aos seus mestiços (RIBEIRO, 1995, p. 96). Porém, serviram, esses mamelucos, como muralha movediça, viva, alargando, no plano ocidental, as fronteiras coloniais do Brasil, bem como defendendo os estabelecimentos agrários de ataques estrangeiros.

A expansão do domínio português adentro aos limites do Tratado de Tordesilhas, constituindo o Brasil, é obra desses brasilíndios, assim chamados por Darcy Ribeiro, ou

mamelucos – filhos de pais brancos lusitanos, sobre mulheres índias, serviram para dilatar o domínio português, atuando como “heróis civilizadores, serviçais del-rei, impositores da dominação que os oprimia” (RIBEIRO, 1995, p. 108). Esses híbridos brasileiros carregam a tentativa de resistência cultural do nativo ameríndio, ainda que já não totalmente garantidas as manifestações de antes da conquista da América.

O imperialismo português – o religioso dos padres, o econômico dos colonos – se desde o primeiro contato com a cultura indígena feriu-a de morte, não foi para abatê-la de repente, com a mesma fúria dos ingleses na América do Norte. Deu-lhe tempo de perpetuar-se em várias sobrevivências úteis (FREYRE, 2003, p. 123).

Esses protobrasileiros – brasilíndios – servem ao Reino como pontos de partida da tentativa de criação da identidade de brasileiro, ou seja, a partir desse contingente é que o colonizador português e, depois, o governo imperial colonizado edifica o mito do brasileiro miscigenado e tenta esconder discursos preconceituosos, pois um povo híbrido jamais poderia ter qualquer preconceito. Em verdade, os mamelucos não podiam ser nada, senão brasileiros.

Os brasilíndios ou mamelucos paulistas foram vítimas de duas rejeições drásticas. A dos pais, com quem queriam identificar-se, mas que os viam como impuros filhos da terra, aproveitavam bem seu trabalho enquanto meninos e rapazes e, depois, os integravam a suas bandeiras, onde muitos deles fizeram carreira. A segunda rejeição era a do gentio materno. Na concepção dos índios, a mulher é um simples saco em que o macho deposita sua semente. Quem nasce é filho do pai, e não da mãe, assim visto pelos índios (RIBEIRO, 1995, p. 108).

A sociedade colonial, portanto, está assentada no “pseudo-feudalismo” brasileiro, onde o Rei, lá da metrópole, comanda um quadro administrativo que estrutura a colônia em classes, doando terras, e em consequência poder local, aos senhores que formam a aristocracia brasileira, perfazendo-se nobres, por conta disso e, depois, burgueses, com a ascensão da cidade sobre o campo. Essa burguesia local comandava, assessorada pelos mãos-do-rei e pelos religiosos, uma massa de indígenas apresados, em processo de extinção, escravos africanos comerciados como mercadorias e, por último, a insurgente categoria dos híbridos brasileiros.

Por onde se vê que o sistema jesuítico de catequese e civilização impondo uma nova moral, de família aos indígenas sem antes lançar uma permanente base econômica, fez trabalho artificial, incapaz de sobreviver ao ambiente de estufa das missões; e concorreu poderosamente para a degradação da raça que pretendeu salvar. Para o despovoamento do Brasil de sua gente autóctone (FREYRE, 2003, p. 120).

A burguesia brasileira, diferente da burguesia europeia, porém, não se emancipou do poder metropolitano, pois seu próprio poder local desse dependia, seguindo tutela de alto para

baixo, portanto, ainda colonizada. Segundo Raymundo Faoro, essa posição de subalternidade das classes, que caracteriza o período colonial, encontra prolongamento até os dias recentes, passando pela independência e pela república, saindo do campo e se mantendo no industrialismo, o qual, inclusive, é fomentado pelo próprio poder central (FAORO, 2001, p. 243).

Quem são os donos do poder brasileiro? A resposta ao questionamento que titula o presente item tem sua gênese, justamente, no reino português e na política colonialista imposta ao Brasileiro e aos contingentes humanos que aqui viviam ou que aqui foram “fabricados” como projeto expansionista mercantil.

Um soberano poderoso, em posição de centralidade, com representantes locais que derivam sua força daquele Senhor e justificam suas ações em uma legalidade oriunda de ordens régias exaradas na metrópole – essa é a figura do surgimento do poder no Brasil, que não foi superada pela Independência, tampouco pela República. Isso porque, a principal característica política que segue em voga é o parasitismo no/do poder.

O fim do período colonial não significou o rompimento com o sistema monárquico, muito menos com a centralização do poder. Isso porque, o processo de independência brasileiro, diferente do que em outras colônias, não se deu como revolução popular ou levante de alguma elite, mas foi, ao contrário, obra da própria metrópole, que converteu a ex-colônia em nação independente, sem outorgar-lhe, exatamente, essa independência.

A aliança entre propriedade agrária, liberalismo econômico, padres e demagogos letrados têm sua unidade em nada diferente, senão na fixação de um centro de poder, a figura de dom Pedro, depois Pedro I, príncipe-herdeiro do Reino de Portugal, antiga metrópole. Assim, em 1822 se declara a Independência, convergindo as vertentes democrática e liberal na doutrina em que o fundamento e o limite da autoridade estaria em um documento: a Constituição de 1824 – que tem como característica, para além dos três poderes de Montesquieu, a previsão *sui generis* de um Poder Moderador, pensado e idealizado por Benjamin Constant.

Esse esquema manterá a igualdade sem democracia, bem como o liberalismo fora da soberania popular, segundo Raymundo Faoro:

A soberania será a nacional, que pressupõe um complexo de grupos e tradições, de comunidades e de continuidade histórica, **e não a popular**, que cria e abate os reis. A liberdade perseguida se torna realidade não na partilha do poder entre os cidadãos autônomos, mas na segurança dos direitos individuais e políticos, garantidos pelas instituições. Liberdade de participação, sem o absolutismo monárquico e o absolutismo popular, nem o capricho de um só, nem o domínio de todos contra cada um (FAORO, 2001, p. 331, grifou-se).

A Carta de 1824 não extingue o modelo colonial, somente lhe dá ares de modernidade, mantendo-se o Estado, pesado e amplo, separado da nação, indefinida e sem traços comuns entre a população. A construção das novas repúblicas independentes na América, seguindo um modelo britânico-estadunidense, com vernizes da semântica revolucionária francesa, porém, vazia de conteúdo, foi tormentosa e sempre excludente com os negros e indígenas (NADAL, 2017, p. 139)¹⁷⁹. O Brasil, nesse universo de independências, se fez uma oligarquia comandada pelo Imperador, mantendo-se afastado da democracia, mas abraçado ao liberalismo, convertendo o poder econômico em poder político, como já era a colônia.

“A monarquia portuguesa, depois de 736 anos de existência, possuía 16 marqueses, 26 condes, 8 viscondes e 4 barões, enquanto a brasileira, nos primeiros oito anos de vida, não se contentava com menos de 28 marqueses, 8 condes, 16 viscondes e 21 barões” (FAORO, 2001, p. 340). Essas concessões instituíram uma aristocracia hereditária, ajustada ao Senado vitalício, depois também hereditário, dando a falsa ideia democrática, o que faz com que, no Brasil, as distâncias entre as classes consideradas ricas e pobres sejam, cultural e socialmente, longínquas a ponto de quase insuperáveis.

O parasitismo, traço genésico do reino português que colonizou o Brasil, se reforça na Independência, com o novo Estado pintado com tintas de liberalismo, porém, convivendo, na realidade, com nova centralização do poder, agora no Imperador. O liberal à brasileira, quando na oposição, postula pelas liberdades de 1789, porém, ao ascender às franquias do poder, saboreia e toma gosto pela vitaliciedade.

Mesmo o vácuo no poder, com a abdicação de Pedro I, em 1831, e o período de regência do infante Pedro II, não são suficientes para descentralizar o poder brasileiro, segue mantido o mecanismo colonial, atualizado para o império – “povo dominado pelos políticos e políticos tutelados pelo imperador, que os afeiçoa a um quadro institucionalizado” (FAORO, 2001, p. 410).

O regime das sesmarias, que havia servido para garantir o domínio português sobre o Brasil, agora inaugura o modelo imperial de dominação, o da grande propriedade. A terra mantém o status de senhorio de seu proprietário, sendo não mais adquirida por favores do Rei, mas pela herança, doação, compra e, principalmente, ocupação – aqui os olhos se voltam às aldeias indígenas, o que justifica a Lei de Terras de 1850, mencionada acima.

¹⁷⁹ Traduziu-se, no original: La construcción de las nuevas repúblicas independientes, siguiendo modelos, en su mayoría, británicos-estadounidenses con barnices de semántica revolucionaria francesa vacía de contenido [...] ha sido tormentosa y siempre excluyente con negros e indios.

A estratificação social gerada historicamente tem também como característica a racionalidade resultante de sua montagem como negócio que a uns privilegia e enobrece, fazendo-os donos da vida, e aos demais subjuga e degrada, como objeto de enriquecimento alheio. Esse caráter intencional do empreendimento faz do Brasil, ainda hoje, menos uma sociedade do que uma feitoria, porque não estrutura a população para o preenchimento de suas condições de sobrevivência e de progresso, mas para enriquecer uma camada senhorial voltada para atender às solicitações exógenas (RIBEIRO, 1995, p. 212).

O Estado centralizador se erige poderoso, mais forte, inclusive, do que o Estado reinol português da Colônia, pois mais próximo o centro de tomada de decisões dos destinos dessas decisões. Todas as atividades são irradiadas pelo centro intervencionista do governo imperial, sustentado pelo latifúndio, mas também pela burguesia comercial que ascende com o funcionamento de bancos, empresas e portos.

Nos meados do século, a ordem imperial atingiria o clímax, com a centralização, o monarquismo sem contestações, a sociedade dominada pelo Estado. Os próprios partidos entram em recesso, calados e reverentes, freados pela Conciliação (1853-57). Os ódios antigos pareciam mortos, as revoluções sepultadas, extintos os protestos pela usurpação da soberania popular na Coroa. Os liberais esquecem, por um momento, a lei de 1841, a entrega da Guarda Nacional ao ministro da Justiça, o aviltamento das localidades pelo poder central. O progresso, nos moldes europeus, empolgava a corte, florescente e renovada (FAORO, 2001, p. 524).

Essa “modernização” brasileira se choca com o “atraso” cultural e social que é atribuído aos povos indígenas, já circunscritos a pequenos grupos aldeados e com seu número reduzido a 1/5 do contingente original de quando o colonizador pisou em solo brasileiro pela primeira vez.

O Segundo Reinado se interessa em caracterizar o Brasil como civilizado ou em civilização e isso passou por acelerar o apagamento indígena. “Mesmo os mais dedicados defensores dos índios tendiam a concordar que os mesmos haviam de desaparecer” (MONTEIRO, 2001, p. 178).

A questão indígena cristalinamente se torna uma disputa sobre suas terras, sobre a posse desses espaços territoriais, já que o poder localizado, que mantém o poder central (e por esse é garantido) se assenta na discussão sobre a grande propriedade rural, sobre o latifúndio, ao menos no primeiro e derradeiro momento de assentamento do Império.

O indígena, que foi por 300 anos mão-de-obra, o “escravo dos pobres”, e, ao mesmo tempo, cooptado pelo religioso e catequizado, para, então ser civilizado, precisa, agora, ser absorvido pela sociedade, desvanecendo, como forma de justificar que sua terra possa ser retomada pelo Estado.

É fundamentalmente um problema de terras porque os índios são cada vez menos essenciais como mão de obra, a questão indígena passa a ser discutida em termos que nunca haviam sido colocados como política geral. Do século XVIII até meados do XIX, se debatia se os índios “bravos” deveriam ser exterminados, “desinfetando” os sertões ou se cumpria civilizá-los e incluí-los na sociedade política (CUNHA, 2012, p. 57).

No século XIX, como visto, deixa o indígena de ser uma questão de mão-de-obra para ser uma questão de terra: de propriedade, de ocupação de terras. Está em expansão a política de terras do Império, modernização da política de sesmarias da Colônia, a ponto do Desembargador Jozé da Silva Lisboa propor “que se derrubassem as matas todas e se distribuíssem as terras aos homens ricos que dessem emprego agrícola aos índios” (CUNHA, 2012, p. 74).

Para implementar o despojo das terras dos indígenas, como visto acima, no trecho sobre a Lei de Terras de 1850, o governo identificou dois caminhos possíveis. O primeiro, já mencionado, tratava da incorporação desse contingente populacional originário, de modo que seu referencial fosse unicamente um traço histórico da população brasileira, o que justificaria a retomada das terras que lhe foram garantidas desde os tempos da Colônia.

Principalmente durante a Regência de José Bonifácio, a “questão indígena” é pensada dentro de um projeto político de amalgamação dos povos nativos com a população livre de então, formando um povo brasileiro – o clássico referencial de um mito fundador nacional, típico dos ideais de uma independência.

Porém, o ideal dominante dos 1800 e, mesmo, da primeira metade dos 1900, é o positivismo científico. Esse cientificismo passou a duvidar da humanidade dos indígenas – não da humanidade no sentido metafísico, já que desde 1534, com a Bula de Paulo III, está reconhecida a existência de alma desses povos, que são, portanto, humanos para a Igreja Católica. Aqui se duvida da humanidade no sentido estritamente científico, que se materializa no silogismo cartesiano do “penso, logo existo”.

Desde 1768, com a publicação dos *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’Histoire de l’Espèce Humaine. Avec une Dissertation sur l’Amérique & les Américains* - Pesquisas filosóficas sobre os americanos, ou memórias interessantes para usar na história das espécies humanas. Com uma dissertação sobre a América e os americanos – do filósofo neerlandês Cornélius de Pauw, se indaga acerca da possibilidade biológica de sobrevivência dos indígenas e de sua capacidade para “evolürem”. “Assim como grandes animais não podiam vingar no Novo Mundo, a espécie humana estava igualmente

destinada a degenerar nessas regiões sem chegar a atingir a maturidade” (CUNHA, 2012, p. 59).

Estudos com esse viés dão ares de ciência à sentenças cristalinamente preconceituosas e eurocêntricas, que vão condenar os povos indígenas ao mais absoluto ocaso até a contemporaneidade. Uma noção torta de biologia se sobrepõe à força a cultura, baseada em uma ideia evolucionista vulgar, que estipula indígena, e outros povos não ocidentais, como “primitivos”, interditando sua existência, que estaria atrelada a uma época já superada pelos ocidentais – leia-se, europeus.

Aí entra a centralidade do poder nas mãos da mesma elite, que comanda o Brasil através de legislações pensadas nos gabinetes, mas que pouco se ocupam de observar a realidade da massa populacional. Isso porque, coadunando a ideia de integração com uma negação da humanidade biológica dos indígenas, a forma encontrada pelos Senhores do Brasil foi, pela legislação, passar a negar-lhes essa condição de nativo, bem como, àqueles mantinham apego cultural, determinar um estado de infantilidade que justificou a tutela do Estado sobre os mesmos – prática ainda encontrada na Constituição de 1988.

Esse tipo de situação se confirma com a, já citada, Lei de Terras de 1850, mas, antes, em 1845, com o Regulamento das Missões, houve um prolongamento do sistema de aldeamento dos ameríndios brasileiros, como projeto de transição entre a selvageria e a assimilação desses povos – assimilação que permitirá que os indígenas sejam despossuídos legalmente de suas terras, pois já eram mais nativos, senão, brasileiros.

Isso porque, com a possibilidade de desposse de alguns territórios, é possível reduzir o espaço de terra que se define como reservas aos indígenas, permitindo a venda desses territórios, não mais inalienáveis, e a instalação de novos colonos e latifundiários, que mantinham o poder político central do Império.

As pressões das Câmaras Municipais se direcionam nesse sentido, com a possibilidade venda das terras das aldeias extintas, a partir do Decreto 2672, de 1875 e o domínio dessas aldeias passando às Províncias, com a Lei 3348, de 1887, como já visto. Ou seja, a legislação indígena, durante o Século XIX, é toda baseada na política de terras, preocupada em garantir a concentração dos nativos em poucas aldeias e a possibilidade de uso dos grandes espaços territoriais que antes eram de posse dos povos colonizados, porém, sem se preocupar com a cultura desses povos, que, “errantes ou não, conservam a memória e o apego a seus territórios tradicionais” (CUNHA, 2012, p. 73).

O indígena em apagamento, com suas terras sendo reduzidas e cedidas aos grandes latifundiários, com a mão-de-obra forçada assumida de vez pelo escravo africano e seus

descendentes: assim o Império brasileiro se sustentou, na política do agrarismo forte, que serve para financiar o início de uma industrialização, tardia se comparada com a Europa, e um avanço econômico que fez o Brasil um dos países vistos como possíveis potências, elevando Pedro II ao patamar de estadista, tido por muitos como o maior dos brasileiros.

Porém, se nos anos de 1870, e ainda no início dos anos 1880, a relação entre o agrarismo e o Império se mostrava estreita, com a grande propriedade agrária como sustentáculo do trono, o afastamento entre latifúndio e monarquia se mostrou um desvio anormal na política brasileira do final do Século XIX. Segundo Raymundo Faoro, é possível explicar “a conexão entre fazenda e República com o despeito, o ressentimento, o desejo de revide da lavoura contra o Império, responsável pela Lei do Ventre Livre (1871) e pela abolição da escravatura” (FAORO, 2001, p. 540).

Os poderes locais, que garantiam o poder central, naquele feudalismo à brasileira, detinham força, política e, principalmente, econômica, para, revoltosos, constranger o Império. O mesmo Império que garantia a manutenção do comércio de escravos africanos, bem como, desde a Colônia, transferia posses dos povos originários para membros dessa elite agrária criada, primeiro através das sesmarias e das capitanias hereditárias, depois pelo aldeamento dos indígenas e retomada de parte de suas terras, sob a justificativa de civilização – elite agrária, esta, criada, justamente, para sustentar o governo central.

Incomodadas com o arrocho causado pelo abolicionismo que tomava o Império¹⁸⁰, as elites agrárias são atraídas pelo republicanismo, ao molde estadunidense, em razão do modelo federalista implantado no norte da América. O Império, que se mantinha pela centralização garantida pelas forças dispersas, vê sua ruína quando perde tais referentes. “A obra da destruição imperial não decorre apenas do impulso produzido pelas vertentes antimonárquicas. Ao influxo das forças sociais e econômicas soma-se, como acontece sempre, o embotamento político das armas de defesa” (FAORO, 2001, p. 581).

Os donos do poder brasileiro, vendo-se perder parte de sua força, não hesitam em promover quebras políticas e sociais que permita sua manutenção no poder, de forma perene e constante, justificando essa inamovibilidade sempre na perspectiva histórica e na figura da tradição, bem como no ideal de que tal elite seria, em realidade, formada por uma espécie de pais fundadores, estadistas e políticos preocupados com a preservação do legado brasileiro – uma versão abrasileirada de um despotismo esclarecido, porém, aqui tocada por oligarquias agrárias estabelecida somada a um industrialismo insurgente.

¹⁸⁰ Importante lembrar que o Império do Brasil foi o último Estado ocidental a abolir a escravidão.

Sob esses interesses, absolutamente distantes da massa popular de indígenas, brasilíndios, mamelucos, ou apenas de brasileiros, o Brasil se fez Império independente, e menos de setenta anos depois, República. O poder brasileiro se fazia sentir pela centralização portuguesa colonial, primeiro, depois pela centralidade imperial, foi agitado pela dinâmica dos micropoderes locais, que, naquela constelação feudal abasileirada, acabou requerendo maior autonomia regional, em detrimento da concentração na figura do Imperador – ainda que o Imperador fosse “o maior dos brasileiros”, como já dito.

Proclamada a República, em 1889, porém, diferente do que as forças centrífugas prospectaram, no processo de superação do Império, assumiu feição unitária, não federalista, baseada no estado de São Paulo. O poder seguiu central – fosse sua base a força armada ou o presente da República – articulando-se aos Estados, através da nomeação dos governadores ou, quando construído um pacto federal, guardando a reserva da intervenção (FAORO, 2001, p. 647).

Se o interesse, com a superação do Império, era que os Estados, antigas Províncias e, antes, Capitânicas, dominassem a cena política, a União exsurgiu, no primeiro momento, como foco do poder, sob o risco de que a descentralização federalista permitisse algum desmembramento e se tornasse uma ameaça à unidade brasileira, tão pregada por Portugal, na colonização, e reforçada durante o Império.

Todavia, assentada a República, tal regime trouxe consigo as eleições para o cargo de governador, o que não aconteceu durante o Império ou na Colônia, onde os Presidentes das Províncias e, antes, os Capitães, era nomeados pelo poder central – ainda que no primeiro momento da República os governadores tenham sido nomeados, posteriormente, a ascensão ao cargo se deu por sufrágio.

A dinâmica do regime democrático da República, desloca, novamente, o lócus decisório para dentro dos Estados, culminando na chamada política dos governadores, já que a interferência do centro se torna apenas um ruído. Com isso, as elites locais ressurgem, como espaço de garantia da força, não mais central, mas local. Os chamados coronéis garantem, agora, não a manutenção do poder total, mas do fenômeno estadual, com importância eleitoral decisiva, visto que possuem ascendência sobre a população que orbita seu núcleo regional.

Dentro desse contexto social jamais se puderam desenvolver instituições democráticas com base em formas locais de autogoverno. As instituições republicanas, adotadas formalmente no Brasil para justificar novas formas de exercício do poder pela classe dominante, tiveram sempre como seus agentes junto ao povo a própria camada proprietária. No mundo rural, a mudança de regime jamais afetou o senhorio fazendeiro que, dirigindo a seu talante as funções de pressão policial, as instituições

da propriedade na Colônia, no Império e na República, exerceu desde sempre um poderio hegemônico (RIBEIRO, 1995, p. 218).

O coronelismo, portanto, toma força nesse esquema em que a supremacia é estadual. O comando cabe ao governador, que atua como intermediário dos favores e benefícios da União sobre as comunas locais. Já, entre o governador e o coronel se instaura uma relação de obediência, garantida pela milícia estadual, financiada pelos instrumentos econômicos que partem do governo estadual (FAORO, 2001, p. 746).

O coronel, que passa a integrar o poder estadual, em que o governador é a espinha dorsal da vida política, representa uma forma peculiar de delegação do poder público dentro do campo privado, mantendo-se, tal força, hereditariamente circunscrita ao mesmo espaço territorial e, principalmente, ao poder econômico. A eterna relação entre poder centralizado e poder centrifugo, na passagem de Império para República respeita a lógica do capitalismo orientado por uma força que sempre foi descolada da população.

A Constituição de 1891, primeira da República, mantendo o controle estatal sobre os indígenas como uma política de terras, atribuiu aos Estados as terras das aldeias extintas, que antes eram das províncias. Mantendo, porém, as terras das aldeias mantidas como de responsabilidade da União, que tutelava os indígenas, como se fossem “crianças grandes”, devido ao status de “infância da humanidade” que o racismo científico lhes atribuía, o que suplanta o autogoverno dos nativos – essa negação ao autogoverno indígena, que será novamente abordada posteriormente, tinha como justificativa a manutenção de uma unidade nacional, visto que a garantia de governos locais não-estatais trazia o medo de desmembramentos, no modelo acontecido na América Espanhola.

Porém, diferente de representar alguma espécie de risco à unidade, o respeito à diversidade sociocultural brasileira, em verdade, representa um avanço democrático, importando às sociedades indígenas que lhes sejam permitidos e, mais, incentivados manter suas construções culturais próprias. No Século XIX, porém, antes de se pensar em preservar culturas diversas, era importante garantir o poder centralizado.

De 1891 a 1934, a gestão dos indígenas foi sendo dividida entre estados e governo central, sempre assentada na política sobre suas terras. A Constituição de 1934 trouxe algum avanço na proteção desses povos, quando foi direcionada à União, de forma exclusiva, a competência para legislar sobre a questão indígena, com uma vinculação do Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1910, sob organização de Cândido Mariano da Silva Rondon, o famoso Marechal Rondon, de um projeto “civilizatório” aos indígenas (COSTA; SILVA, 2018, p. 105).

O texto de 1934, assim como os textos de 1937 e 1967 (esse, inclusive, dissolveu o Serviço de Proteção ao Índio e criou a Fundação Nacional do Índio – FUNAI), seguiam o ideal de incorporação dos indígenas à “comunhão nacional”, com a manutenção do direito dos nativos às suas terras, porém, a dimensão espacial dessas demarcações foi vinculada ao grau de contato de cada nação com a sociedade não-indígena. Assim, a propriedade das terras indígenas fica atribuída à União, na Constituição de 1967, como forma de manter centralizado o poder e impedir a disposição dessas terras pelos estados (COSTA; SILVA, 2018, p. 107).

A criação da FUNAI, dissolvendo o SPI, em 1967, aconteceu na esteira da Convenção nº. 107 da Organização Internacional do Trabalho, de 1957, porém, incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro somente em 1966, pelo Decreto nº. 58.824, de 14 de julho de 1966 – o que foi, à época, algum avanço na política indigenista brasileira, especialmente em razão da condição política do país naquele momento, qual seja, um governo ditatorial de cunho militar.

A referida Convenção nº. 107 da OIT, trazia previsão de alguns mecanismos de integração dos povos indígenas às sociedades nacionais, tratando sobre direito coletivo à propriedade de terras pelos povos originários, além de questões sociais, como saúde, educação e conhecimentos tradicionais, porém, ainda versando sobre uma administração estatal centralizada dos nativos, portanto, mantendo uma visão colonizadora.

Com a redemocratização no Brasil, a Constituição de 1988 trouxe uma primeira proposta não colonizadora, como a garantia do direito à não integração, portanto, o rompimento com o princípio da assimilação que permeava o Estado. A Constituição “cidadã” tentou romper a tradição de integração indígena à sociedade brasileira, reconhecendo seu direito a manter suas próprias culturas (COSTA; SILVA, 2018, p. 109).

De fato, a Constituição de 1988 pode ser vista como um avanço considerável na política indigenista no Brasil, primeiro, porque tratou de legitimar as terras ocupadas pelos indígenas como bens da União, destinando-as à posse permanente desses povos, inclusive com direito de usar e fruir das riquezas presentes nessas áreas – fauna e flora.

Além disso, deixou de lado, ao menos na retórica oficial do Estado, a política assimilacionista, em voga desde o “descobrimento”, que entendia o nativo como categoria atrasada, que deveria evoluir e se incorporar à massa da sociedade. Porém, a tutela estatal, através da FUNAI, seguiu mantida, ainda que o art. 232 da Constituição de 1988 garanta, no âmbito da capacidade civil, até mesmo a capacidade processual dos indígenas enquanto grupo social.

A Constituição de 1988 tem clara influência da Convenção nº. 169 da OIT, que foi adotada somente em 1989, porém, as discussões sobre os direitos previstos no documento já estavam há alguns anos presentes dentro da OIT e da Organização das Nações Unidas, de onde a OIT é agência. Porém, ainda que a Constituição de 1988 tenha influência, inspiração ou, apenas, comungue algumas previsões com a Convenção 169, juridicamente tal documento internacional só ingressou ao ordenamento jurídico brasileiro em 2004, pelo Decreto nº. 5.051, depois consolidado pelo Decreto 10.088, de 2019.

Esse documento internacional representou um marco na questão indígena em nível mundial, tirando a discussão sobre decolonialidade do papel de coadjuvante que se encontrava, definindo alguns parâmetros importantes sobre os povos originários, como direito a consulta prévia sobre políticas que lhes envolvam, manutenção de instituições próprias, respeito aos métodos tradicionais de repressão aos delitos de seus membros, além de manter dispositivos sobre propriedade coletiva de terras, questões sociais, econômicas e ambientais dessas populações, instaurando a possibilidade de administração própria desses povos, porém, ainda mantendo um papel decisivo ao Estado, considerando, sempre, que o Direito Internacional Público é uma arena em que os Estados possuem proeminência, mantendo uma participação alargada nessas discussões.

A Convenção 169 da OIT se confunde, como visto no capítulo anterior, com alguns processos constitucionais latino-americanos que representam o movimento de tentativa de empoderar os povos originários, reconhecendo o espólio sofrido por essas nações durante séculos de colonização e exploração, garantindo, desde meados dos anos 1980, algum tipo de representativa e autonomia, maior ou menor, aos descendentes os primeiros habitantes da *Abya Yala*.

Ainda que o texto constitucional brasileiro de 1988 traga algumas inovações que a Convenção perfectibilizou em 1989, bem como o Brasil tenha internalizado tal documento internacional, em 2004, claramente há uma defasagem política e jurídica entre a realidade brasileira e a proposta da Constituição de 1988, especialmente porque a principal legislação nacional sobre os indígenas versa de 1973, que é o Estatuto do Índio, portanto, antes que os movimentos de autonomia dos povos nativos tomasse alguma importância na América.

Nesse sentido, é necessário que se compreenda que a realidade do Brasil ainda é de um Estado colonialista em relação aos seus representantes originários, de modo que repensar o Estado brasileiro é uma essencialidade para que se possa falar em integração, autonomia e respeito às diferenças culturais presentes no território nacional.

O Brasil foi “descoberto” como aventura mercantilista portuguesa, baseada no parasitismo próprio dos ibéricos, depois mantida pelas políticas de colonização para exploração dos recursos naturais e, a principal exploração, que foi a do gentio da terra, com sua transmutação de uma miscelânea de diferentes nações em uma figura homogênea chamada de índio, tido como entrave para a evolução do Estado, motivo pelo qual teve de ser catequisado, civilizado, miscigenado e, por fim, extinto, se transformado em um fantasma presente na genealogia do povo que o projeto de exploração brasileiro entendia necessário construir, sob uma nacionalidade nunca verdadeiramente edificada, porém, com a elite tomadora de decisões sempre pertencente a outro espaço, responsável por tutelar essa massa acéfala, padronizada e semi-capaz.

De Dom João I a Getúlio Vargas, numa viagem de seis séculos, uma estrutura político-social resistiu a todas as transformações fundamentais, aos desafios mais profundos, à travessia do oceano largo. O capitalismo politicamente orientado [...] centro da aventura, da conquista e da colonização moldou a realidade estatal, sobrevivendo, e incorporando na sobrevivência o capitalismo moderno, de índole industrial, racional na técnica e fundado na liberdade do indivíduo (FAORO, 2001, p. 866).

Do parasitismo ao patrimonialismo, a forma de poder no Brasil segue assentada no ideal da tradição, do tradicionalismo, do hereditário. O Estado se sobrepôs à nação, sempre como realidade imaginada, construída, não como degrau ou estágio para se alcançar outro momento. “O poder tem donos, que não emanam da nação, da sociedade, da plebe ignara e do pobre” (FAORO, 2001, p. 886).

Não por acaso, o Brasil passa de colônia a nação independente, depois de Monarquia a República, sem afetar a ordem fazendeira, e, tampouco, sem que o povo percebesse tais alterações políticas. Todas as instituições políticas locais orbitam o poder efetivo, mantido intocado, que é o poderio do patronato fazendeiro (RIBEIRO, 1995, p. 219).

O colonizador regeu o Brasil, primeiro, como feitoria escravista tropical, com uma massa de nativos e africanos contrabandeados. Depois, se tornou um consulado lusitano, com um povo mestiçado de afros e indígenas, “um proletariado externo dentro de uma possessão estrangeira”, segundo Darcy Ribeiro (1995, p. 447). Isso para dizer que se teve uma noção de povo brasileiro orgânico, que permeasse todos os trabalhadores, sempre teve uma propriedade empresarial dominante, convivendo com a desgraça da população local.

A Sociedade era um mero conglomerado de gentes multiétnicas, oriundas da Europa, da África ou nativos daqui mesmo, ativadas pela mais intensa mestiçagem, pelo genocídio mais brutal na dizimação dos povos tribais e pelo etnocídio radical na

descharacterização cultural dos contingentes indígenas e africanos (RIBEIRO, 1995, p. 448).

O próximo item, portanto, se interessa em propor possibilidades de superar o colonialismo ainda presente nas manifestações estatais brasileiras, de modo a promover, ou iniciar, um processo de descolonização da sociedade, permitindo, assim, que seja superada a ideia modernista que tenta relacionar um Estado com uma nação e com somente um povo. É preciso admitir, entender e reiterar o Brasil como um Estado plurinacional, construído, justamente, a partir das inúmeras diferenças culturais e distintas nacionalidades presentes em seu território, sem que alguma oficialidade imponha uma cultura única ou uma nacionalidade brasileira castradora das manifestações múltiplas presentes entre a população brasileira.

4.3 A necessidade de repensar o Estado brasileiro

Os dois itens anteriores, do presente capítulo, demonstraram como a narrativa sobre o indígena brasileiro, e mesmo o latino-americano, foi erigida sob argumentos preconceituosos e, principalmente, racistas – calcados em uma descrição racializada que restou por justificar a necessidade de colonização e a imposição da chamada civilização e docilização do nativo, pela catequese e pela deculturação desse contingente humano originário da América.

Ademais, ficou claro como os espaços de tomada de decisão estão, também, colonizados e sob a tutela de uma elite política e econômica que se perpetua no poder, desde há muito tempo, com algumas aberturas, maiores ou menos, no sentido da democracia, porém, sempre mantendo uma lógica baseada na colonização do poder, dos corpos e do imaginário popular.

Assim, o que se tem, em realidade, é a mais total colonização do Estado brasileiro, que vai além do político, mas atinge a esfera do econômico, do jurídico, do social e, por fim, alcança a seara do imaginário, a cultura. A colonialidade do poder, no Brasil, é uma construção narrativa que precede o cidadão e castra manifestações plurais, afastando o diferente do espaço central.

Na realidade reproduzida no Brasil, há mais de cinco séculos, o diferente é posto à margem, na “borda” da sociabilidade, afastado e apartado dos locais de decisão, sendo que sua única possibilidade de integração passa por aceitar ser assimilado – é preciso abdicar de características muito próprias que lhe diferencie do padrão imaginado pelos donos do poder, sob risco de que isso signifique a marginalização.

No Brasil, portanto, integração é um eufemismo para assimilação ou assimilacionismo – sob a justificativa de construção de uma imagem nacional comum, de um brasileiro ideal, baseado em um mito fundador inexistente e puramente ficcional, a ordem econômica, política

e ideológica que controla o conjunto da sociedade, sob uma roupagem democrática, reproduz um Estado não-popular, porém, populista.

Essa elite social que se mantém no poder – que pode ser denominada *establishment* – segue difundindo uma política de gestão da população que pouco, ou nada, tem de relação com algumas necessidades e anseios muito próprios do que representa a sociedade brasileira – histórica e contemporaneamente. A despeito das várias manifestações regionais e locais que a população brasileira – a originária e a fruto da miscigenação – apresenta, ainda se produz uma política muito referenciada com ideais democráticos vinculados às noções eurocêntricas e estadunidenses, com algumas instituições adaptadas à realidade latino-americana.

Esse apego ao europeu ou estadunidense, ou seja, um vínculo ao consumo de produções de fora, é característica premente do colonialismo que segue influenciando todas, ou a maioria, das tomadas de decisão que influenciam o povo da América Latina. Como dito no segundo capítulo desse trabalho, não basta implantar uma política pós-colonial, pois essa já é a realidade local, que não se apresenta como suficiente para superar práticas consideradas colonialistas, impera a necessidade de um movimento descolonial (ou decolonial, em espanhol, já que a maioria dos pensadores dessa ideia são falantes do espanhol) que reposicione a relação entre população, o poder constituinte, e a institucionalidade, o poder constituído.

Quando se trata da forma como os povos indígenas são visualizados e geridos pelo Estado brasileiro, as práticas coloniais se mostram ainda muito presentes, principalmente pelo discurso de assimilação e civilização, bem como pelas políticas que dificultam a manutenção das áreas ocupadas por essas populações, além da política ambiental do Estado, que tem especial relação com toda a identidade e cosmovisão que os povos originários têm e como sua existência orbita a natureza.

Nesse sentido, o presente item se constitui sobre a necessidade de repensar o Estado brasileiro, permitindo um ideal de superação de práticas tidas como colonialistas ou neocoloniais, que se refletem no extrativismo, na exploração ambiental, em um consumismo em excesso e, o principal foco do presente trabalho, em uma tutela indígena baseada em premissas racistas, reducionistas e castradoras das pluralidades sociais, políticas, econômicas e, especialmente, jurídicas dos povos originários brasileiros.

É necessidade categórica que o Estado brasileiro direcione suas políticas no sentido de promover um repensar da democracia e do marco jurídico contemporâneos, permitindo, por força do pluralismo, a derrocada da matriz eurocêntrica que a institucionalidade brasileira deposita os espaços de decisão e de poder.

O Estado brasileiro, a partir de suas instituições e da sociedade civil, precisa garantir, sem redundância ou pleonasma, uma democracia democrática, que supere o modelo meramente representativo e a centralização do Poder em espaços alheios à população aos povos que coexistem no território nacional.

Esse tipo de movimento não se realiza de forma célere ou sem rupturas, porém, os marcos iniciais dessa transformação política, social e jurídica são possíveis a partir dos marcos institucionais que já vigoram na realidade brasileira contemporânea, de modo que uma reforma mais vultosa possa ser preparada e empreendida quando as bases descoloniais estiverem bastante sólidas e – novamente, sem pleonasmos ou redundâncias – a cidadania estiver cidadanizada e a democracia seja, realmente, democrática.

É impensável se falar em democratizar a democracia, contudo, quando a centralidade do poder inferioriza as manifestações plurais, afastando-as da institucionalidade estabelecida. É o caso dos indígenas, como visto em todo o trabalho, que têm sua histórica (re)contada com base nos parâmetros dos colonizadores e sua imagem construída como um mero fantasma da sociabilidade brasileira.

Nas palavras da Professora Susane Rodrigues de Oliveira, titular do Departamento de História da Universidade de Brasília:

As imagens negativas, generalizadas e naturalizadas difundidas sobre os povos indígenas na historiografia tradicional, construídas sob um ponto de vista colonialista e eurocêntrico, ainda marcam as subjetividades e as práticas de exclusão e inferiorização dos indígenas no presente (OLIVEIRA, 2015, p. 62/63).

Ao analisar as narrativas coloniais impregnadas na historiografia brasileira, Susane Oliveira indica que, desde os livros didáticos da educação básica, há uma depreciação da figura do indígena, o que reflete na reprodução continuada do colonialismo em relação aos povos originários. Segundo a historiadora, essas narrativas coloniais, “veiculadas nos livros didáticos, como meras ilustrações que fogem ao questionamento, ganham um *status* de verdade e acabam reforçando no imaginário dos estudantes as velhas representações colonialistas a respeito dos indígenas” (OLIVEIRA, 2015, p. 69).

Isso significa dizer que a forma de ver esse outro – o indígena, mas também o afro-brasileiro – é realizada a partir de uma lupa colonialista, que não se permite a identificação de que a própria imagem de quem enxerga está deturpada e “normalizada” a partir de um referencial preconceituoso e racista – é sempre importante repisar que a racialização é uma ferramenta dos Donos do Poder.

A colonização da América foi um projeto imperial que salvou a Europa economicamente, implantando as bases do capitalismo moderno e estabelecendo os primeiros passos para o Humanismo e para a Modernidade, obviamente, sob uma matriz eurocêntrica e sem considerar o contingente nativo americano.

Paco Nadal sustenta que “a conquista desenraizou os povos originários de sua terra e os condenou a um deslocamento permanente de seus valores tradicionais, que os permitiam evoluir enquanto sociedade”¹⁸¹ (2017, p. 100). Esse desencontro entre os indígenas e a Mãe-Terra (*Pachamama*), causado pela colonização e a crescente exploração dos recursos naturais, abala a própria noção de identidade desses povos e, ao mesmo tempo, deu azo aos discursos raciais e de exclusão social dos mesmos.

Com a conquista da América, a Modernidade europeia, os mitos raciais e até os conceitos de centro e periferia são inaugurados, conceitos usados, ainda hoje, para explicar a dinâmica da exclusão, na dependência excessiva de uma perspectiva euro-ocidental que supõe o centro nos grandes núcleos de desenvolvimento capitalista e imperial e a periferia em um conjunto de nações, as quais se priva até seu próprio nome, reservando termos homogeneizantes como Terceiro Mundo ou Países em Desenvolvimento (NADAL, 2017, p. 108)¹⁸².

No Brasil, como na América Espanhola, sob um discurso racista e castrador das diferenças, justificou-se a eliminação do indígena com o argumento da integração, porém, essa integração se tratou, em realidade, de uma assimilação pela hibridização, naquela tentativa de construção de uma nacionalidade oficial brasileira.

Os discursos racistas homogeneizaram todas nações indígenas sob o termo “índio”, como já mencionado, impedindo qualquer tipo de reconhecimento oficial da plurinacionalidade presente no território brasileiro, um dos mais povoados por diferentes povos nativos, quando da colonização e conquista ibérica da América.

Na América, o colonialismo permitiu a Revolução Industrial realizada na Europa, responsável pela globalização mercantil e o estabelecimento do capitalismo global – ou ocidental, na verdade. Nesse processo, o uso do conceito de “raça” foi importante para dominar o diferente em relação ao europeu – o africano e o ameríndio.

¹⁸¹ Traduziu-se, no original: La conquista arrancó a los pueblos originarios de su tierra y los condenó a una dislocación permanente respecto a sus valores tradicionales, aquellos que les permitían evolucionar como sociedad.

¹⁸² Traduziu-se, no original: Con la conquista de América se inaugura la Modernidad europea, los mitos raciales e, incluso, los conceptos de centro y periferia que, aún en nuestros días, utilizamos para explicar las dinámicas de exclusión, en dependencia excesiva de una mirada euroocidentalista que supone el centro en los grandes núcleos de desarrollo capitalista e imperial y la periferia en un conjunto de naciones a las que se priva de su propio nombre al reservarles términos una vez más homogeneizadores como Tercer Mundo o Países en Desarrollo.

A raça despersonaliza, elimina os atributos particulares de cada pessoa, de cada povo, confina certos seres humanos em um grupo e os homogeneiza para esmagá-los, justifica os excessos [...] descarta qualquer possibilidade de relação horizontal ou, ao menos, equivalente¹⁸³ (NADAL, 2017, p. 109).

O discurso racial (e racializado) que a colonização europeia impôs à colônia americana teve como lastro a necessidade de justificar a exploração dos recursos naturais, da força de trabalho e, mesmo, dos povos ameríndios. Para ser tolerável pelos letrados europeus da época, o racismo foi pintado com cores científicas – o indígena como raça humana biologicamente atrasada –, morais – o indígena sendo culturalmente selvagem e com práticas inaceitáveis – e religiosas – os indígenas e os africanos seriam descendentes de Cam, amaldiçoado na mitologia católica.

No Brasil, a maldição de Cam serviu de justificativa para a escravização de índios e negros. A escravização e o extermínio seriam o preço a pagar pela redenção do pecado cometido por Cam, ter visto seu pai nu, quando este dormia embriagado (FLORES; MELO, 2014, p. 36).

O discurso oficial, baseado na raça e na castração das diferenças, não foi superado com os processos de independência da América, inclusive, porque, esses processos, na maioria das vezes, foram patrocinados por membros da elite colonial, como é o caso do Brasil, em que o “libertador”, Dom Pedro I, era filho do Rei e herdeiro do trono da Portugal, metrópole que colonizara as terras brasileiras.

Como visto no primeiro capítulo, o modelo de Estado herdado na América é unidimensional, que tentou, e tenta, equalizar uma única nacionalidade interna ao modelo estatal, negando a existência de outras manifestações, sob o instituto do Estado-nação, difundido na Europa dos 1600 – 1648 é tido como marco da assinatura da Paz de Westfália e o estabelecimento da sociedade de Estados europeus –, mas que na Península Ibérica, principalmente Portugal, se estabeleceu ainda antes das grandes navegações.

Assim, após os processos de independência latino-americanos, os povos indígenas, sendo nações distintas da “oficial”, dentro desses Estados liberais, que admitem somente o mínimo de disparidades, seguiram marginalizados. Aliás, se nos tempos coloniais esses povos eram escravizados ou reclusos em reduções jesuíticas, os processos de independência reforçaram essas políticas e, mais, restaram por condenar os contingente de nativos aos espaços

¹⁸³ Traduziu-se, no original: La raza despersonaliza, elimina los atributos particulares de toda persona, de todo pueblo, confina a unos determinados seres humanos en un grupo y los homogeneiza para aplastarlos, justifica los desmanes [...] descarta cualquier posibilidad de relación horizontal o, cuando menos, equivalente.

de fora da institucionalidade, lançados ao entorno do sistema social, percebidos pela centralidade como mero ruído, mas nunca como comunicação que guardasse sentido com as referências internas ao sistema oficial institucionalizado, seja do ponto de vista político, social, econômico ou linguístico.

O projeto nacional brasileiro, sempre colonialista e impositivo, era o de depurar a população local, removendo as “impurezas” que os povos originários (e os escravos africanos) representavam, em uma política de deculturação desses contingentes, naquele interesse de formar o brasileiro como fruto da miscigenação, porém, um brasileiro mais europeu (ou europeizado) do que aborígene ou negroide.

O projeto colonial pretende “civilizar” o nativo, fazendo-o evoluir de indígena para brasileiro, em um processo etnocida e destruidor de pluralidades. Obviamente, porém, isso não é possível, já que a condição de indígena é cultural, não biológica, de modo que a identidade como indígena é autorreferenciada, é de pertencimento, não de negação; é da diferença da desigualdade.

O passo que se dá nesse processo não é, pois, como se supôs, o trânsito da condição de índio a de brasileiro, mas da situação de índios específicos, investidos de seus atributos e vivendo segundo seus costumes, à condição de índios genéricos, cada vez mais aculturados mas sempre índios em sua identificação étnica (RIBEIRO, 1995, p. 113).

Os povos indígenas contemporâneos, portanto, são um fragmento do tecido social histórico e cultural dessas nações que cobriam o território brasileiro aos milhões, quando da chegada dos colonizadores, “não são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história” (CUNHA, 2012, p. 14).

Os dirigentes brasileiros, desde a colônia, preocuparam-se em homogeneizar a população, podando todas as diferenças mais exacerbadas entre o componente populacional que ia se formando da hibridização ou mesmo nos “guetos de pureza” que se estabeleciam. Assim, nem mesmo a descendência múltipla e variada, os brasileiros não se diferenciaram em minorias étnicas, restando uma “unidade nacional” – essa unidade nacional, criada a fórceps, porém, é o que dificulta o “passo além” na sociabilidade tupiniquim, é o que afasta a recepção de diálogos interculturais com aqueles povos que, por baixo do véu da unidade, mantiveram suas manifestações culturais, religiosas ou nacionais locais; a unidade nacional, mantida sob receio de um colapso do Estado em processos de desmembramento internos, afronta contra toda e qualquer tentativa de descolonizar o Brasil.

Essa unidade resultou de um processo continuado e violento de unificação política, logrado mediante um esforço deliberado de supressão de toda identidade étnica discrepante e de repressão e opressão de toda tendência virtualmente separatista. Inclusive de movimentos sociais que aspiravam fundamentalmente edificar uma sociedade mais aberta e solidária. A luta pela unificação potencializa e reforça, nessas condições, a repressão social e classista, castigando como separatistas movimentos que eram meramente republicanos ou antioligárquicos (RIBEIRO, 1995, p. 23).

Insta, portanto, que a realidade institucional brasileira passe por um processo de desconstrução dessas práticas colonialistas que impregnam a forma como o Estado gere e gesta a existência daqueles que conformam sua população. Isso significa dizer que a diversidade sociocultural brasileira precisa ser respeitada e reforçada, como possibilidade única de que se desconstituam modelos impositivos, unidimensionais e a pluralidade presente no território local se afirme como o que interliga as diferentes manifestações culturais brasileiras. A descolonização – o sufixo DES toma ares de fratura das bases (neo)coloniais, porém, é uma fratura para remontar, mas não como uma remontada fixa, ao contrário, uma sociabilidade elástica, tolerante e abrangente.

Respeitar a diversidade sociocultural brasileira é importante e necessário, não porque interessa aos não-indígenas “preservar” as culturas indígenas, mas porque esse respeito – a abertura cognitiva para recepcionar discursos contra-hegemônicos – interessa às próprias sociedades indígenas, em um processo de acolhimento; o reconhecimento da diversidade, admitir que o Estado possui várias nações, é a marca das democracias “democráticas” e da educação para a cidadania (COSTA; SILVA, 2018, p. 21).

O etnocídio e, mesmo, o genocídio que o colonialismo implacável impôs ao Brasil, como política de Estado, criou abismos quase intransponíveis entre os estratos sociais presentes na sociedade local. As elites donas do poder – primeiramente portuguesas, depois luso-brasileiras e, por fim, brasileiras – (sobre)vivem do afastamento das classes oprimidas dos centros de decisão, maquiando a realidade com uma falsa “democracia racial” para manter o abismo que separa os dominantes dos subordinados.

A ideia de democracia racial é uma falácia *a priori*, pois não se coaduna democracia com o conceito de raça – a própria noção da raça, como visto nos itens anteriores, foi uma construção científica, calcada no preconceito, para justificar as agruras que a Europa impôs ao mundo colonizado.

A contemporaneidade não permite mais que se fale em raças humanas, que se imponha uma noção biológica de divisão da humanidade, como se isso condenasse ou libertasse um ou outro contingente ao fracasso ou sucesso.

Sobre o conceito de raça, as historiadoras Sabrina Fernandes Melo e Maria Bernardete Ramos Flores discorrem que:

O conceito de raça foi uma das criações mais perversas, entre os séculos XVII e XIX, que serviu ao eurocentrismo e sua dominação sobre a terra. O conceito de raça é uma ficção formulada nos jogos de poder. Não se coloca em dúvida o fato de que o conceito de raça biológica foi o fulcro da mais poderosa formação ideológica da história. Foi a invenção do conceito de raça que racializou os povos, colocando-os em vantagens ou em desvantagens, tanto nos contextos econômicos internacionais, imperialistas, quanto nos nacionais em seus processos de homogeneização étnica e em seus processos civilizacionais (FLORES; MELO, 2014, p. 38).

E sobre o conceito de raça que o colonialismo brasileiro assentou a política sobre os povos indígenas, aliás, sobre toda a noção de identidade brasileira, em realidade, já que, no afã de formar uma população menos “índia”, os donos do poder lançaram mão da imigração europeia, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, como motor do “branqueamento” da população – a ideia foi fundir as “raças inferiores” com o contingente mais europeu trazido, como realização do apagamento indígena citado no item anterior, mantendo o nativo como fantasma antepassado, cultuado como legatário de algumas características “positivas”, enquanto as tidas como negativas teriam sido podadas pela introdução do europeu e a branquização brasileira.

Repensar o Estado brasileiro passa, então, por descolonizar a institucionalidade instalada, de forma que os referenciais de onde a estatalidade emite os sentidos oficiais não negue manifestações plurais diferentes, ou seja, demover qualquer discurso que “normalize” uma ou outra expressão e rechace alguma considerada estranha ao oficialismo.

Nesse sentido, descolonizar o Estado impõe que a instituição Brasil não confunda identidade com cidadania, tampouco que a população seja representada por um único povo, mas, ao contrário, que a pluralidade e a diferença sejam incorporadas como traços verdadeiramente formadores do Brasil democrático.

Isso porque, identidade, como mencionado no segundo capítulo, é construída enquanto discurso e como pertencimento. “A identidade é uma categoria social discursivamente construída, expressa e percebida por diferentes linguagens: escritas, corporais, gestuais, imagéticas, midiáticas”. Identidade se relaciona com discursos portadores de signos de (auto)identificação, se ligando, ainda, à representação da cultura de um ou mais grupos humanos (MORENO, 2014, p. 13).

Porém, diferente do Estado-liberal moderno, o Estado brasileiro, para se descolonizar, precisa superar a ideia de que diversidade identitária e pluralidade nacional são um risco à

manutenção da unidade estatal. O Estado precisa se relacionar com diferentes referenciais de pertencimento, sem bloquear alguma nacionalidade, alguma identidade, por desconsiderá-la “oficial”.

A colonização se manifesta na oficialidade de uma língua, de uma identidade, de uma nacionalidade, fechando as portas da cidadania e da democracia àqueles discursos tidos como ruídos contrários à homogeneização castradora das diferenças, vistos como ofensa à unidimensionalidade que o Estado-nação foi erigido para impor. A castração das diferenças acontece, justamente, no âmbito da comunicação, do discurso, da auto-observação e do pertencimento, ou seja, dentro da noção de cultura, baseada em valores e significados.

As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados [...] um macaco não é capaz de apreciar a diferença entre água benta e água destilada – pois não há diferença, quimicamente falando (SAHLINS, 1997a, p. 41).

Um dos principais pontos de exercício de um poder colonialista, ainda hoje, é a imposição linguística da língua portuguesa como único idioma oficial brasileiro. A antropóloga Luciane Ouriques Ferreira (2013, p. 34), indica que “o poder de nomear e de fazer existir pela nomeação é uma das formas elementares do poder político”. Ou seja, aquele que detém o poder oficial, detém, também, um poder simbólico, uma força para dar nome, para oficialmente batizar e fazer existir:

É justamente por ser o lugar de concentração e exercício do poder simbólico e por deter o monopólio para instituir taxonomias oficiais que o Estado, ao mundo e a si próprio, produz e impõe as categorias de pensamento espontaneamente empregadas (FERREIRA, 2013, p. 34).

Esse poder simbólico, no Brasil, é exercido em português, portanto, na língua do colonizador. Como visto no item anterior, nas reduções jesuíticas surge uma língua geral brasílica, híbrida do tupi com o português, que foi o *nheengatu*. Porém, essa língua geral viva, surgida de forma orgânica, foi imposta como língua a ser falada por todos, permitindo a comunicação nos primeiros séculos da colonização e, principalmente com a independência, substituída pelo português, em um claro processo de esterilização de variáveis linguísticas.

O Estado brasileiro, portanto, exerce seu domínio sobre o contingente humano de forma colonialista, ao recepcionar como idioma oficial e de uso obrigatório a língua do conquistador – ainda que o art. 231 da Constituição de 1988 reconheça aos povos indígenas suas línguas, para uso local, o idioma oficial do Brasil é a língua portuguesa. É o que Pierre Bordieu chamou de “poder criador”.

Ao enunciar, com autoridade, que um ser, coisa ou pessoas, existe em verdade (veredito) em sua definição social legítima, isto é, é o que está autorizado a ser, o que tem direito a ser, o ser social que ele tem o direito de reivindicar, de professar, de exercer (por oposição ao exercício ilegal), o Estado exerce um verdadeiro poder criador (BOURDIEU, 1996, p. 114).

No Brasil, o uso do idioma como um dos prismas de dominação e imposição colonial, como já mencionado, se deu através da negação da pluralidade linguística – em processo semelhante ao do apagamento da diversidade de nacionalidades indígenas, que foram homogeneizadas sob o termo genérico “índio”. Segundo a pesquisadora da UNESP, e Doutora em linguística, Cristina Carneiro Rodrigues:

Do multilinguismo que caracterizava a região, passou-se ao bilinguismo, em que uma das línguas era a vernácula, a língua indígena, e a outra, a língua geral; após um longo processo, a língua geral foi adotada, ou seja, imperou o monolinguismo (RODRIGUES, 2014, p. 126).

O colonizador, portanto, ao extinguir as variadas línguas presentes na América, impôs, aos povos presentes na Abya Yala, uma passagem do monismo linguístico interno às comunidades ao monismo linguístico da língua geral (*nheengatu*) e, depois, no Brasil, ao monismo linguístico do português – do espanhol na América espanhola.

Essa passagem, por óbvio, não se deu sem instabilidades e crises, já que qualquer imposição, especialmente a realizada pelos ibéricos na América, nunca é desacompanhada de violência. O preconceito linguístico, portanto, para Cristina Rodrigues, foi algo premente:

Havia conflito; a língua geral era discriminada como língua dominada, falada por índios e mestiços. O português era a língua de alfabetização e do sistema administrativos, o que contribuía para que a população lhe atribuísse maior peso cultural e político (RODRIGUES, 2014, p. 126/127).

O neocolonialismo se afirma, também, nas imposições econômicas e de práticas capitalistas, que o Estado liberal, independente da construção ideológica do governo de momento, segue reproduzindo, o que dificulta – quando não impossibilita – uma recepção dos contingentes originários da América.

Há uma relação quase antinômica entre os povos nativos americanos e a economia liberal capitalista. Isso porque, as principais noções culturais desses povos são assentadas no compartilhamento, no comunitarismo, portanto, não é uma tarefa simples coadunar comunidade com mercado global de capital, bem como, a aferição de bem estar dos povos indígenas não se

dá pela medida de ingresso de capitais estrangeiros ou pelo PIB, tampouco pelo Índice de Desenvolvimento Humano, que, a despeito de não ser um indicador meramente econômico, tem muitas variações vinculadas à economia.

Esse distanciamento a priori entre povos indígenas – ou não-ocidentais – e economia capitalista de mercado, não à toa, conduz os membros humanos dessas nações ao estado de pobreza (ocidentalmente falando), mas, também, à marginalização, exploração e afastamento dos espaços de representação política e tomada de decisões. Segundo Paco Nadal:

Basta caminhar pela América Latina e Caribe para constatar que os operários e as operárias mais empobrecidos, que os camponeses e as camponesas mais marginalizados, os trabalhadores e as trabalhadoras mais excluídos ou as pessoas desempregadas sem futuro tendem a ser, em sua maioria, de ascendência indígena ou afrodescendente¹⁸⁴ (NADAL, 2017, p. 53).

Justamente pela relação pouco afeita ao capitalismo, das culturas originárias, há que se compreender o fenômeno da sua exclusão como um dos resultados da imposição liberal-capitalista da colonização. O colonizador obrigou povos não-acumuladores, demonetizados ao implemento de uma lógica do lucro pela exploração do outro, onde antes havia o trabalho comunitário e a divisão sem acúmulo.

As culturas nativas americanas e africanas não eram capitalistas. Existia o comércio e trabalho, mas não no esquema capitalista que contempla a acumulação, monetarização e exploração lucrativa do trabalho do outro. Ainda hoje, as culturas camponesas de muitas áreas da América Latina e, claro, os povos indígenas mais fortes, mantêm formas econômicas que poderiam ser descritas como pré-capitalistas¹⁸⁵ (NADAL, 2017, p. 155).

É necessária a compreensão da lógica cultural dos povos originários americanos em relação à economia e aos processos econômicos, bem como com a noção de riqueza. A lógica indígena de riqueza e pobreza não tem relação com a empregada pelo capitalismo de mercado globalizado, que mede e verifica as quantidades de ingressos de capitais, de distribuição de renda e de acesso aos bens de consumo como indicadores, suficientes em si, para determinação

¹⁸⁴ Traduziu-se, no original: Solo hay que caminar América Latina y El Caribe para constatar que las y los obreros más empobrecidos, las y los campesinos más marginalizados, las y los trabajadores informales más excluidos o las personas desempleadas sin futuro suelen ser, en su mayoría, de ascendencia indígena o afrodescendiente.

¹⁸⁵ Traduziu-se, no original: Las culturas originarias de América y las africanas no eran capitalistas. Existía el comercio y el trabajo, pero no en el esquema capitalista que contempla la acumulación, la monetarización y la explotación lucrativa del trabajo del otro. Aún hoy, las culturas campesinas de muchas zonas de América Latina y, por supuesto, los pueblos indígenas más fuertes, mantienen formas económicas que se podrían calificar de pre-capitalistas.

do que é pobreza, inclusive com a idealização de uma linha de pobreza, baseada no volume de dólares diários que uma pessoa consome.

Ocorre, porém, que “para a população indígena, não se aplica o princípio de que ser pobre tem a ver, fundamentalmente, com a disponibilidade de dinheiro”¹⁸⁶ (NADAL, 2017, p. 37). Ao contrário das populações consideradas “civilizadas” ou ocidentais – esses termos sempre relativizados, pois construídos a partir de um prisma racista e colonialista –, os povos nativos identificam sua qualidade de vida e, mesmo, a concepção do que é pobreza a partir de sua cosmovisão, nos termos tratados no capítulo segundo do presente trabalho.

A idealização cultural das nações originárias ameríndias sobre pobreza ou, melhor, sobre “ausência de riqueza”, guardam estreito relacionamento com acesso aos territórios históricos, desejo de autonomia (política, jurídica, social), preservação cultural, meio ambiente equilibrado, políticas públicas que superem o tom assimilacionista, ou seja, as lutas dos povos nativos de *Abya Yala* não é por aumentar o ingresso diário mínimo de dólares para superar a linha da pobreza ocidentalmente edificada, tampouco por políticas desenvolvimentistas pensadas sob a visão neocolonial, baseada em uma industrialização a partir da venda internacional de *commodities*, mas, ao contrário, é em ter a possibilidade de, ao seu modo – cultural, histórico, religioso, social, político e jurídico –, evoluir, avançar e desenvolver-se – um desenvolvimento, porém, que não tem a marca ocidental.

Paco Nadal lembra que é preciso superar o conceito, já ultrapassado, que opõe civilização e barbárie, traduzido, desde o Século XX, especialmente o Segundo Pós-guerra, na ideia de “desenvolvimento ou estagnação. Diz o pensador espanhol, radicado na Colômbia, que “o problema é semítico, é político. É certo que os povos indígenas não se desenvolveram nos últimos cinco séculos, que não evoluíram. E acontece que sim. De forma diferente da ocidental”¹⁸⁷ (NADAL, 2017, p. 47).

Os indicadores e medidores oficiais ocidentalizados, institucionalizados no Estado neocolonial, não identificam, portanto, as manifestações plurais da diversidade de nacionalidades originárias americanas. Sem um repensar do relacionamento entre Estado (entre estatalidade) e plurinacionalidade, esses povos ficarão à margem da oficialidade, cobertos pelo véu da invisibilidade que as campanhas da conquista europeia depositaram sobre a América.

¹⁸⁶ Traduziu-se, no original: Para la población indígena no aplique el principio de que ser pobre tenga que ver, fundamentalmente, con la disponibilidad de dinero.

¹⁸⁷ Traduziu-se, no original: El problema es semítico, es político. Se da por hecho que los pueblos originarios no se han desarrollado en estos últimos cinco siglos, que no han evolucionado. Y resulta que sí lo han hecho. De una forma diferente a la occidental.

Um passo necessário para desvelar esses povos invisíveis, trazendo os “indesejáveis” para o centro do palco da sociabilidade latino-americana, é descrevê-los, individualizá-los, ou seja, mostrar sua existência como nações, superando a figura do “índio” genérico e da realidade indígena como homogênea e com anseios idênticos.

Esse tipo de política indica descolonizar até mesmo a estatística, ou, melhor dizendo, utilizar uma estatística, uma forma de contabilizar e de enxergar esses povos construída e pensada a partir de indicadores de autoidentificação e não de forma colonialmente impositiva, sob uma lógica que coisifica esse contingente humano como a categoria índio, justamente pela incapacidade dos indicadores usuais utilizados nos censos e pesquisas não identificarem a complexidade da diversidade latino-americana.

Jonathan Renshaw e Natalia Wray, pesquisadores do Banco Interamericano de Desenvolvimento, indicam que há diferentes maneiras de identificar a população indígena:

i) a descrição ou autodescrição; ii) a cultura: o idioma, o sistema de organização social, a vestimenta, etc.; iii) a descendência; iv) a residência ou o direito de residir em um território ou comunidade indígena e; v) a aceitação do controle de uma autoridade indígena (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 6)¹⁸⁸.

Entre tais indicadores, a autoidentificação e o uso do idioma devem ter uma consideração mais elevada, visto que, a primeira, demonstra o nível de autoafirmação étnica de determinado grupo, enquanto a segunda, indica o grau de apego à cultura. Porém, o uso somente de um, ou outro, desses indicadores, de forma isolada, não é suficiente para definir e discernir entre quem é indígena e quem não é (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 7).

O colonizador impôs sua língua, suas práticas econômicas, seu modelo político, demoveu os povos colonizados de seus territórios, destruiu a biodiversidade em outros, homogeneizou os nativos sob um termo único. Essas práticas atacaram o biológico dos indígenas, com um genocídio, mas, também (e, talvez se possa dizer, principalmente), a identidade, a autorreferência, a forma de ser e se ver no mundo desses povos, vítimas de um etnocídio e de uma campanha de apagamento, desvanecimento cultural histórico.

No Brasil, somente no Censo realizado em 2010, as pessoas identificadas como indígenas foram questionadas sobre sua etnia e o idioma que falavam, permitindo, portanto,

¹⁸⁸ Traduziu-se, no original: Hay varias maneras de identificar la población indígena, entre ellas: i) la adscripción o auto-adscripción; ii) la cultura: el idioma, el sistema de organización social, la vestimenta, etc.; iii) la descendencia, iv) la residencia o el derecho de residir en un territorio o comunidad indígena y, v) la aceptación del control de un autoridad indígena.

reconhecer e distinguir os povos, ao invés de aplicar uma categoria genérica de indígena para todo aquele que tem relacionamento ameríndio.

Retirar o véu da invisibilidade indígena permite trazer esses povos, essas pessoas, para a arena de decisões, bem como identificar, de forma mais apropriada, quais suas necessidades, quais seus anseios, quais suas ideias e propostas sobre a sociedade e a sociabilidade. Principalmente, permite construir indicadores mais adequados sobre o que cada povo nativo compreende por pobreza e como superar essa mazela tão comum na América Latina, ainda no Século XXI.

O método mais utilizado para mensurar bem-estar ou pobreza é aquele baseado na definição de linhas de pobreza, que mede a renda e considera como pobres as famílias que não possuem renda suficiente para adquirir uma cesta de bens ou serviços necessários para garantir uma alimentação adequada e satisfaçam outras necessidades, consideradas básicas no país, tais como roupas, gás de cozinha, etc¹⁸⁹ (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 9). Ou seja, é um indicador bastante objetivo e quantitativo, pensado a partir de uma economia baseada no relacionamento entre felicidade, bem-estar e riqueza com o ato de consumir.

Porém, indicadores objetivamente relacionados com o consumo claramente não são suficientes para acessar os referenciais dos povos indígenas sobre felicidade e pobreza, de modo que outros métodos para verificar o bem-estar desse contingente humano são necessários. Métodos que guardem maior relação com áreas sensíveis aos nativos, capazes de refletir sua cultura e, principalmente, sua cosmovisão.

Nesse sentido, em seu relatório para o Banco Interamericano de Desenvolvimento, Jonathan Renshaw e Natalia Wray (2004, p. 9) destacam que um método capaz de medir a pobreza na América Latina é o das Necessidades Básicas Insatisfeitas. Isso porque, esse método permite relacionar os povos indígenas e suas necessidades de forma qualitativa, através de indicadores subjetivos e objetivos, analisados de maneira conjunta.

Esse método, inclusive, guarda estreita relação com a indicação do Conselho Indígena da América Central, que indica quatro áreas temáticas prioritárias para determinar os indicadores de pobreza locais. Segundo Paco Nadal, tais áreas são:

O controle as terras e territórios indígenas; o respeito e conservação do meio ambiente; o reconhecimento e respeito à identidade e às culturas indígenas desde uma visão

¹⁸⁹ Traduziu-se, no original: El primero es el método de las líneas de pobreza [...] mide el ingreso y define como pobres a aquellos hogares que no logran el ingreso suficiente para adquirir una canasta de bienes y servicios que les asegura un dieta adecuada y satisface las otras necesidades que se consideran básicas en el país, como la ropa y el combustible para cocinar.

pluricultural e; a participação indígena em todas as decisões que afetam aos indígenas ou seus territórios (NADAL, 2017, p. 47)¹⁹⁰.

Considerando tais aspectos qualitativos e não somente objetivos, o relatório do Banco Interamericano de Desenvolvimento de 2004 oferece uma proposta para um sistema de indicadores mais adequados, que propõe uma definição de bem-estar e do que é pobreza (ou não-riqueza) com mais aproximação da cosmovisão indígena, baseando o esquema em três eixos transversais: “i) o acesso ou falta de bens e serviços; ii) segurança ou vulnerabilidade e; iii) capacidade de gestão ou impotência” (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 28)¹⁹¹.

Parece importante observar a proposta do BID, analisando as possibilidades de construir esse tipo de pesquisa censitária no Brasil, como forma de garantir visibilidade aos anseios dos povos originários, aprofundando o que o Censo de 2010 iniciou, ao questionar as pessoas identificadas como indígenas sobre sua etnia e idioma. Porém, como visto acima, mais do que idioma, reconhecimento de manifestações culturais, os nativos demandam autonomia sobre seus territórios – aliás, demandam que lhes garantam seus territórios –, autonomia essa que tem cunho político, jurídico e social; demandam, também, que o poder constituído se furte de políticas públicas que afetem o ambiente, desequilibrando a relação entre esses povos e a natureza – sua *Pacha Mama*.

A seguir, portanto, serão enumeradas e comentadas algumas propostas de indicadores presentes no relatório do BID, principalmente aqueles que podem permitir que o Brasil avance em relação ao tratamento oficial despendido aos seus povos nativos.

Como dito acima, são três eixos transversais, subdivididos em sete grandes grupos de indicadores, cada um desses grupos com divisões internas, capazes de oferecer, a partir das respostas dos povos originários pesquisados, um panorama sobre a situação de momento de cada comunidade ouvida, bem como prospectar melhoramentos de tais indicadores, a partir de políticas públicas, pensadas e realizadas em conjunto entre Estado e as comunidades nativas, que considerem os dados obtidos a partir de tal pesquisa.

O primeiro grupo de indicadores se refere à i) terras, território e recursos naturais, isso porque, conforme Jonathan Renshaw e Natalia Wray (2004, p. 29) manifestam no relatório, “o controle sobre terras e territórios é um dos fatores mais críticos para os povos indígenas [pois]

¹⁹⁰ Traduziu-se, no original: Cuatro áreas temáticas prioritarias a la hora de determinar los indicadores de pobreza: el control sobre las tierras y territorios indígenas, el respeto y conservación del medio ambiente, el reconocimiento y respeto a la identidad y a las culturas indígenas desde una visión pluricultural, y la participación indígena en todas las decisiones que afectan a los indígenas o sus territorios.

¹⁹¹ Traduziu-se, no original: El esquema se basa en tres ejes transversales: i) el acceso o la carencia en cuanto a bienes y servicios; ii) la seguridad o vulnerabilidad y iii) la capacidad de gestión o impotencia.

a identidade indígena está intimamente ligada à terra”¹⁹², tanto ao acesso, quanto à sua manutenção. Essa construção identitária pela terra, como visto no item anterior, é um dos pontos nevrálgicos que a política, dita “ocidental”, precisa compreender suas diferenças para com a cosmovisão dos povos originários.

Dentre os indicadores presentes no grupo, sobre terras, território e recursos naturais, alguns parecem merecer destaque, especialmente para análise em relação à realidade brasileira. O primeiro é o do a) acesso aos recursos naturais, que deve alcançar não somente direitos formais, como o título da terra onde há recursos naturais, visto que essa titulação, por si só, não garante que os povos originários consigam acesso aos recursos naturais necessários para que construam sua existência, conforme suas manifestações culturais históricas.

Isso fica claro quando se observam outros dois indicadores muito importantes, os quais dizem respeito ao b) roubo de recursos naturais, principalmente madeira, mas também a caça e pesca em áreas indígenas ou reivindicadas por estes; e ao c) impacto de grandes projetos de energia e infraestrutura, como a construção de rodovias, hidrelétricas, exploração de materiais fósseis dentro dos territórios de titularidade dos povos indígenas ou que sejam postulados como seus territórios.

Desses três indicadores, decorre um quarto, que é o da d) perda do controle ou acesso aos lugares sagrados ou de importância cultural, importante para mensurar os riscos de deculturação de projetos internos aos territórios dos nativos. Para evitar essa destruição cultural, propõe-se o indicador da e) segurança da posse dos indígenas sobre seus territórios, segurança jurídica e política dessa posse, bem como um indicador sobre f) conflitos e invasões e g) ocupação de território indígena.

Ou seja, o grande tema sobre Terras, território e recursos naturais serve para medir o acesso, ou a carência, desses povos aos bens próprios das terras e territórios que lhe são culturalmente sagradas, a partir da sua cosmovisão, bem como identificar se o Estado proporciona mecanismos jurídicos e políticos para que, caso haja ocupações, invasões ou projetos que afetem esses territórios, os povos nativos consigam garantir sua posse.

O segundo grande tema é referente à ii) saúde, nutrição e saneamento ambiental. Esse tema é especialmente caro aos indígenas, visto que com a redução de seus territórios e seu “depósito” em áreas específicas, desde os processos de colonização, muitos desses povos deixaram de ser os nômades de outrora, sofrendo alguma redução em suas ofertas de alimentos

¹⁹² Traduziu-se, no original: El control sobre las tierras y territorios es uno de los factores más críticos para los pueblos indígenas [...] la identidad indígena está íntimamente ligada a la tierra.

ou nas práticas de caça e coleta. Esse tipo de mudança, a despeito de mais de quatro séculos, ainda oferece alguma alteração física e saudável nos indígenas hoje.

Os principais indicadores são a) taxa de morbidade e mortalidade; b) insuficiência ou contaminação da água; c) insuficiência de alimentos; d) saneamento. Esses indicadores são genéricos, mas oferecem uma observação inicial sobre a situação dos povos indígenas em relação ao meio que estão instalados. Outro indicador importante diz respeito à e) fome desemprego sazonal, ou seja, “vulnerabilidade à fome em certas épocas do ano ou nos anos de seca, inundação ou pragas”¹⁹³ (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 37).

Desses indicadores, decorrem o do f) acesso aos serviços de saúde, tanto a medicina tradicional indígena, quanto a medicina “ocidental”, bem como a conjunção de ambas. Como corolário lógico, há que se observar sobre g) conhecimento sobre a saúde; h) alcoolismo e drogadição; i) doenças sexualmente transmissíveis; j) capacidade de resolver os problemas de saúde; l) exclusão e má qualidade dos serviços de saúde; m) falta de resistência à enfermidades novas – principalmente com grupos indígenas de contato recente (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 37); e, principalmente, se há n) cobertura de um programa ampliado de imunizações para os povos originários.

Esse grande grupo, sobre saúde e nutrição, tem estreita relação com o primeiro, vinculado às terras e territórios, considerando que, como mencionado, algumas questões sanitárias dos indígenas são oriundas dos processos de apresamento que tais povos sofreram, no últimos cinco séculos, que afetaram toda sua relação com a natureza ao seu redor, bem como tem efeito sobre sua saúde física e mental.

Outro grande grupo de indicadores é o da iii) economia. Como já muito mencionado, para mensurar a noção “pobreza”, na visão indígena, não basta um simples valor de ingresso de capitais ou o com quantos dólares diários sobrevive cada indivíduo. Assim, os indicadores do grupo economia devem recolher informações mais aprofundadas sobre as relações entre esses povos e o capital em si – capital que não pode ser compreendido como simplesmente valores monetários.

O primeiro indicador, obviamente, é sobre a) níveis de receita e/ou produção, porém, os autores do relatório deixam claro que “uma relação automática entre a produção e/ou os níveis de receita de um lado e o nível de consumo pelo outro, não se deve ser assumida sem a

¹⁹³ Traduziu-se, no original: vulnerabilidad al hambre en ciertas épocas del año o en los años de sequía, inundaciones, huracanes o plagas.

compreensão do papel da reciprocidade e redistribuição¹⁹⁴” (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 39) – isso porque, a forma de relacionamento desses povos é comunitária entre si, de modo que somente a receita, sem análise da distribuição local desses ingressos, não é suficiente.

Para captar essa relação comunitária com a economia, são importantes os indicadores de b) suprimentos e equipamentos de produção; c) assistência técnica apropriada; d) acesso ao mercado; e) emprego em atividades perigosas; f) insegurança; g) dependência de monoculturas e indústrias únicas; h) capital social – aqui relacionando qual a capacidade da comunidade em adquirir capital de forma conjunta.

Além disso, quando os indígenas buscam empregar-se em atividades alheias à comunidade, um indicador necessário é o da i) discriminação no emprego, tanto nos casos de indígenas que disputam vaga a um cargo e, com a mesma qualificação dos demais, e são rejeitados, quanto os casos de contratações de indígenas em condições discriminatórias. Esse indicador se vincula, ainda na economia, com os indicadores da j) capacidade de negociação e l) dívidas, ambos com estreita vinculação com a maneira como a comunidade e os seus indivíduos se relacionam com o mercado externo, no sentido de evitar que a condição de indígena, em razão de sua cultura ou modo de ser no mundo, enseje algum tipo de embuste.

Os indicadores econômicos permite construir a visão dos povos indígenas sobre capital e acesso a esse capital, de maneira a demonstrar que não são culturalmente associados ao ideal de especulação financeira ou de poupança, noções do capitalismo ocidental que se lhes tentam impor ou, mesmo, a justificar aquela tutela estatal, como se ainda “adolescentes históricos” fossem.

Tanto que o próximo grande grupo é o da iv) moradia e bens de consumo, conectado às noções dos indicadores de economia, do grupo anterior. O primeiro indicador é sobre a) habitação e espaços públicos – espaços públicos em relação ao seu uso pela comunidade, não em relação ao Estado.

É preciso mensurar, nesse grande grupo, sobre b) acesso à bens e serviços, dentro dos espaços públicos da comunidade, bem como a situação da c) posse da habitação, para compreensão sobre a autonomia dessas comunidades em referência aos seus espaços internos. Ademais, há que questionar os povos originários sobre d) habitação e espaços públicos localizados em áreas de risco ou contaminadas; e) presença de vetores de doenças, como forma de medir a qualidade dos espaços de moradia das comunidades.

¹⁹⁴ Traduziu-se, no original: no se debe suponer una relación automática entre la producción y/o los ingresos por un lado y el nivel de consumo por el otro sin entender el rol de la reciprocidad y redistribución.

Outro fator importante, sobre moradia e edifícios públicos das comunidades, tem a ver com as possibilidades das mesmas responderem às necessidades de consertos e/ou reparos, em decorrência do tempo. Assim, os indicadores sobre f) mão-de-obra, conhecimento, recursos e custo de materiais, bem como g) organização para construção e reparo dos espaços públicos, são importantes nesse sentido.

Como último indicador do grupo sobre moradia e bens de consumo está o h) acesso aos serviços públicos, que tem a ver com a capacidade das comunidades e povos indígenas de exigirem do Estado a prestação de serviços como água, esgoto, energia elétrica, escolas, saúde, especialmente quando a comunidade, ou algumas comunidades próximas, não consegue prover a partir dos espaços em que vivem.

Porém, assim como saúde, a educação é um serviço público que merece análise mais profunda, em um grande grupo próprio, que é sobre v) educação e reprodução cultural. Nesse grupo, os indicadores a serem medidos são a) qualidade e relevância da educação primária; b) frequência de meninos e meninas em idade escolar; c) índices de evasão escolar; d) acesso à educação secundária ou superior; e) ausência por motivos de trabalho dos meninos e meninas; e) acessos físicos e/ou custo de transporte; f) alunos que sofrem preconceito e/ou discriminação étnica.

Além desses indicadores, responsáveis por verificar o nível da educação em relação aos indígenas na condição de alunos, há aqueles que se relacionam com a possibilidade das comunidades de participar como gestores ou, ao menos, como consultores, dos processos educacionais, que são g) participação na definição de enfoques e prioridades para a educação escolar; h) participação na gestão educativa; i) abertura, receptividade e acesso às autoridades educativas e; j) valor atribuído à educação escolar. Ou seja, indicadores que permitem mensurar os níveis de ação que contribuem para a melhoria na educação dos alunos indígenas, além de garantirem que o processo educativo não vai reproduzir nenhum tipo de preconceito cultural ou tentar uma assimilação impositiva de modelos educacionais deculturativos.

Isso permite chegar no próximo grande grupo a ser pesquisado, que é o vi) identidade e cultura, o qual permite identificar como os povos originários se autodefinem e, não, como uma institucionalidade central os homogeneiza como “índios”. Os indicadores, nesse grupo, são a) uso ou perda da linguagem; b) práticas familiares de socialização; c) acesso à educação intercultural bilíngue; d) espiritualidade; e) atividades extrativistas nos territórios que levam à presença de pessoas externas ao grupo; f) imigração para território ou povoado rodeado por outros grupos étnicos; g) a emigração; h) imposição de normas culturais; i) como os meios de

comunicação promovem a valoração e fortalecimento cultural e; j) programas de revitalização cultural.

Fica claro, portanto, que esse grande grupo busca compreender todos os fatores externos à comunidade que podem afetar a reprodução da cultura local, evitando a imposição, por parte do Estado, de uma assimilação, e, principalmente, promovendo a revitalização de qualquer manifestação cultural que tenha sido ofendida, o que significa políticas públicas verdadeiramente descoloniais.

Ao falar de descolonial (ou decolonial), chega-se ao último grande grupo e que, para o presente trabalho, tem especial importância, que é o da vii) autonomia, acesso à justiça e participação política. Isso porque, toda a ideia de superar o neocolonialismo passa pelo reconhecimento de maior autonomia aos povos indígenas, principalmente do ponto de vista político e jurídico.

Tanto que, o primeiro indicador é sobre a) capacidade organizativa, ou seja, como os indígenas conseguem articular-se para que seus interesses sejam representados local, regional e nacionalmente. Outro ponto importante são as b) condições para o exercício do autogoverno, identificando situações que lhe reforçam ou prejudicam.

Para tanto, é preciso observar a c) participação em eleições locais e nacionais; d) presença de representantes indígenas como autoridades em espaços de poder; e) ação externa induz a divisão dentro da organização ou o enfraquecimento das instituições indígenas; f) acesso à informação, consulta e participação nos processos de decisão sobre políticas que afetem os povos originários e; g) se os sistemas políticos são inclusivos da diversidade étnico-cultural.

Além dos indicadores de cunho político, no âmbito jurídico, devem ser identificados e mensurados indicadores sobre h) impunidade de pessoas que cometam delitos contra membros de grupos indígenas; i) indígenas detidos sem defesa legal; j) documentação e como sua falta impede o exercício de direitos pelos indígenas; l) conhecimento e sensibilidade das autoridades judiciais frente à especificidade cultural; m) se o sistema de justiça contempla os direitos consuetudinários; n) acesso ao sistema de justiça pelos indígenas; o) conhecimento dos indígenas sobre seus direitos e os mecanismos para sua defesa e; p) ações para fortalecimento das comunidades e povos.

Ou seja, esses indicadores se preocupam com o reconhecimento formal do direito consuetudinário, próprio dos povos originários, bem como o respeito que as autoridades judiciárias dão para esse tipo de manifestação jurídica e das autoridades jurídicas indígenas responsáveis por possíveis punições internas às comunidades.

Ademais, servem como forma de medir o grau e a qualidade do acesso à justiça para as demandas indígenas sobre terras, questões ambientais, situações oriundas do trabalho e, principalmente, casos vinculados ao direito penal contra indígenas e entre indígenas, além de como se instaura um segundo grau de jurisdição dessas decisões (RENSHAW; WRAY, 2004, p. 61).

A maioria desses indicadores, retirados da proposta apresentada pelo relatório do BID, podem ser implementadas no Brasil, visto que o Censo Demográfico do Brasil, originalmente marcado para o ano 2020, foi adiado para 2021, com coleta de dados prevista para acontecer entre 01 de agosto e 31 de outubro¹⁹⁵, por conta da pandemia do novo Coronavírus que assola o planeta. Com exceção de alguns indicadores mais subjetivos, como os vinculados às questões judiciais, que demandam observação mais aprofundadas da relação entre Direito Estatal e Direito não-Estatal indígena, a partir de grupos de juristas debruçados nessa empreitada, os demais indicadores podem ser coletados juntamente com a pesquisa a ser realizada pelos recenseadores, obviamente, com treinamento para tratamento e coleta dessas informações em qualquer tipo de abordagem colonialista dos pesquisados, o que já é feito nos Censos em povos e comunidades indígenas brasileiros.

Ademais, toda e qualquer informação sobre possibilidade de se retomar os trabalhos do Censo demográfico dependem de análise mais acurada sobre o estágio da pandemia do novo Coronavírus, tanto que há possibilidade do Censo sequer ocorrer em 2021, mas, sim, somente em 2022¹⁹⁶, aguardando processo de testagem e comprovação de eficácia de alguma vacina em relação ao COVID-19, doença causada pelo vírus.

Obviamente, caso alguns desses indicadores sejam incorporados ao Censo vindouro, eles servirão como simples ponto de partida para uma política pública futura de oitiva dos povos originários, mais abrangente, que, aí, sim, poderá permitir a definição do Estado dos caminhos a serem perseguidos para que inovações políticas, jurídicas, econômicas e sociais sejam empregadas de forma pós-colonial e, na sequência, descolonial, possibilitando que a República brasileira construa pontes de transição na relação entre o Estado e as nações indígenas presentes no território brasileiro.

¹⁹⁵ Conforme informações do próprio IBGE, disponíveis em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/27160-censo-e-adiado-para-2021-coleta-presencial-de-pesquisas-e-suspensa>. Acesso em: 22 out. 2020.

¹⁹⁶ Conforme notícia divulgada na página do Senado Federal, disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/audios/2020/08/governo-pode-adiar-censo-populacional-para-2022>. Acesso em: 22 out. 2020.

Descolonizar o Estado passa, obrigatoriamente, por dar voz aos povos originários, ouvir esse contingente populacional, porém, que a depuração das informações seja realizada a partir não das estruturas coloniais presentes na estatalidade. Isso porque, qualquer comunicação advinda de fora do sistema estatal institucionalizado, se torna mero ruído interno, visto que as estruturas estão colonizadas; destarte, é preciso repensar algumas estruturas internas, para permitir que o mero ruído se torne mensagem e, assim, seja compreendida e permita uma política de integração, não de assimilação.

É preciso que representantes desses estratos marginalizados historicamente pelo Estado comecem a ocupar espaços públicos, utilizando as estruturas hegemônicas de forma contra-hegemônica, o que reflete no abalo de algumas instituições coloniais, permitindo, com isso, que reformas de base descoloniais sejam implementadas ou, ao menos, que discursos desvinculados de um colonialismo do século XXI se façam ouvir.

A esfera do discurso tem importância nesse processo, especialmente o discurso oficial, já que a posse sobre o poder da retórica tem influência em como a sociedade recebe um ou outro movimento social que pleiteia reconhecimento de direitos. Nesse processo, o discurso oficial serve como agente descolonizador do imaginário popular médio, promovendo a diferença e a diversidade como marcas, ao invés de uma homogeneização impositiva. Como diz Paco Nadal, é preciso, primeiro, descolonizar a mente – o imaginário – para, depois, conseguir limpar a linguagem (2017, p. 30).

Uma forma de limpar a linguagem, como disse Paco Nadal, é a forma como institucionalmente são tratados esses povos e essas pessoas. Como foi demonstrado anteriormente, uma das formas etnocidas que o colonizador tratou de aplicar aos nativos, como tentativa de apagamento da diversidade cultural e nacional que a América tinha na época da conquista, foi a homogeneização de toda e qualquer cultura não-europeia sob o termo “índio”.

É importante compreender como o termo “índio” tem conotação pejorativa, visto que decorre da ideia original dos europeus de encontrar nova rota às Índias Orientais. Notando que a América não se tratava das Índias Orientais, tratou o colonizador, em um primeiro processo homogeneizante, de identificar a terra como Índias Ocidentais, com isso, obviamente, o gentio local virou “índio” – diferente do termo indígena, que tem origem latina, significando algo como “o natural do lugar em que vive”, portanto, se relacionando com a ideia de nativo. Portanto, a despeito de parecerem próximas, os termos índio e indígena não são relacionadas, este significando que alguém é autóctone do lugar em que vive, enquanto aquele sendo oriundo de um equívoco do conquistador.

É justamente com o objetivo de desfazer esse equívoco histórico e etnocida, que descolonizar o imaginário e limpar a linguagem oficial é tão importante, quando se fala em integração e respeito às diferenças culturais. Tanto é assim, que na Bolívia, por exemplo, o termo “índio” foi retirado da língua oficial, desde 1952, substituído por campesino, evitando, com isso, que alguma etiqueta étnica se transforme em tática de invisibilização de uma comunidade ou povo, o que pode ocorrer se o processo de etiquetamento se dá de fora para dentro (NADAL, 2017, p. 40-43).

No Brasil, por exemplo, a Constituição Federal de 1988, a despeito do progresso que representou nas questões culturais, tratou os povos originários brasileiros pela alcunha de índios, tanto é assim que o Capítulo VIII do texto constitucional é denominado de “Dos Índios”, bem como a Lei nº. 6.001, de 1973, dispõe sobre o “Estatuto do Índio”, ou seja, tanto no nível constitucional, quanto no infraconstitucional, a institucionalidade brasileira segue utilizando termo que tem um claro viés colonizante para tratar os nativos.

A marginalização linguística dos indígenas se reflete na marginalização social que tais povos sofrem, justamente pela sua condição de indesejáveis, edificada a partir do processo histórico de apagamento e de exclusão de todo esse contingente, seja no plano retórico, homogeneizados sob o termo “índio”, seja no plano físico, com o genocídio que sofreram e com o etnocídio que seguem vitimados.

Enquanto o Estado continuar reproduzindo práticas neocoloniais, na sua relação oficial com os povos originários, principalmente calcadas em noções desenvolvimentistas do capitalismo de mercado, os povos nativos seguirão excluídos, relegados à condição de indesejáveis, de “anormais” ou, economicamente falando, escondidos sob a noção de “pobres” – dessa situação de pobres decorre outra deformidade do capitalismo de mercado, que é a criminalização das populações indígenas, visto que sua relação com o que o capital compreende como economia não é exatamente amistosa.

Enquanto o capitalismo alçou o direito à propriedade privada ao patamar de direito sagrado, demandando segurança jurídica como instituição mais importante dentro da juridicidade estatal estabelecida, os povos indígenas se pautam em noções comunitárias de posse e numa relação não mercantilizada com o outro, buscando, ainda, o respeito desses direitos culturais históricos. “A segurança jurídica empresarial é muito mais importante na América Latina do que a Declaração Universal dos Direitos Humanos” (NADAL, 2017, p. 71)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Traduziu-se, no original: La seguridad jurídica empresarial sea en América Latina mucho más importante que la Carta Universal de los Derechos Humanos.

A retórica oficial, portanto, ao marginalizar e “esconder” os povos indígenas do discurso Estatal, realiza uma mera gestão dos resíduos que a colonização deixou. Essa gestão busca manter tais povos em estado de “coma política”, de maneira que, para a comunidade internacional, o Estado propala orgulho dos seus nativos, mas internamente, os mantém em inanição, como diz Manuela Carneiro da Cunha, os indígenas são supérfluos, “um luxo” (2012, p. 115), que somente são mantidos e tutelados como forma de falaciosamente sustentar uma pregação de diversidade cultural inexistente.

No caso da América Latina e do Caribe, essa gestão de resíduos se traduz em “sustentabilidade” biológica e isolamento político. Em outras palavras, as pessoas excluídas são mantidas vivas sem ativar modelos de verdadeira participação ou incorporação na vida política real (NADAL, 2017, p. 80)¹⁹⁸.

Repensar o Estado brasileiro passa por remodelar as práticas oficiais da institucionalidade, de modo a se evitar fechamentos operativos entre o sistema estatal de modelo ocidental e as manifestações plurais que os povos originários – mas também os descendentes de africanos, além dos miscigenados – representam, não só no Brasil, mas em toda a América Latina e Caribe.

Algumas práticas podem ser realinhadas com simples políticas de reforço do texto constitucional já existente ou de implementação mais enfática da Convenção 169 da OIT, internalizada no sistema jurídico pátrio em 2004. Ademais, alguns dos indicadores mencionados anteriormente, a partir do relatório do Banco Interamericano de Desenvolvimento, são possíveis de serem integrados no próximo censo demográfico a ser realizado no Brasil, em 2021 ou 2022.

Tais movimentações, que somente dependem de interesse político, conseguiriam direcionar o Estado brasileiro no sentido de maior diálogo com contingentes populacionais que estão na base da pirâmide social, seja por diferenças culturais, seja por uma marginalização econômica fruto de preconceitos históricos e um processo de apagamento. Esse contingente, condenado a ser nacional, repetindo o que disse Darcy Ribeiro, reforçado por Paco Nadal¹⁹⁹, postula desconstruir a forma preconceituosa e colonialista que suas práticas culturais têm sido

¹⁹⁸ Traduziu-se, no original: En el caso de América Latina y El Caribe, esa gestión de residuos se traduce en “sostenimiento” biológico y aislamiento político. Es decir, se mantiene con vida a las personas excluidas sin activar modelos de verdadera participación o de incorporación a la vida política real.

¹⁹⁹ Sobre a realidade colombiana, Nadal, praticamente reproduzindo a fala do brasileiro Darcy Ribeiro, aduz que “a classe alta quer ser europeia, a classe média quer ser estadunidense e a classe baixa mexicana [...] indígenas e negros são os únicos que estão condenados a seguir sendo nacionais de seu país” (NADAL, 2017, p. 139). Traduziu-se, no original: La clase alta quiere ser europea, la clase media quiere ser estadounidense y la clase baja, mexicana [...] indígenas y negros son los únicos que están condenados a seguir siendo nacionales de su país.

visualizadas há mais de cinco séculos, desde que o litoral americano foi salpicado pelas caravelas ibéricas.

Entretanto, se algumas alterações na simples retórica institucional são possíveis somente com boa vontade política e sem maiores alterações do *status quo* legislativo e constitucional, há evoluções que somente serão possíveis com mudança no corpo jurídico do Estado ou, mesmo, a partir de uma constituinte nova e realmente democrática, como realizado em alguns países latino-americanos, conforme mencionado e observado no segundo capítulo do presente trabalho.

Uma dessas mudanças, que é bastante bem delineada nos textos constitucionais boliviano e equatoriano, relaciona-se com o reconhecimento e o reforço da autonomia das comunidades indígenas no sentido de produção de manifestações jurídicas próprias, a partir de jurisdição exclusiva, regional e nacionalmente admitidas, com base no direito consuetudinário comum ao histórico cultural de cada nação e comunidade indígena.

Compreender o pluralismo jurídico, como mencionado no segundo capítulo, enquanto possibilidade de que o Estado enxergue juridicidade em manifestações não-estatais, ao invés de enfraquecer a estatalidade, como falaciosamente pode parecer, apenas reforça o caráter plural e diverso tão característico do Brasil e da América em si, permitindo, de fato, uma evolução no sentido social de integração de povos que têm permanecido à margem de toda a centralidade decisória nacional.

Propor, via legislativa ou constitucional, a reforma do Estado, ou de partes deste, para permitir o reconhecimento de manifestações totalmente desvinculadas com a própria estatalidade é outra singularidade muito particular dos movimentos vinculados ao ideal do Bem Viver, identificados com proposições bastante peculiares latino-americanas.

Isso porque, dar um uso democrático para ferramentas que representaram, historicamente, a marginalização desses povos, colocando-os em estratos sociais de intangíveis, é uma das principais matrizes do ideário do Bem Viver, que tem a ver com abalar estruturas hegemônicas de dentro pra fora, com isso, permitindo a reconstrução e uma revolução de base na sociedade americana.

O próximo item, pretende identificar qual a possibilidade de reconhecimento, no Brasil, de jurisdição indígena, para tanto, analisar quais as possíveis alterações institucionais que deveriam ser pensadas e realizadas para que esse tipo de política, de autonomização dos povos originários, consiga ser implementada no país, para, com isso, remodelar a forma como o Estado brasileiro relaciona-se com as diversas nacionalidades indígenas presentes em seu território,

permitindo uma integração de povos deixados como periféricos aos espaços de decisão, desde a conquista europeia da América.

4.4 A possibilidade de reconhecimento da jurisdição indígena no Brasil: o que precisa mudar?

A resistência dos povos indígenas latino-americanos é de ser destacada, isso porque, o simples fato de ainda existirem contingentes humanos que se declarem nativos e lutem para manutenção de sua cultura e nacionalidade, é algo surpreendente, considerando os mais de quinhentos anos de repressão eurocêntrica às manifestações não-ocidentais, repressão realizada violência física e mental, com processos de genocídio e etnocídio dos povos originários da *Abya Yala*.

A despeito dos cinco séculos de resistência ao processo de extinção e apagamento eurocêntrico e colonialista, as nações camponesas da América chamada de Latina conseguiram manter viva sua cultura, em uma batalha contra o Estado-nação moderno e contra o capitalismo liberal, que jogam o modo de ser no mundo desses povos não-ocidentais na marginalidade e reduzem sua importância social, retirando-os da história e depositando na seara da etnografia, vistos não como nacionalidades ou povos, mas como meras manifestações étnicas locais, no ideal moderno de igualdade castradora das diferenças, comum ao ideário do Estado pós-westfália.

Ocorre, porém, que mesmo com uma cruzada para extinguir as diferenças latino-americanas, implementando repúblicas de matriz populacional, mais ou menos, europeia na América, há países que mantêm contingentes humanos orgulhosamente vinculados com culturas aborígenes – é claro que em alguns países, a miscigenação foi maior e serviu ao seu propósito de apagamento do nativo, Gilberto Freyre, por exemplo, indica que a América Latina pode ser dividida em quatro grupos de massa étnica ou cultural, dependendo do nível de amalgamento que o colonizador impôs: um primeiro grupo é formado pela repúblicas que ele chama de brancaranas, como Argentina, Uruguai e Chile, onde a reprodução eurocêntrica é mais acentuada; o segundo grupo é formado pelo Brasil sozinho, pela sua condição de territorialmente continental e por manter uma unidade pela lusofonia, tendo, internamente, manifestações de muita pluralidade local, mas sob tutela de um Estado centralizador; o terceiro grupo é representado por países onde os povos originários possuem uma condição de resistência melhor estabelecida e são parte razoável do contingente populacional, pressionando o poder constituído, como no México, Peru, Bolívia, Equador e Paraguai; o quarto grupo são os dos

países onde os descendentes dos africanos, trazidos durante os vários séculos de tráfico de escravos, se estabeleceram como principal coletividade, como na Colômbia, Haiti, República Dominicana (FREYRE, 2003, p. 79).

Como visto no segundo capítulo do presente trabalho, porém, após séculos de repressão e de amordaçamento cultural, o século XX visualizou, no seu último quarto, a sobrelevação de movimentos de resistência liderados por nativos e descendentes de africanos, buscando um realinhamento das práticas políticas institucionais.

Na esteira das reaberturas democráticas da América Latina, pois, como visto, o início do segundo pós-guerra na América foi momento de vários governos autoritários, os povos originários e, a bem da verdade, todos aqueles marginalizados pelo poder constituído, ascenderam em processos de renovação política, através de constituintes que outorgaram novas Constituições em todos os países latino-americanos, a partir dos anos 1980, na esteira do que ficou chamado de Constitucionalismo Latino-americano.

Obviamente, a despeito da abertura democrática que tais documentos ofereceram à realidade do final do século XX, propagando diálogo intercultural e permitindo que direitos humanos fossem considerados fundamentais para as repúblicas então reformadas, como visto no capítulo anterior, o grau de abertura cognitiva desses textos variou em cada país latino-americano, ensejando, na virada do milênio, alguns novos processos, agora mais inovadores, chegando-se a falar em refundação de algumas repúblicas locais, como Equador e Bolívia, expoentes no chamado constitucionalismo campesino.

São processos de autonomização dos povos originários, depois de séculos de criminalização de toda resistência à limpeza cultural e homogeneização das realidades locais. A realidade latino-americana sempre foi de resistência ativa à imposição institucional das soluções para a “questão indígena”, a partir das técnicas que o Estado tentou implementar – vitimização, inclusão capitalista, gestão de resíduos e, por último, a criminalização.

“Se as comunidades não são contidas com as ações assistenciais, se não estão convencidas dos benefícios da inclusão no sistema e se há parte das populações supérfluas que se recusam a ser tratadas como lixo, só então chega o momento de criminalizar a resistência” (NADAL, 2017, p. 85)²⁰⁰. Ou seja, o Estado, mesmo com processos de reabertura democrática, ainda manteve uma estrutura preconceituosa, calcada em gerir os contingentes diferentes a partir da assimilação ou do afastamento, quando não assimiláveis.

²⁰⁰ Traduziu-se, no original: Si no se contiene a las comunidades con las acciones asistencialistas, si no se les convence de las bondades de la inclusión en el sistema y si hay parte de las poblaciones superfluas que se niegan a ser tratadas como residuos, entonces, sólo entonces, llega el momento de criminalizar la resistencia.

O Constitucionalismo Latino-americano, o movimento do Bem Viver, os processos de revolução institucional implementados em vários países americanos, processos “desde abajo”, têm o objetivo de superar a criminalização da resistência, superar a marginalização, reestruturar o Estado, tudo isso a partir do reforço das autonomias locais dos povos originários, demovê-los das necessidades de tutela, como se semicapazes fossem e permitindo que sua identidade se torne mais um dos referenciais formadores desses estados, de forma horizontal e equidistante, não como algum elo perdido ou mero objeto de estudos etnográficos e um mero traço histórico.

A construção cultural da identidade, segundo Tomaz Tadeu da Silva, professor do Programa de Pós-graduação em Educação da UFRGS, é um processo contínuo, reconstruído a todo momento, de forma ativa – isso porque, segundo o professor, “identidade e diferença não são entidades preexistentes, que estão aí desde sempre ou que passaram a estar aí a partir de algum momento fundador, elas não são elementos passivos da cultura, mas têm que ser constantemente criadas e recriadas” (SILVA, 2014, p. 96).

Ou seja, a própria noção de identidade que os povos indígenas se referenciam, é reposicionada a todo momento, considerando as estruturas próprias dessas comunidades, mas, também, sua relação com aqueles não-indígenas, nação é uma narração e isso não é algo estagnado e imutável durante o passar do tempo, mas repensado de forma contínua. Tanto é, que o Professor Tadeu afirma que:

Identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato [...] A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado [...] identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada (SILVA, 2014, p. 96).

Essa construção perene da noção de identidade vem na esteira, justamente, dos processos de reforço de manifestações culturais locais como forma de resistência ao colonialismo revitalizado que a política capitalista intenta impor. Esse processo, identificado como indigenização da modernidade, é o resultado mais próprio da tentativa dos povos culturalmente marginalizados de resistirem ao esquema global que os tenta tolher as diferenças, uma contraposição cultural ao imperialismo do mercado global, como identificado por Marshall Sahlins (1997a, p. 46), a cultura se mostra uma antítese ao projeto colonialista de estabilização.

Segundo o antropólogo de Chicago, o que chama atenção é o paradoxal enriquecimento da cultura tradicional que acompanha os processos de integração das sociedades indígenas aos

espaços da economia global, quando tais processos não são impositivos e mediados no sentido *top-down – desde arriba* em espanhol (SAHLINS, 1997a, p. 53).

A chamada indigenização, mais forte a partir dos anos 1980, não se dirige, porém, para uma imposição das culturas locais sobre a globalização, em um processo ao contrário, mas, justamente o oposto, se coloca como ferramenta para desfazer as imposições que os muitos anos de colonialidade instalaram, especialmente na América Latina, Caribe, África e na Oceania – um desfazimento calcado no diálogo intercultural, na dialética da cultura, sem que isso signifique na destruição das instituições estatais ou em processos de independência que gerem vários pequenos novos Estados. As culturas locais não desejam formar pequenas ilhas estatais, mas que os Estados não requeiem sua diversidade cultural ao ostracismo da marginalidade.

A chave para uma mudança de paradigma seria respeitar as decisões dos povos e comunidades, mas triunfa a impossibilidade, em pleno século XXI, de estabelecer diálogos horizontais com os povos indígenas sem que sejam mediados pela colonialidade, pelo olhar capitalista neoliberal euro-ocidental. ou por uma caridade triste doadora de nada (NADAL, 2017, p. 139)²⁰¹.

É preciso edificar essas pontes de diálogo entre modernidade e povos originários, ao contrário de tentar “modernizá-los”, como se ultrapassados fossem, através de sua assimilação. A chave é evitar que a globalização sirva como fechamento de possibilidades plurais de manifestações culturais, com a imposição de um cultura-mundo única, representante de todas as identidades globais, o que é impossível.

Enquanto o Sistema Mundial atuar na castração das diferenças culturais, as culturas locais, os localismos, seguirão servindo como resistência, e isso passa pelos usos contra-hegemônicos de institutos hegemônicos, como a Constituição ou o Direito. Para Sahlins, todas as diferenças que o Sistema Mundial expulsou a força pela porta da frente retornam pela porta dos fundos, de maneira furtiva, como uma “contracultura indígena”, ou um “espírito de rebelião” – um retorno do oprimido (SAHLINS, 1997a, p. 55).

A contracultura indígena que emerge, desde meados dos anos 1980, vincula-se, justamente, com a necessidade desses povos se autoafirmarem como diferentes e pregarem essas suas diferenças culturais, reforçarem sua identidade coletiva, enquanto nacionalidade distinta daquela que o Estado e a globalização capitalista impõem.

²⁰¹ Traduziu-se, no original: La clave de un cambio de paradigma estaría en el respeto a las decisiones de los pueblos y comunidades, pero triunfa la imposibilidad en pleno siglo XXI de entablar diálogos horizontales con los pueblos indígenas sin que estén mediados por la colonialidad, por la mirada capitalista neoliberal eurooccidental o por una triste caridad donadora de la nada.

Ao passo que as imposições e castrações estatais apertam o cerco, na busca de padronizarem os referenciais identitários, as culturas locais se empoderam, em um processo de resistência, reproduzindo sua identidade cultural e, em última escala, reedificando essas referências. Nas palavras de Manuela Cunha, “traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, sem que isso afete a identidade do grupo [...] a cultura, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste” (2012, p. 108).

O Bem Viver enquanto alternativa a ser perenemente (re)construída, é parte do processo de volta às origens, vista como resposta à toda injustiça que os povos culturalmente diferentes sofreram, e seguem sofrendo, dos movimentos neocoloniais da ordem capitalista global contemporânea. Dessa retomada, o chamado “culturalismo” aparece como a “formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperiais” (SAHLINS, 1997b, p. 133).

“Indigenização da modernidade”; “culturalismo”; “localismo”; uso contra-hegemônico de ferramentas hegemônicas; Bem Viver; Constitucionalismo Latino-americano, enfim. Todos esses processos, mais ou menos alinhados entre si, podem, e devem, ser visualizados em um panorama maior, que é a construção de resistências identitárias frente à standardização que a globalização insta perpetrar – nos moldes do que foi citado de Nestor Canclini, lá no primeiro capítulo, já que o antropólogo argentino é assaz feliz ao trabalhar sobre a relação entre resistência comunitária e imposição global de um modelo de ser-tal no mundo, que, na maioria das vezes, se afirma no consumo.

O Estado, enquanto institucionalidade política, para superar o viés impositivo da modernidade, e evitar que uma nacionalidade ou uma cultura seja elevada ao patamar de oficial, relegando a marginalidade às demais manifestações culturais presentes em seu território, precisa de uma guinada para a diversidade, e isso significa permitir que as representações comunitárias sejam erigidas de forma centrífuga – de dentro para fora – e não como uma injunção centrípeta – de fora para dentro.

A distinção entre assimilação e integração está, exatamente, nessa relação da oficialidade com as manifestações, até então, tidas como oficiosas. Assimilação é o empreendimento colonialista, que tenta conduzir desde acima os diferentes, absorvendo e deglutindo as diferenças para escarrar um resultado homogêneo; enquanto isso, integração é igualdade nos pontos de partida, é compreender que as diferenças são benéficas para a democracia e a cidadania.

Integração significa garantir aos povos e comunidades indígenas os direitos de cidadania que os não-indígenas já utilizam, desde 1789, praticamente, o que não significa uma

emancipação ou desfazimento da unidade estatal, mas, ao contrário, servirá como reforço desses grupos etnicamente distintos (CUNHA, 2012, p. 102). Assimilação é um movimento centrípeto, enquanto integração é centrífugo – assimilação é constrangimento; integração é autonomia.

Autonomia e diferença são institutos que percorrem um caminho de forma conjunta, isso porque, não é possível pensar uma reforma institucional brasileira, sem, obrigatoriamente, imaginar, conjuntamente, a autonomização dos povos indígenas locais. Autonomização que precisa ser compreendida como autoidentificação, auto-organização, auto-governo e auto-regulação, sem que isso signifique emancipação ou independentização, o desafio que o pluralismo cultural oferece para países como o Brasil é estabelecer a união a partir da diferença e não condenar todos à igualdade esterilizante.

Integração significa, então, propagar essa autonomia, para que os povos originários construam suas formas de participação na sociedade a partir de suas estruturas internas, bem como consigam edificar pontes de transição de sentido com as bases não-indígenas, sem que, nesse processo, hajam fechamentos e bloqueios culturais. Segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha:

Trata-se de garantir as terras, as condições de saúde, de educação; de respeitar uma autonomia e as lideranças que possam surgir: lideranças que terão de conciliar uma base interna com o manejo de instituições nacionais e parecerão por isso mesmo bizarras, com um pé nas aldeias e outro em tribunais internacionais (2012, p. 102).

Trata-se, portanto, de autonomizar esses grupos, para que eles consigam, a partir de suas autogestões se integrarem, de forma paulatina e a seu tempo, sem que esse processo seja mediado pelo neocolonialismo ou pelo ocidentalismo capitalista. Integração significa autoidentificação, bem como reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence – grupos étnicos são caracterizados pela autodistinção percebida em si mesmos e em relação aos outros grupos que se comunicam.

Existem enquanto se consideram distintos [...] Comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio [sic] é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido (CUNHA, 2012, p. 103).

Esse é o critério melhor recepcionado pela antropologia social, no momento de definir se determinada comunidade pode, ou não, ser considerada indígena ou originária. Como já mencionado, o critério biológico de definição de um grupo étnico, ou seja, a racialização como definidor biologicamente identificável de um grupo como étnico já foi superado há alguns anos,

ainda que tenha sido o critério mais utilizado, principalmente para justificar a escravidão e, depois, a miscigenação, garantindo, com isso a espoliação das terras indígenas, naquela justificativa que por serem miscigenados, já não eram mais indígenas, portanto, não teriam direito à posse das terras históricas – essa política racial, inclusive, foi a justificativa, na virada do Século XIX para o XX, das imigrações europeias patrocinadas pelo governo brasileiro da época, em uma clara tentativa de “branquizar” a população brasileira, tornando-a menos indígena, africana e seus descendentes, e mais europeia.

Já no segundo pós-guerra, esse critério racial foi substituído pelo critério cultural, segundo o qual, “grupo étnico seria aquele que compartilharia valores, formas e expressões culturais” (CUNHA, 2012, p. 106). Tal critério, porém, não consegue ser suficientemente acurado, pois, como visto anteriormente, os povos originários tiveram seus traços culturais, como língua, religião, técnicas de produção e vivência alteradas, muito, inclusive, por imposição do colonialismo. Assim, os atributos culturais contemporâneos, desses povos, já não são os mesmos de seus antepassados, o que, pelo critério cultural, impediria que fossem caracterizados como nativos.

Por isso que o critério da autoidentificação e da identificação pela sociedade que o envolve é o que vige na antropologia social hodierna. Os grupos étnicos são vistos como organizações sociais populacionais que se identificam e são, ao mesmo tempo, identificados como esse grupo pelos outros, de modo que isso forme uma categoria distinta de outras categorias que integram a mesma ordem.

É uma relação entre os indivíduos e o todo e, concomitantemente, entre o todo para com o indivíduo, bem como, dos indivíduos entre si. Portanto, segundo Manuela Carneiro da Cunha, “grupos étnicos distinguem-se de outros grupos na medida em que se entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e idênticos malgrado a separação geográfica” (2012, p. 109).

No item anterior, ao discutir sobre a necessidade de repensar o Estado brasileiro, a partir de políticas descoloniais, foi trazido um relatório, de 2004, do Banco Interamericano de Desenvolvimento, o qual apresenta uma série de indicadores a serem pesquisados, diretamente com os povos nativos, com a finalidade de conseguir mensurar suas necessidades e interesses, mas que essa medição seja o menos invasiva e heteroproduzida possível.

Analisados de forma sistêmica, aqueles indicadores, bem como quaisquer outros que possam ser construídos em conjunto com os representantes dos indígenas, apontam em uma direção de autonomização desses povos. Obrigatoriamente, só é possível e razoável falar em integração, se isso for pensado conjuntamente com permitir e garantir espaços de autonomia

aos povos originários, de forma a propiciar, com isso, sua participação em espaços de tomada de decisão centrais na estatalidade.

Autonomia significa dizer que o instituto da tutela, por muito tempo usada como instrumento da “missão civilizadora” divinamente outorgada aos brancos europeus, exercida através de uma proteção concedida aos indígenas, tidos “grandes crianças” até o momento em que cresçam, se desenvolvam, e venham a ser “brancos civilizados”. Desde a bula de Pedro III, em 1534, se respeita e reconhece o indígena como humano, porém, para reconhecê-lo como cidadão, se exige que tais povos recusem sua condição étnica específica.

Os indígenas são humanos, enquanto são indígenas, mas para que sejam cidadãos, precisam abdicar da sua condição de indígena. Claramente, o etnocídio segue em pauta pelo colonialismo do século XXI, que confunde integração com assimilação, de maneira proposital. “Querer a integração não é querer assimilar-se; é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos” (CUNHA, 2012, p. 114).

A autonomia, portanto, é ferramenta para integração desses povos, integração paulatina e a partir dos espaços próprios dessas nações. Garantir autonomia, portanto, passa por reconhecer que os espaços decisórios inerentes às comunidades campesinas têm valor político, social, econômico e, também, jurídico.

Um dos prismas dessa autonomia, tida como instrumento possível para integração, é a autonomia jurídica – passa por observar as manifestações jurídicas comunitárias como sendo construções com força de juridicidade, como Direito, sem os bloqueios que o positivismo estatal levanta em relação às expressões jurídico-sociais marginais ao marco do Estado, as quais são empurradas para o ambiente externo ao sistema jurídico, tidas como meros ruídos, sem relação de sentido com a complexidade ordenada interna.

No segundo capítulo do presente trabalho, fez-se uma extensa pesquisa sobre os textos constitucionais mais recentes da América Latina, notadamente, Bolívia e Equador. Dentro dessa análise constitucional, um dos destaques foi a questão de como essas constituições sobrelevaram ao patamar de direito oficial as manifestações jurídicas que antes eram todas como oficiosas, ou seja, fora do marco estatal positivista.

O que tais cartas fizeram foi dar um cariz de validade institucional para um direito que já tinha sua validade social reconhecida pelos seus próprios “construtores”, isso porque, esse direito consuetudinário campesino é um “direito vivo”, pensado, construído e reconstruído a partir dos anseios das comunidades, relacionados com questões ambientais locais, com

situações culturais históricas, com uma identidade étnica que também se reconstitui ao longo do tempo.

A proposta do presente item, a partir da leitura desses marcos constitucionais, é, justamente, imaginar as possibilidades de que, aqui no Brasil, se utilize esse ferramental – o reconhecimento de jurisdição indígena ou, ao menos como ponto de partida, da validade das decisões jurídicas comunitárias campestres – como primeiro passo possível na integração dos povos originários; não como “crianças grandes” tuteladas pelo “responsável” Estado, mas com sua autonomia própria – política, jurídica, econômica e social.

Os sistemas jurídicos nacionais latino-americanos seguem uma lógica estritamente estatal, em que o direito oficial é o direito do Estado – a tradição romano-germânica de um direito positivista e estatista é reproduzida em toda a América do Sul e em todos os países latinos da América Central, porém, mesmo países que seguem um modelo anglo-saxão, o *common law*, ainda são vinculados ao estatismo jurídico, visto que o Estado segue sendo o detentor do monopólio das comunicações jurídicas.

Alguns Estados buscaram romper essa lógica e superar o estatismo jurídico (também em outros âmbitos), no sentido de trazer à condição de oficial – ou retirar o status de marginal ou oficioso – as manifestações jurídicas heteroproduzidas pela sociedade, que, no espectro positivista, estão no ambiente do sistema do Direito, tidas como meros ruídos, mas não como comunicação jurídica que possa ser ouvida, compreendida e depurada pelos juristas, pelo Estado e pela institucionalidade como um todo.

É nessa senda que os movimentos neoconstitucionalistas, vistos no segundo capítulo, atuaram, desde os anos 1980, e seguem construindo espaços com interesse em democratizar o direito – ou, melhor, democratizar a comunicação jurídica, permitindo que o sistema do Direito, antes todo estatal, consiga recepcionar, sem bloqueios, manifestações, decisões e, mesmo, ordens jurídicas não-estatais.

Quando se fala em desmarginalizar manifestações plurais (políticas, jurídicas, econômicas) e autonomizar povos originários, permitindo uma integração, sem que o Estado imponha a sua lógica homogeneizante aos povos nativos, obviamente, as constituições de Bolívia/2007 e Equador/2008 saltam como principais expoentes.

Todavia, como visto no segundo capítulo, a movimento neoconstitucionalista ocorrido na América Latina²⁰² – o constitucionalismo latino-americano – tem suas manifestações desde

²⁰² Em realidade, vem ocorrendo, pois em 25 de outubro de 2020, a população chilena foi às urnas para responder a um plebiscito sobre a necessidade de uma nova constituição no país. Os chilenos responderam a duas perguntas, sendo a primeira: “Você que uma nova Constituição?”. Para tal questionamento, a resposta afirmativa foi

o segundo pós-guerra, com os processos de redemocratização, principalmente ao final dos anos 1970, passando por algumas fases, em que os processos constitucionais do século XXI são apenas o ápice do referido movimento.

A própria Constituição Federal de 1988, em seu art. 231, trata de questões sobre pluralidade cultural ao prever que “são reconhecidos aos índios [sic] sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988). Ou seja, há um germe pluralista no texto constitucional brasileiro, ainda que, nos trinta e dois anos de sua vigência, essa questão não tenha sido aprofundada como devia, seja pela via legislativa, pela via judiciária, tampouco pela via social de reconhecimento popular das diferenças intrínsecas existentes no território brasileiro – fruto, por certo, daquele colonialismo do imaginário, já manifestado anteriormente, no presente trabalho, retomado no item anterior.

A legislação infraconstitucional brasileira, notadamente o ultrapassado “Estatuto do Índio” – Lei nº. 6.001, de 19 de dezembro de 1973 –, anterior ao texto constitucional e à Convenção 169 da OIT, de 1989, promulgado durante a Ditadura Militar, a despeito de, na contemporaneidade, ser uma norma datada, possui alguns dispositivos com caráter bastante integracionistas, principalmente se considerada a época histórica em que entrou em vigor.

O art. 57 do referido estatuto, indica que “será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais e disciplinares contra seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte” (BRASIL, 1973). Como se está falando em autonomia dos povos originários, em especial no sentido jurídico, o referido artigo oferece uma abertura cognitiva que serve como passo inicial para que o reconhecimento de jurisdição indígena aconteça, com base na interpretação da legislação, com aplicação conjunta com o teor do texto constitucional e, com ênfase, no Decreto

vencedora com 78,27% dos votos. Já a segunda pergunta foi: “Que tipo de convenção deverá redigir a nova Constituição?”. Para essa pergunta, a escolha de 78,79% dos eleitores foi uma Convenção Constituinte, composta por membros diretamente eleitos, contra 21,01% da opção que previa uma Convenção Constituinte Mista, formada por metade dos membros da atual legislatura parlamentar e metade por cidadãos eleitos para esse fim. O plebiscito chileno inaugura uma nova fase do constitucionalismo latino-americano, um dos mais estáveis economicamente da América do Sul, mas que vem enfrentando descontentamento popular com o modelo fiscal e social extremamente liberal da economia local, bem como um interesse da população em desvencilhar-se do histórico pouco democrático que a ditadura de Augusto Pinochet ainda deixa no país, com a atual constituição, por exemplo, tendo sido redigida ainda no governo do referido ditador. Assim, a população chilena, após uma onda de protestos durante 2020, foi massivamente às urnas no dia 25 de outubro de 2020, com uma participação de mais de 14,5 milhões, dos cerca de 19 milhões de chilenos aptos a votar, indo às urnas, responder ao plebiscito. Isso reforça que as forças comunitárias, locais, os movimentos populares da América Latina seguem tendo representatividade, mesmo após uma década de 2010, principalmente sua segunda metade, em que houve um recrudescimento da popularidade desses movimentos (MONTES, 2020a; MONTES, 2020b).

nº. 10.088 de 2019, que consolidou os atos normativos sobre promulgação de convenções e recomendações da OIT, responsável, portanto, por internalizar no ordenamento jurídico brasileiro a Convenção 169, de 1989.

Como mencionado, há duas possibilidades possíveis para que o processo de autonomia dos povos camponeses seja implementado, no sentido de uma integração da pluralidade nacional presente no território brasileiro. A primeira, que fica disponível a partir das normas já presentes no Direito estatal, tem relação com uma interpretação legislativa que recepcione as manifestações culturais diversas e se pautem por uma hermenêutica etnográfica dos fatos relacionados aos indígenas, que, porventura, cheguem ao Judiciário estatal para análise.

Um caso paradigmático, nesse sentido, foi a Apelação Criminal nº. 0090.10.000302-0, do Tribunal de Justiça de Roraima – Caso Denílson –, onde o referido art. 57 do Estatuto do Índio foi interpretado a partir do art. 231 da Constituição Federal e da Convenção 169 da OIT. No caso em tela, um indígena, membro da comunidade Manoá, instalada na terra indígena Manoá/Pium, na reserva Raposa Serra da Lua, praticou um homicídio em face de outro indígena, da mesma comunidade, no ano de 2009.

No âmbito da própria comunidade, os líderes dos povos Manoá e Pium, chamados de *Taxauas*, se reuniram com membros da comunidade, e impuseram ao referido indígena, chamado de Denílson, a pena inicial de construir uma nova casa para a esposa da vítima, bem como a proibição de ausentar-se da comunidade sem permissão, até que uma assembleia, entre todos os líderes das comunidades da Raposa Serra da Lua, fosse realizada, para definição da penalidade definitiva.

Na referida assembleia, os *Taxuas* das comunidades que habitam a Raposa Serra da Lua, com a presença de representantes da FUNAI, consideraram Denílson culpado, impondo ao mesmo a retirada da comunidade Manoá – *immunitas*²⁰³ –, determinando sua permanência junto à comunidade *Wai Wai*, também parte da reserva, por cinco anos – durante esse tempo, Denílson deveria cumprir todo o regimento do povo *Wai Wai*, aprendendo sua língua e costumes, além de participar do trabalho comunitário e dos eventos e festejos dessa comunidade.

Durante a assembleia dos *Taxauas*, foi assegurado que Denílson teria um espaço de terra na comunidade *Wai Wai* para produzir, porém, ficava proibida a comercialização de sua

²⁰³ Termo de origem latina, que significa liberação, dispensa, tido como o oposto de *communitas*, relacionado com comunidade e compartilhamento. Roberto Esposito, em sua trilogia *Communitas; Immunitas; e Bios*, trata sobre a noção de comunidade e as formas de gestão da vida e exercício de poder sobre essa vida. Para mais, ver: ESPOSITO (1998; 2002; 2004).

produção sem a permissão da referida comunidade e de seu líder, ficando vedado, por conseguinte, de desautorizar o líder Wai Wai, cometendo atos sem seu conhecimento.

Ocorre, porém, que o Ministério Público estadual de Roraima, ao ter notícia do referido acontecido, e a despeito da punição interna à comunidade, resolveu por denunciar Denílson, na Justiça Estadual, postulando sua condenação como incurso nas sanções do art. 121, §2º, inciso II do Código Penal brasileiro, qual seja, homicídio qualificado por motivo fútil.

A denúncia foi recebida, mas, depois da instrução, o Juiz de Primeiro Grau, na sentença, acatou a manifestação do Procurador Federal responsável pela Seção Indígena, e declarou a ausência do interesse de punir do Estado, considerando o prévio julgamento e sanção interna à comunidade, dentro dos costumes e tradições dos povos envolvidos, entre os quais aquele que Denílson pertencia.

Tal decisão não foi recepcionada de forma amistosa pelo Ministério Público local, o qual interpôs a Apelação Criminal antes mencionada, em sede da qual, porém, foi mantida, na totalidade, a Sentença, com a reafirmação, no Tribunal de Justiça de Roraima, da interpretação construída em Primeiro Grau, que fora pela impossibilidade do Estado imputar penalmente um indígena que já tenha sido julgado com base nos costumes de sua comunidade, desde que a pena aplicada não seja infamante ou cruel.

Importante salientar a excepcionalidade do caso no direito brasileiro, já que não há reconhecimento literal de jurisdição indígena no ordenamento jurídico, diferente de outros Estados latino-americanos, como demonstrado anteriormente. O texto constitucional brasileiro é entendido como presente no início do processo neoconstitucionalista que, na América Latina, desaguou no Novo Constitucionalismo Latino-Americano. O que se visualizou foi o primeiro caso de reconhecimento das autoridades indígenas para julgarem seus pares conforme seus ritos e procedimentos próprios, sem a imposição do direito oficial pelo Estado ou, ainda, necessidade de ratificação da prática oficiosa pelo ente estatal (SILVA, 2017, p. 11/12).

O “Caso Denílson” tem seu viés de ineditismo por conta da interpretação do art. 57 do Estatuto do Índio, em conjunto com o art. 231 da Constituição Federal. Dessa compreensão conjunta, entre o texto legal e a previsão constitucional, foi suficiente para o Juiz de Primeiro Grau entender pela ausência do interesse de punir do Estado, compreensão referendada pelo Tribunal de Justiça, em apelação.

No trecho abaixo, o Juiz de Primeiro Grau manifesta-se acerca do fortalecimento do Estado e a aproximação do mesmo em relação ao direito “socialmente difuso” dos povos originários, a partir do reconhecimento da ausência do interesse de punir estatal:

Muito maior que o reconhecimento do direito de punir seus pares, as comunidades indígenas sentirão muito mais fortalecidas em seus usos e costumes, fator de integração e preservação de sua cultura, haja vista que o Estado estará sinalizando o respeito ao seu modo de viver e lhe dar com as tensões da vida dentro da comunidade. Há quem pense e diga que haja o temor da repercussão social da fragilização do Estado ou o potencial recrudescimento da violência dentro das comunidades indígenas. Digo o inverso, o Estado não estará fragilizado, pois caso as comunidades indígenas não julguem seus pares, mantém-se o Direito de Punir Estatal, de forma subsidiária. Enfim, não se enfraquece de forma alguma o Poder Estatal, mas ao inverso, fortalece-se a atividade jurisdicional ao se reconhecer uma excepcionalidade que deve ser tratada de forma distinta, afinal o Estado não é absolutista (BRASIL, 2013, grifou-se).

No mesmo sentido foi o voto do Desembargador Relator, em sede de apelação. Segundo o julgador, caso a Justiça Estadual apreciasse o mérito da causa, estaria violando o princípio do *non bis in idem*, inclusive, em seu voto, trouxe casos análogos do Direito Comparado, afirmando que o ordenamento jurídico brasileiro reconhece autonomia às decisões dos povos indígenas, não demandando qualquer “convalidação” pelo direito estatal, afastando o *jus puniendi* do Estado, o que evita que indivíduos sejam julgados e punidos duas vezes pelo mesmo fato. Para o Relator, “há o entendimento dominante que a jurisdição comunitária, uma vez implementada, torna desnecessária a atuação do Estado-Juiz” (BRASIL, 2016).

O “Caso Denílson” se transveste de ineditismo e vanguarda por conta das razões que levaram os julgadores estatais ao afastamento da tutela do Estado sobre os atos cometidos pelo referido indígena, absolvendo-o, em Primeiro Grau, e mantendo tal decisão, em sede de Apelação. Isso porque, para além da discussão sobre *bis in idem*, levantada pelo Desembargador Relator, o entendimento assentado pelo Tribunal de Justiça de Roraima foi no sentido de afastar o interesse de punir do Estado, inclusive, com a compreensão de que *jus puniendi* estatal seria somente subsidiário ao direito das comunidades indígenas de punir seus pares, a partir de sua cosmovisão originária.

Ou seja, o que se tem no “Caso Denílson” é uma manifestação do *establishment* estatal de que, por questões culturais, o Estado somente deveria atuar, em relação aos povos originários, de maneira a complementar os atos, julgamentos e aplicação de sanções internas às comunidades. Há, portanto, um reconhecimento do Estado sobre a existência de Direito – de uma estrutura jurídica, com códigos próprios, organização específica e sanções estipuladas – fora do sistema jurídica institucionalizado.

Essa decisão, então, ao invés de enfraquecer a atuação estatal, como se o mesmo precisasse manter a figura poderosa de Leviatã, como Hobbes descreveu no Século XVII, pode ceder espaços, inclusive no âmbito jurídico (e, mesmo, jurídico-penal), sem que isso represente sua erosão ou ofereça risco que exsurjam inúmeros movimentos separatistas, proclamando

independências sobre independências, em um processo de extrema regionalização ou localização.

Nesse sentido, o que se consegue extrair de paradigmático do “Caso Denílson”, é que, ainda que não seja possível implementar uma jurisdição indígena, no modelo que Equador e Bolívia fizeram, por exemplo, sem alterações legislativa e, muito provavelmente, constitucionais, existe, sim, a possibilidade de que decisões exaradas de forma interna às comunidades, povos e nações indígenas possua validade jurídica, inclusive quando se relaciona com situações jurídicas “oficiais”, ou seja, é possível contrapor decisões Direito central – estatal – com decisões desse Direito difuso.

Manifestações jurídicas estatais e não-estatais coexistem na sociedade, sendo necessário compreender que o “Direito do Estado” e o “Direito à margem do Estado” não se cancelam entre si, porém, em determinados momentos pode ser que se crie um espaço de intersecção entre o alcance dessas duas lógicas jurídicas, devendo, então, ser realizada alguma interpretação sobre qual das referidas lógicas possui maior cobertura sobre os fatos que são observados pelas duas ordens jurídicas.

No “Caso Denílson”, essa interpretação foi realizada pelo Judiciário estatal, o que, por si só, não representou na imposição do direito estatal sobre o direito difuso indígena, porém, há que se atentar sobre tal risco, visto que os magistrados estatais podem ser direcionados à aplicação da lógica jurídica impositiva da institucionalidade, razão pela qual, é necessário que a participação de representantes dos povos originários, sempre que algum indivíduo seja levado ao Judiciário estatal, se faça sempre presente, inclusive com a produção de perícias etnográficas e antropológicas, o que garante, na teoria, que o magistrado, a despeito de ser um representante do poder constituído, atue com equidistância cultural entre a cosmovisão indígena e a cultura média ocidental branquizada – evitando, assim, um neocolonialismo compulsório, permitindo, portanto, que se fale em integração dos povos originários, à medida em que o sentimento de coação do modo de vida ocidental vai se dissipando e esvaindo.

Como dito anteriormente, dois caminhos são visualizados quando se analisa sobre a possibilidade, ou não, de implementação de jurisdição indígena na realidade jurídica brasileira – ou algo que se assemelhe ao reconhecimento constitucional, que outros países sul-americanos fizeram, de equivalência jurídica entre a ordem jurídica estatal e a ordem jurídica comunitária dos povos originários.

Assim, o que o “Caso Denílson” clarifica, ao menos em parte, é que a lógica jurídica e o ordenamento jurídico brasileiro, em uma interpretação conjunta entre a Constituição Federal, o Estatuto do Índio e a Convenção 169 da OIT, permitem que, caso alguma disputa jurídica

envolvendo povos indígenas, os responsáveis pelo processamento e julgamento dessas contendas, a partir de um exercício hermenêutico, consigam evitar bloqueios de validade jurídica às decisões internas às comunidades ou povos nativos, simplesmente pelo fato de serem oriundas desse direito consuetudinário difuso em relação à centralidade do poder estatal e do direito positivo institucionalizado.

Obviamente, somente a partir da exegese conjunta dos textos legais e da Constituição, como cogitado supra, pode ser que alguns riscos de tentativas de imposição estatal sobre a cosmovisão jurídica dos povos originários se apresentem, isso porque, a ausência de uma regra “estatalizada” sobre a possibilidade de que o Estado reconheça sua desnecessidade de atuação em determinadas situações, acaba por “obrigar” que os órgãos jurisdicionais estatais atuem sempre ou, mesmo, que os casos que um magistrado local compreenda pela ausência do interesse estatal, como no julgado trazido acima, impere a necessidade de uma “confirmação” do Tribunal de Justiça, enquanto órgão colegiado, como foi a situação acontecida no “Caso Denílson”.

Nesse sentido, para evitar quaisquer tentativa de imposição estatal sobre a pluralidade cultural presente no território brasileiro, é necessários que os responsáveis pelos julgamentos de possíveis causas que envolvam essa intersecção entre direitos oficial e oficioso – magistrados, desembargados, membros do Ministério Público e da Defensoria Pública – recebam toda uma série de treinamentos, atualizações, imersões em discussões antropológicas, culturais, etnográficas, além de que experts dessas áreas, bem como sociólogos, filósofos, linguistas e, por óbvio, membros das comunidades indígenas estejam à disposição do Judiciário para manifestações periciais sobre o grau de contato de determinadas comunidades, o quão integradas as mesmas estão em relação ao Estado, mas, o principal, que todo esse aparato “técnico” evite que o sistema jurídico estatal imponha-se, *de per si*, sobre manifestações jurídicas não-estatais, como o direito comunitário campesino das nações indígenas brasileira.

Tanto os órgãos responsáveis por fazer a relação entre Estado e povos indígenas, como a FUNAI, quanto os órgãos de cúpula do Judiciário – CNJ –, Ministério Público – CNMP –, Defensoria Pública – CONDEGE – e da Advocacia – OAB –, além, obviamente, do Ministério da Justiça, da Advocacia-Geral da União, e todos os seus congêneres em nível estadual, precisam atuar de forma conjunta, no sentido de viabilizar a recepção e internalização, aos membros dessas instituições, de noções de pluralidade cultural e permitir a utilização de produção de toda sorte de perícias antropológicas e etnográficas, a partir de Organizações Não-Governamentais que prestam apoio aos povos indígenas, mas, o principal, é que membros

desses povos sejam ouvidos pelos órgãos de cúpula, na hora de construir todo esse aparato de integração.

Somente com essa abertura cognitiva permanente, que passa pela criação de mecanismos de tradução das mensagens de cada um desses diferentes sistemas jurídicos – o estatal e o comunitário – é que se pode prescindir de qualquer produção legislativa ou alteração constitucional na realidade jurídica brasileira, permitindo, com isso, uma evolução na prestação jurisdicional, sem que a lógica dessa prestação passe pelo Estado tutelando os povos indígenas, como se “crianças grandes” fossem – ou que ainda se encontrem em um estágio de desenvolvimento atrasado ou em um estado de semi-imputabilidade, pelo simples fato de serem membros de um povo ou comunidade indígena.

É possível imaginar que, com uma abertura cognitiva entre os membros do poder constituído e representantes dos povos originários, a figura do indígena, ora visto como um defensor da natureza, ora como inimigos internos do desenvolvimento, seja dissipada, e a possibilidade de integração dessas comunidades acabe reforçada, já que partirá dos povos indígenas e da sua concepção cultural, não de uma imposição estatal. Isso permite, inclusive, que se fale em “exploração” dos chamados conhecimentos tradicionais dos povos indígenas – exploração entre aspas, para que não se tenha a impressão de que o autor faz uma ode à exploração no sentido mais pejorativo do termo, o que se pretende aqui é que os conhecimentos tradicionais dos camponeses possam ser incorporados ao cotidiano do brasileiro médio, sem que isso signifique um “roubo” cultural neocolonial, mas, ao contrário, que seja espaço de troca e reforço da sociodiversidade.

Nas palavras da professora Manuela Cunha, “a sociodiversidade é tão preciosa quanto a biodiversidade” (CUNHA, 2012, p. 137). Uma política indigenista baseada na assimilação bloqueia a possibilidade de troca de conhecimentos baseada na sociodiversidade, reproduzindo a lógica neocolonial, justamente o que se pretende superar – “riqueza biológica é uma das mais estratégicas para o século XXI [...] o conhecimento das populações tradicionais, e especialmente das populações indígenas, é fundamental para sua exploração” (CUNHA, 2012, p. 134).

É preciso compreender, portanto, que recepcionar manifestações plurais de cunho jurídico, pelo direito estatal, é sempre um momento de tensão, que demanda uma evolução da cultura jurídica positivista, comum ao Direito do Estado. Isso porque, a tradição do positivismo, em que o Brasil está inserido, se assentou na noção de que tanto o Estado, quanto suas normas jurídicas, alcançam a totalidade da população, em todas as situações de sua existência, de modo que nada fica “de fora” desse direito.

Ocorre, porém, que como ficou demonstrado no presente trabalho, essa proposta de universalidade do direito estatal não se apresenta totalmente verdadeira na prática, ainda que uma leitura das normas constitucionais e legais ofereça essa conclusão, por óbvio, desligada da realidade.

Quando o Estado, portanto, admite que outras manifestações jurídicas, desligadas de sua institucionalidade, possuem validade, afastando, inclusive, a possibilidade do direito oficial produzir efeitos sobre determinado fato, já processado e julgado nas condições internas à comunidade ou povo, está-se diante de uma superação paradigmática bastante robusta, em direção ao pluralismo jurídico como ferramenta de integração.

Como já mencionado, é bastante cristalino que o Estatuto do Índio apresenta uma série de dispositivos considerados ultrapassados na relação entre Estado e seus povos originários – iniciando, por exemplo, com o próprio título do mesmo, que traz o termo “índio”, como visto, dotado de tom pejorativo.

Ainda que o texto constitucional brasileiro, em 1988, tenha avançado na relação do Estado com os aborígenes, preenchendo possíveis lacunas que o referido Estatuto do Índio tenha deixado, reconhecendo a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos originários, como é a previsão do art. 231 (BRASIL, 1988), manteve o substantivo índios, inclusive com o Capítulo VIII nomeado de “Dos Índios”, como já mencionado anteriormente.

Assim, ainda que seja possível avançar, por meio da interpretação das normas vigentes, sobre a questão de autonomia jurídica – e, por conseguinte, política e social – dos povos indígenas, a institucionalidade positivada pode ser um empecilho nesse sentido, isso porque, toda a construção de um processo de integração não pode ser imposto, de forma que os povos originários é que devem guiar o processo e não a centralidade do poder, situação que vem ocorrendo no Brasil, desde a conquista.

Aí tem-se, então, a segunda possibilidade de autonomização dos povos originários no Brasil. Enquanto a primeira usa o ferramental jurídico-normativo já presente no ordenamento jurídico brasileiro – determinando, porém, que os aplicadores dessas normas realizem uma interpretação legislativa e constitucional receptiva às manifestações culturais diversas –; a segunda metodologia para implementar a autonomia dos povos originários, retirando-lhes da famigerada tutela estatal e permitindo, com isso, se falar em integração e respeito com a pluralidade cultural, sem que exista uma imposição étnica oficial, passa por atualização legislativa e, possivelmente, constitucional.

Pode soar estranho a proposta de atualização legislativa e constitucional, quando se está falando em construir possibilidades de integração a partir do reconhecimento de autonomia

jurídica aos povos indígenas, considerando que essa é uma medida pouco, ou nada, inovadora – inclusive, pensada a partir das próprias premissas do positivismo e da centralização institucional do Estado.

Boaventura de Sousa Santos denuncia que os magistrados, em razão da lógica estrutural do Judiciário, baseado em uma subordinação hierárquica à cúpula, acabam se concentrando em suas carreiras individuais, fechando-se aos anseios da sociedade e da esfera pública. Segundo o sociólogo português

Esse problema reflete-se, sobretudo, nas críticas dos movimentos sociais à resposta do judiciário brasileiro às suas demandas. Tal posicionamento assume especial relevância nas manifestações do movimento negro, do movimento indígena e do movimento dos sem-terra (SANTOS, 2011, p. 67).

Assim, Boaventura propõe que a revolução democrática, inclusive do judiciário, passa por uma luta contra-hegemônica suficientemente bem estabelecida, inclusive internamente ao *establishment* estatal, pois somente de “fora para dentro” do sistema institucionalizado não é possível construir respostas adequadas. Complementa Boaventura:

O campo jurídico de disputa em torno dos conflitos estruturais é altamente demarcado. A luta contra-hegemônica encontra limites e reações contrárias, algumas extremamente influentes e poderosas, tanto maiores quanto mais os conflitos incidirem sobre objetos de elevada disputa entre diferentes interesses, como são os casos da luta indígena e da luta quilombola. Daí que a existência de clivagens e divergências no interior do sistema judicial desempenhe um importante papel na abertura de espaços que permitam uma utilização estratégica do direito por via de uma legalidade contra-hegemônica. A ação do campo contra-hegemônico, ao pressionar as instituições, exerce uma tarefa crucial. Tal atuação requer uma agenda de ação social ampla e variada, que pode ocorrer dentro ou fora dos limites do direito oficial moderno, articulando a mobilização jurídica e a mobilização política, recorrendo a diversas escalas de legalidade (locais, nacionais e globais) ou, ainda, construindo alianças translocais e inclusivamente transnacionais. Num complexo sistema de *feedback*, os protagonistas deste campo podem pressionar o sistema de justiça quer se utilizando da sua legalidade, quer contrariando-a, ao mesmo tempo em que a resposta do sistema pode avançar ou recuar no sentido da transformação sociojurídica que aqui proponho (SANTOS, 2011, p. 74).

É justamente nessa luta contra-hegemônica, como Boaventura denomina, que o presente trabalho pretende se estabelecer. Apesar de reconhecer que é possível construir inovações e evoluções institucionais com a realidade jurídica e política que aí está, os anseios por uma superação do modelo neocolonial de trato com os indígenas, para ficar somente no objeto do presente, demanda, de forma bastante urgente, alterações substanciais na estrutura estatal.

O “Caso Denílson” permite uma abertura cognitiva do espectro jurídico estatal, oferecendo uma interpretação descolonial utilizando a legislação existente em conjunto com o

texto constitucional, porém, a escassez de decisões semelhantes demonstra que a exceção do referido caso somente confirma a regra, tão tratada nos itens anteriores, de que os donos do poder brasileiros seguem sendo da elite, atuando com práticas colonizantes e a partir de pontos de partida eurocêntricos ou estadunidenses, que se baseiam em uma igualdade perante a lei que, em realidade, é ferramenta de esterilização de toda a pluralidade cultural e diversidade de manifestações sociais.

Ou seja, ainda que se possa evoluir no processo de autonomização dos povos originários, evitando que suas decisões jurídicas sejam bloqueadas pelo direito estatal e, inclusive, edificando pontes de transição de sentido entre o direito oficial e manifestações plurais oriundas desse direito oficioso, é perigoso depositar esperanças nesse tipo de construção de “fora para dentro”, ou seja, que o sistema do Direito, mantendo as mesmas estruturas, consiga evoluir, em tempo suficientemente razoável, a ponto de que o relacionamento da institucionalidade para com as manifestações jurídicas plurais deixe de se dar na lógica centro-periferia, sobrepujando instrumentos de preconceito estatal para com o pluralismo jurídico, sem qualquer revisão interna do *establishment*.

Nesse ponto é que o presente trabalho se situa. Como somente com forças sociais, no sentido de “fora para dentro”, não é suficiente o movimento para permitir um processo de integração que seja a contento, e não se situe em um estado de excepcionalidade, ou que seja dependente de algum tipo de ativismo judicial ou decisionismo, urge a necessidade de repensar a institucionalidade estatal de “dentro pra fora”, ou seja, é preciso usar instrumentos hegemônicos, como é a legislação do direito positivo oficial ou a Constituição, de forma contra-hegemônica – dar um uso revolucionário para um instrumento, até então, de repressão.

Assim, a resposta ao questionamento presente no título deste item, qual seja, o que precisa mudar para que seja possível reconhecer-se jurisdição indígena no Brasil, tem como resposta as duas possibilidades indicadas acima. A primeira, é que utilizando de interpretação descolonial sobre a legislação vigente, em conjunto com o texto constitucional e a Convenção 169 da OIT, é razoável que o Judiciário estatal passe a reconhecer que as decisões comunitárias, tomadas internamente pelos povos originários, tem validade jurídica suficiente para afastar o Estado dessa prestação jurisdicional, como no “Caso Denílson”, analisado antes – essa interpretação, como mencionado, demanda que os operadores jurídicos estatais sejam equipados com todo um instrumental que permita que a tomada de decisões se situe em um espaço de intersecção entre direitos oficial e oficioso, operacionalizando uma abertura cognitiva suficiente que evite a imposição do Direito sobre os direitos (Direito, com D maiúsculo, como

o Direito estatal, e direitos, em minúsculo, como todas as manifestações de pluralidade jurídica emanadas da periferia do sistema jurídico).

Todavia, como esse tipo de proposta pode esbarrar na institucionalidade e, principalmente, no apego exacerbado do *establishment* ao positivismo, o que demandaria aguardar toda uma evolução de cultura jurídica brasileira, que pode se arrastar por muitos anos de discussões, a segunda resposta, que é o cerne principal do presente trabalho de tese de doutoramento em direito, e encarna o sentido de inovação que uma produção científica desse porte se obriga a oferecer ao mundo acadêmico, está, justamente, em apropriar-se de instrumentos, até então, hegemônicos e neocoloniais e dar-lhes uma função contra-hegemônica e descolonial – o que precisa mudar para se reconhecer jurisdição indígena no Brasil? O Direito (o oficial) precisa trazer em seu bojo essa possibilidade, recepcionar esse tipo de inovação jurisdicional, estabelecer, até mesmo, as bases sobre quais decisões e demandas podem ser processadas, julgadas e aplicadas de forma autônoma, internamente às comunidades e povos nativos, sem que o Estado precise chancelar tais decisões, que serão observadas pela institucionalidade posta como comunicação jurídica, não mais como mero ruído não reconhecido, pois alheio do sistema oficial do direito.

A partir dessa internalização no ordenamento jurídico brasileiro, da possibilidade de reconhecimento de jurisdição autônoma campesina, é que se pode falar, então, em integração, já que essa inovação normativa, no primeiro momento, permitirá uma inovação da cultura jurídica e, posteriormente, da própria democracia, pois, tão logo o Estado compreenda que a autonomia, inicialmente jurídica, dos povos originários, não lhe apresentou qualquer tipo de abalo institucional, é possível caminhar em direção ao estágio de autonomia política, permitindo, portanto, um Estado verdadeiramente plural, diverso e que democratize sua democracia, para além das palavras postas na legislação.

O próximo item, portanto, como fechamento da presente tese de doutoramento, se dispõe a construir uma proposta legislativa que tenha institutos suficientes para iniciar a discussão sobre reconhecimento estatal sobre a existência e validade de jurisdição indígena no ordenamento jurídico brasileiro, o que representará a inauguração de uma nova etapa na discussão sobre pluralidade e pluralismo jurídico no Brasil.

4.5 Proposta legislativa

O processo de descolonização jamais terá um caminho tranquilo a ser percorrido. Superar os mais de 400 anos de imposição cultural eurocêntrica na América Latina é demanda

persistência e constância. Mais do que isso, é preciso compreender que uma ruptura revolucionária realizada de forma imediata e apressada, dificilmente será percebida e recebida de forma serena pela sociedade, isso porque, as estruturas sociais, ao serem abaladas, tendem a se reforçar e formarem legiões contrarreformistas – a América Latina é assaz em produzir exemplos nesse sentido, como o Golpe de Estado no Chile, de 1973, contra as reformas prospectadas pelo Governo Allende; o Golpe Militar no Brasil, de 1964, contra as “Reformas de Base” do governo popular de João Goulart.

Os casos acima são exemplares de movimentos populares que ascenderam ao poder e, lá chegando, tentaram implementar algum tipo de reforma estrutural na realidade instalada. Além dos processos antidemocráticos específicos de Chile e Brasil, há uma série de outros casos de golpes, contragolpes e movimentações contrárias à democratização das democracias latino-americanas, inclusive recentes, como visto no segundo capítulo do presente trabalho, quando se analisou os processos de Equador e Bolívia para implementação de novas constituições.

É comum, portanto, que as elites se coloquem contrárias aos processos revolucionários, em razão do caráter transformador e de metamorfose social que podem representar, pondo em xeque, exatamente, possíveis benesses que o topo da sociedade mantém, pois, como visto anteriormente, os donos do poder seguem inalterados na realidade brasileira, representando um grupo bastante semelhante ao que instalou-se quando da chegada dos portugueses à costa tupiniquim.

Quando Boaventura de Sousa Santos fala sobre uma revolução democrática da justiça, na obra homônima, o interesse do autor português (mas que, paradoxalmente, não reproduz o discurso eurocêntrico) está, justamente, em edificar pontes de transição entre o atual modelo elitista de justiça – parece melhor chamar de modelo elitista de prestação jurisdicional –, calcado no domínio estatal sobre todos os espaços definidos como jurídicos e de colonização do que é Direito.

O pluralismo jurídico é uma ferramenta capaz de abalar essa estrutura elitista do monismo jurídico estatal, denunciando que a ideia do direito e da ciência jurídica como categoria neutra é uma falácia construída em bases pouco sólidas, o direito “neutro” do Estado se vê confrontado com o direito difusamente erigido, instrumento de transformações sociais e politicamente ativo. Segundo Boaventura, é na tensão entre os campos hegemônico e contra-hegemônico que as disputas centralizam-se, expondo o caráter pouco democrático do sistema jurídico unívoco do Estado.

O caráter elitista do direito em sua concepção e prática hegemônicas e o seu papel como mecanismo de dominação de classes, de diferenciação, hierarquização e exclusão social é submetido a profunda crítica (SANTOS, 2011, p. 77).

Há uma contestação da exclusividade do Estado na produção de sentidos jurídicos, ou seja, a confusão entre direito e direito estatal, fruto da Modernidade, começa a ser desconstruída, como forma de recepcionar práticas e expressões plurais de juridicidade, que foram historicamente sufocadas por não serem adequadas ao arquétipo jurídico moderno e eurocêntrico. Continua Boaventura (2011, p. 77):

A experimentação social com concepções alternativas do exercício do(s) direito(s) e da cidadania que atualmente se vive em muitos países do Sul Global, do qual o Brasil e outros países da América Latina são exemplos importantes, tem contribuído decisiva e criativamente para a renovação da teoria crítica do direito.

Todavia, uma ruptura açodada pode sobrelevar a movimentos hegemônicos de caráter contrarreformista, como mencionado, o que levaria a um recrudescimento desses primeiros movimentos de democratização da justiça. Nesse sentido é que a proposta do presente item se assenta, qual seja, construir uma primeira movimentação de pluralidade jurídica, como forma de autonomização de espaços marginalizados (especificamente, os indígenas) a partir do uso de um ferramental ainda hegemônico, como é o caso do processo legislativo, seja Emenda Constitucional ou legislação infraconstitucional, para que, em um futuro onde o imaginário da sociedade já esteja suficientemente descolonizado, seja possível produzir um novo pacto social pela via Constituinte.

Assim, primeiramente é necessário imaginar modos de relacionamento entre as diferentes ordens jurídicas que serão reconhecidas no âmbito brasileiro, em um processo de entrelaçamento, coordenação e cooperação jurisdicional, permitindo, de fato, que a pluralidade e a interculturalidade ressignifiquem o direito.

Os processos de (re)construção jurídica na América Latina, que Boaventura chama de “novíssimo pluralismo jurídico” ou de “constitucionalismo a partir de baixo” – Débora Ferrazzo e Ivone Fernandes Morcilo Lixa chamam de pluralismo jurídico comunitário participativo, por exemplo –, tem como escopo a superação do liberal-individualismo moderno, a partir da expansão do campo político-jurídico, desconstituindo, segundo o autor português, “a simetria liberal moderna em que todo o Estado é de direito e todo o direito é do Estado” (2011, p. 79),

de modo a permitir que ainda que o sistema jurídico seja uno, ele não é, e não deve ser, uniforme – algo destacado pelo autor em relação aos processos equatoriano e boliviano²⁰⁴.

A proposta do presente item, portanto, seguindo a ideia de revolução silenciosa, diligente e perene, se perfaz em duas frentes, primeiro, através de uma emenda constitucional bastante modesta, se propõe, usando bases já edificadas na Constituição, a expansão do reconhecimento da pluralidade para o âmbito jurídico; em segundo lugar, através de uma legislação complementar, há a necessidade de construir propostas de coordenação e cooperação entre essa jurisdição indígena especial e a jurisdição ordinária, de modo que não existam sobreposições ou disputas referentes à competência.

É necessário usar das ferramentas disponíveis pela realidade jurídica posta, como forma de permitir algum avanço inicial, até que uma etapa mais disruptiva do modelo jurídico positivista e estatalista instalado consiga ser implementada. O processo de descolonização jurídica demanda progressos lentos, mas que tenham caráter contínuo.

Como mencionado no segundo capítulo, a Constituição Federal de 1988 se insere no primeiro processo de novos textos constitucionais latino-americanos, responsáveis por redemocratizar a maioria dos países locais, saídos de governos autoritários. Nesse sentido, a Carta brasileira possui uma série de dispositivos que busca afirmar o caráter democratizante do momento histórico que foi promulgada.

O Brasil vinha de mais de vinte anos de uma ditadura militar, responsável por tolher as liberdades e relativizar a democracia e a cidadania da população, até por isso, a Constituição de 1988, em que pese um marco naquilo que tange às garantidas individuais e direitos fundamentais, inclusive de cunho social e difuso, foi cautelosa no reconhecimento das pluralidades presentes no território nacional, muito em razão de um medo de que a ausência de uma centralidade pudesse levar ao rompimento da unidade brasileira – mesma justificativa quando da Independência e da Proclamação da República para manutenção de um centralismo do poder.

Porém, no nível cultural, a Constituição Federal reconheceu e garantiu a pluralidade de formas de organização social, bem como a diversidade de culturas presentes no Brasil, permitindo que cada povo indígena, por exemplo, viva plenamente sua cultura, sem que isso signifique o esfacelamento do Estado (LUNELLI, 2015, p. 163/164).

²⁰⁴ Segundo Boaventura (2011, p. 79), esse novíssimo pluralismo jurídico, que tem como ápice os processos constitucionais mais recentes – Equador e Bolívia – fez emergir “uma nova institucionalidade (plurinacionalidade), uma nova territorialidade (autonomias assimétricas), uma nova legalidade (pluralismo jurídico), um novo regime político (democracia intercultural) e novas subjetividades individuais e coletivas (indivíduos, comunidades, nações, povos nacionalidades)”.

Todavia, a despeito de reconhecer e, mesmo, afirmar o pluralismo cultural, a Constituição de 1988 não se pronunciou sobre o pluralismo jurídico, ao menos, não de forma explícita, mantendo a noção de jurisdição una. Por exemplo, com relação à tutela estatal dos interesses das minorias étnicas, o Estado manteve-se com pouca abertura para o multiculturalismo, sendo que tal competência ficou reservada somente para a União, conforme previsão do art. 22, XIV (SANTOS, 2015, p. 16). Especificamente em relação aos povos originários, houve, ainda, uma tutela judicial, reservando-se aos mesmos Justiça Federal, conforme previsão do art. 109, XI, sem contudo, nenhuma participação no campo decisório sobre esse dispositivo (SANTOS, 2015, p. 16), o que, por si só, pode representar uma afronta à Convenção 169 da OIT, com sua determinação de consulta prévia – portanto, a Constituição de 1988 foi pouco ousada no reconhecimento das manifestações plurais brasileiras²⁰⁵.

O art. 231 da Constituição Federal reconhece a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e direitos originários dos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas (BRASIL, 1988) – definindo como competência da União sua demarcação, proteção e respeito. O que o texto constitucional faz, no dispositivo mencionado, é reconhecer a pluralidade de organizações sociais dentro do território brasileiro.

Organização social, segundo Luiz Fernando Villares (2014, p. 16), é compreendida como o conjunto de regras e de autoridades competentes para elaborá-las; regras que são sempre renovadas, pois derivam dos costumes, línguas, crenças, tradição, ocupação territorial, relações políticas, ou seja, segundo o autor, é a ideia mais aproximada que o Direito faz de sistema jurídico.

Ou seja, ainda que não exista um reconhecimento explícito do pluralismo jurídico, a Constituição Federal, tacitamente, ampara a possibilidade de assentir com a ideia de pluralismo jurídico. “Pode-se falar que, ao reconhecer as formas de organização social, costumes, crenças e tradições, a Constituição Federal acolheu no Direito brasileiro a coexistência dos sistemas jurídicos indígenas, suas autoridades e procedimentos” (VILLARES, 2014, p. 18/19).

Isso porque os usos, costumes e tradições dos povos originários significam, em realidade prática, as normas do direito consuetudinário indígena que rege suas existências, direito (re)construído de forma contínua, conforme as experiências dessas comunidades. Assim, “a Constituição abre as portas para o reconhecimento da jurisdição indígena, quer dizer ao

²⁰⁵ Uma demonstração dessa ausência de ousadia está na previsão oficial de um idioma único. O art. 13 da Constituição define a língua portuguesa como idioma oficial do Brasil, desprezando outras manifestações linguísticas autônomas. Em comparação, o art. 5 da Constituição boliviana reconhece, além do castelhano, outros trinta e seis idiomas como oficiais (BOLÍVIA, 2009), já o art. 2 da Constituição equatoriana reconhece, além do castelhano, o quéchua e o shuar como idiomas oficiais da relação intercultural (EQUADOR, 2008).

reconhecimento das normas internas que regem as sociedades indígenas e os processos pelos quais se decidem os conflitos por ventura ocorrentes” (LUNELLI, 2015, p. 166).

É possível, inclusive, identificar o art. 57 da Lei 6.001, de 1973, o Estatuto do Índio, como uma consagração desse pluralismo jurídico à brasileira – essa consagração, obviamente, deve ser vista com extremada parcimônia, visto que o Estatuto em comento é muito anterior à Constituição e erigido durante o ápice do regime militar ditatorial. Diz o texto legal que “será **tolerada**²⁰⁶ a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte” (BRASIL, 1973, grifou-se).

Rememorando o “Caso Denílson”, já analisado, foi a interpretação conjunta, entre o art. 57 do Estatuto do Índio com o art. 231 da Constituição Federal, que permitiu a referida decisão, afastando o interesse de punir do Estado no caso citado, porém, tal interpretação permaneceu interna ao caso, não sendo suficiente para que se possa reconhecer como consagração do pluralismo jurídico.

É preciso caminhar além de um “reconhecimento subliminar” ou, mesmo, da tolerância dessa pluralidade de organizações sociais e aplicação de regras consuetudinárias, se o Estado

²⁰⁶ Parece importante destacar o uso do termo “tolerância” pelo legislador, visto que tal vocábulo teve seu significado bastante alargado, especialmente a partir de 1995, com a Declaração de Princípios sobre a Tolerância da UNESCO, que prevê:

Artigo 1º - Significado da tolerância

1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.

1.3 A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos.

1.4 Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem (ONU, 1995).

Segundo Antonio Carlos Wolkmer (2001, p. 177), a noção moderna de tolerância se coaduna com o pluralismo jurídico, pois, “resguarda-se através de regras de convivência pautadas pelo espírito de indulgência e pela prática da moderação”. Para o autor, “a filosofia da tolerância não só está associada à filosofia da liberdade humana mas, igualmente, ao direito de autodeterminação que cada indivíduo, classe ou movimento coletivo possui de ter sua identidade própria e ser diferente funcionalmente dos outros. A ‘tolerância’ que implica o bom-senso e a pré-disposição de aceitar uma vida social materializada pela diversidade de crenças e pelo dissenso de manifestações coletivas vem a se constituir, [...], a suprema virtude do moderno pluralismo democrático”.

brasileiro quiser, de fato, descolonizar suas bases jurídicas, políticas e sociais, superando as políticas históricas de assimilação dos povos indígenas.

O papel do Estado, ao reconhecer institucionalmente o pluralismo jurídico, mas, também, o político, o social, é permitir que cada povo construa sua história, compreendendo que as diferenças são saudáveis ao debate democrático, sem que isso signifique uma desestabilização da unidade estatal – claramente o principal receio dos donos do poder, de que a emancipação e autonomização dos povos originários possa refletir em algum levante independentizador.

Como já mencionado, para evitar movimentos de resistência às mudanças na base da estrutura estatal centralizadora, parece mais razoável que o processo se utilize, primeiramente, da própria linguagem estatal, falar ao Estado usando sua “língua”, justamente para evitar possíveis bloqueios cognitivos, bem como que o transcurso entre direito colonizado e um direito democrático participativo se dê a partir do interior do próprio Estado e do direito estatal, ou seja, é preciso utilizar a letra da lei para argumentar de dentro para fora.

A partir das estruturas já postas do Estado, a transformação deveria se dar no papel do mesmo, não mais visto como centralizador das funções jurisdicionais e, mesmo, um usurpador das autonomias étnicas, mas, ao contrário, deveria atuar de forma restituidora e de garantia as manifestações do direito comunitário em geral.

[...] o Estado teria que transformar seu papel e se concentrar em promover a deliberação interna entre os membros da aldeia sem restrições e em proteger e vigiar para que essa deliberação interna pudesse ter lugar. Essa seria uma entre tantas tarefas de devolução que um *Estado reparador* deveria ter a seu cargo dentro de um projeto nacional pluralista (SEGATO, 2014, p. 79, grifo da autora).

Segundo Rita Segato, o “Estado Reparador” serviria como arena propulsora à transformação democrática da realidade jurídica e, também, de uma sociedade estatal plural, pois ao garantir autonomias locais, o Estado está devolvendo a capacidade desses povos tecerem os fios da sua própria história. Assim, “com a devolução da justiça própria e a recomposição institucional que isso envolvia, sobreviria, naturalmente, a devolução da história própria, pois deliberação é marcha, é movimento de transformação no tempo” (SEGATO, 2014, p. 79).

O pluralismo jurídico, portanto, como devolução histórica e jurídica dos povos originários, atende ao projeto de um Estado pluralista. Esse projeto, juntamente com a plataforma do pluralismo jurídico, se propõem a permitir que cada povo resolva seus conflitos por um caminho próprio, redesenhando a ideia de Nação, agora como uma aliança ou coalizão

de povos (SEGATO, 2014), não como uma unidade homogênea, que foi o projeto de Estado-nação da modernidade.

Nessa perspectiva antropológico-jurídica que proponho, o papel do Estado será, portanto, o de restituir aos povos os meios materiais e jurídicos para que recuperem sua capacidade usurpada de tecer os fios de sua própria história, e lhes garantir que a deliberação interna possa ocorrer em liberdade, em concordância com a figura jurídica das garantias de jurisdição ou foro étnico (SEGATO, 2014, p. 86/87).

O reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico não significa criar essa esfera interna aos povos originários de resolução de conflitos locais ou de organização social, mas integrá-la ao Estado, sem que isso importe em uma fagocitose de todas as manifestações juridicamente plurais do campesinato brasileiro. Ou seja, significa, de modo especialmente renovador, transfigurar internamente o Estado, descolonizando-o e expandir a percepção da juridicidade presente no território nacional.

Isso porque, a jurisdição indígena – esse direito consuetudinário participativo e vivo – já existe, desde antes da conquista dos europeus e da imposição do seu modelo jurídico. O que o movimento da constitucionalização do pluralismo jurídico faz é retirar essas expressões da invisibilidade.

A jurisdição indígena não é recente, ela sempre existiu. Porém, nessa nova fase constitucional, o reconhecimento das justiças indígenas nos revela que não há homogeneidade jurídica entre os povos, de modo que **não se pode falar em justiça indígena, mas sempre em justiças indígenas**, sempre no plural, pois, sob qualquer hipótese, a descolonização irá reduzir os múltiplos sistemas de justiça a um. Se assim o fizesse o novo modelo de Estado e constitucionalismo, estaria apenas repetindo a atuação do modelo anterior (CÁCERES DAN; NASCIMENTO, 2016, p. 363, grifou-se).

Ou seja, além de descolonizar o Estado, o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico também instaura uma necessária fase de diálogo intercultural, ao afirmar e confirmar a existência não só de jurisdição indígena, mas de jurisdições indígenas, ou, como destacado acima, justiças indígenas, de forma plural.

Na realidade latino-americana, o reconhecimento do pluralismo jurídico, através da constitucionalização de jurisdição indígena consuetudinária, revela um passo importante no processo de descolonização das institucionalidades que detém a centralidade do poder.

Descolonizar, nesse caso, é revelar quais práticas estruturais estão colonizadas, ainda que de forma sub-reptícia, e construir pontes capazes de permitir a superação dessas,

restaurando uma realidade local que fora jogada para um espaço periférico pela colonização eurocêntrica e relegada aos espaços secundários.

A descolonização, portanto, constitui-se como princípio segundo o qual, é possível romper com o domínio das elites econômicas, muitas vezes transnacionais, distribuindo o poder político de modo democrático entre os povos, comunidades e nações. Superando os “enxertos” eurocêntricos políticos, jurídicos e culturais, são resgatados os saberes, tradições e conhecimentos dos povos originários (FERRAZZO, 2015, p. 22).

Fala-se em pluralidade, pluralismo, multiculturalismo, respeito às diferenças, todos esses espaços como processos internos ao desenvolvimento da descolonização como ferramenta capaz de garantir uma liberdade democrática, seja enquanto indivíduo ou como comunidade, dependendo de qual seja o fator determinante para formação da identidade.

Ocorre, porém, que descolonizar o Estado e, principalmente, descolonizar o imaginário das elites, historicamente no poder, demanda um método de diálogo que evite bloqueios interculturais, mas, ao mesmo tempo, permita aberturas cognitivas capazes de edificar pontes de transição de sentido, sem que um dos interlocutores se coloque em posição de hierarquia ou oficialidade em relação ao outro.

Descolonizar significa liberar e reconstituir a civilização latino-americana, não mais segundo padrões eurocêntricos, mas a partir de pressupostos locais, tanto dos povos originários, quanto da população miscigenada que a própria colonização gerou, mas nunca como cidadãos, sempre como ferramentas da conquista europeia.

Já que a colonização consistiu em um processo de conquista e desestruturação das sociedades preexistentes à ocupação – no nosso caso –, espanhola [a autora fala desde a Bolívia], a descolonização consistirá na dissolução do dito processo de domínio e na reestruturação dos povos submetidos²⁰⁷ (CHÁVEZ, 2010, p. 19).

Assim, descolonizar significa permitir a recuperação da autodeterminação de povos que tiveram seu autogoverno usurpado pela conquista europeia. Como já mencionado, devolver a justiça a esses povos é, também, devolver sua história, restituí-los da capacidade de, validamente, promoverem suas organizações sociais, a partir de seus direito consuetudinário participativo e comunitário, sem que o Estado lhes tutele como se incapazes ou semicapazes

²⁰⁷ Traduziu-se, no original: Ya que la colonización consistió básicamente en un proceso de conquista y desestructuración de las sociedades preexistentes a la ocupación –en nuestro caso–, española, la descolonización consistiría en la disolución de dicho proceso de dominio y en la reestructuración de los pueblos sometidos.

fossem – “a descolonização é um processo básico de liberação e autonomia²⁰⁸ (CHÁVEZ, 2010, p. 19).

No caso do pluralismo jurídico constitucionalmente institucionalizado, com a previsão de reconhecimento das jurisdições indígenas, o diálogo entre a jurisdição ordinária e a jurisdição indígena deve evitar qualquer procedimento de revisão jurídica das decisões por instâncias ordinárias, ou a necessidade de algum tipo de confirmação de validade dessas decisões. Ademais, há que atentar-se ao fato de que não há uma só justiça indígena, mas diversas, tão diversas quanto são as nações originárias presentes no território brasileiro.

A Interculturalidade, enquanto forma de diálogo

[...] pressupõe sujeitos que se interpelam reciprocamente e não pode ser relação onde o outro é mero objeto de interesse ou de pesquisa [...] é o reconhecimento de que os povos, nações e comunidades indígenas e afrodescendentes na América Latina guardam sabedoria, ciência, tecnologias. Que suas culturas não concorrem, muito menos perdem para a cultura eurocêntrica, mas que podem, mutuamente e de **modo horizontal**, se relacionar e se enriquecer em processos de intercâmbio onde todas as culturas deem e recebam (FERRAZZO, 2015, p. 22, grifo da autora).

Através da interculturalidade, como diálogo entre as diversas culturas, é possível se estabelecer uma crítica ao pensamento elitista que coloca uma cultura – eurocêntrica – em papel de superioridade frente às demais – originárias –, determinando, inclusive, esta “superior” como meta a ser alcançada pelas demais culturas de outros povos não europeus. Por isso interculturalidade e descolonização hão de ser compreendidas em conjunto, e se estabelecem como métodos necessários e que servem de base para aplicação de um pluralismo jurídico verdadeiramente democrático, pois a constitucionalização de diferentes jurisdições, ainda que sejam definidas como especiais (caso da Colômbia), pressupõe e demanda autonomia dos agentes locais comunitários para tomada de decisões que sirvam de referentes próprios e reconhecíveis pelos povos de onde emanam, de maneira horizontal e não verticalmente impositivas, como é o caso de decisões oriundas do Direito Estatal.

A interculturalidade se oporia a um dos traços centrais da colonialidade, que seria a sobreposição de “uma sociedade dominante às subalternizadas pela Conquista” e consistiria basicamente em “processos através dos quais se busca desmontar as estruturas e relações de dominação e exploração, que organizam as sociedades e culturas, em uma série de relações de hierarquia com base em diferenças coloniais, patriarcais e de classe, etc.”²⁰⁹ (CHÁVEZ, 2010, p. 29, grifos da autora).

²⁰⁸ Traduziu-se, no original: La descolonización es un proceso básico de liberación y de autonomía.

²⁰⁹ La interculturalidad se opondría a uno de los rasgos centrales de la colonialidad, que sería la superposición de “una sociedad dominante a las subalternizadas por la Conquista” y consistiría básicamente en “procesos a través de los cuales se busca desmontar las estructuras y relaciones de dominación y explotación, que organizan las

Como dito no primeiro capítulo do presente trabalho, a contemporaneidade não mais permite que se considere um centro único como detentor de um monopólio da produção de sentido. Isso importa, em termos interculturais, que se passa a considerar a inexistência de uma centralidade como régua para medir outras culturas, mas, ao mesmo, isso não significa decretar um fechamento cognitivo, impeditivo do diálogo entre diferentes culturas, porém, esse diálogo se dá de forma equidistante, aí reside o princípio da descolonização – e o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico como modelo comunitário participativo, tido como “pluralismo que se engendra legitimamente desde as bases da sociedade, [permite] muitas vezes a superação de relações opressivas” (FERRAZZO; LIXA, 2017, p. 2.640).

O que permite a superação das relações opressivas, com o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico e a institucionalização de jurisdição indígena, é, justamente, a pluralidade de justiças indígenas, tão variadas como são as nações originárias. Isso porque, o direito consuetudinário é um direito vivo, palpável, presente no cotidiano desses povos, muito porque a própria noção de organização social se confunde com a gestão jurídica dessas sociedades e na sua relação interpessoal, intercomunitária e de retroalimentação com a Mãe Natureza.

De modo que cada comunidade acaba (re)construindo seu direito de forma constante e diária, o que importa dizer que a diversidade de sistemas jurídicos indígenas, decorrente da diversidade de povos originários, torna imperioso denominar essa miscelânea de manifestações jurídicas de justiças indígenas, no plural. Porém, é enganoso pensar que tal pluralidade poderia ser algum impeditivo para a consolidação de uma jurisdição indígena, uma vez que há uma série de características que são comuns aos povos ameríndios, muito em razão de que sua formação social também é compartilhada, pelos muitos séculos de contatos e trocas de saberes.

Apesar desta diversidade, é possível identificar alguns elementos comuns entre as práticas originárias, tais como o caráter coletivo dos procedimentos, que incluem toda a comunidade no seu desenvolvimento, ou a busca pela reestruturação da harmonia e equilíbrio comunitários, procedimentos caracterizados especialmente pela oralidade, celeridade, reconciliação, lógica restaurativa (FERRAZZO; LIXA, 2017, p. 2.641).

A comunidade – a ideia de assembleia – é uma instância decisória de caráter superior na resolução de possíveis conflitos que surjam entre os membros dos povos originários, fato derivado da forma como sua identidade é formada, tendo a comunidade como um referencial

sociedades y culturas, en una serie de relaciones de jerarquía con base en diferencias coloniales, patriarcales y de clase, etc.” (CHÁVEZ, 2010, p. 29).

importante, sobrepondo, inclusive, a individualidade. Essa primazia da comunidade, em caráter de assembleia, é um traço do alto grau de democratização dos sistemas jurídicos indígenas, calcados mais na participação e menos na representação.

O processo de constitucionalização dessas justiças indígenas, assim, precisa ser construída de forma a manter essa democratização e participação comunitária nas decisões dos povos originários. Ademais, a pluralidade de manifestações jurídicas não pode ser um impeditivo para que o reconhecimento seja hierarquicamente equidistante aos demais âmbitos jurisdicionais, além de ser constitucionalmente explícito.

[É necessário que] tal reconhecimento do Direito indígena seja explícito e de que se esclareça ao mesmo texto constitucional, por sua vez, que também se reconhece o direito dos povos indígenas a exercer sua própria jurisdição fundada neste Direito (COLAÇO, 2015, p. 88).

O reconhecimento expresso da existência de distintas ordens jurídicas, em um país onde convivem diversos povos, é uma manifestação constitucional (e institucional) de respeito à pluriculturalidade – é a afirmação de que todos os povos têm direito a ter o próprio direito, ou seja, é a compreensão de que existem diferentes modelos de direito, que não somente o eurocêntrico, baseado no positivismo, e que não há hierarquia entre tais modelos, mas, sim, coexistência jurídica.

O reconhecimento do pluralismo jurídico serve ao processo de descolonização pelo fato de que, a partir do reconhecimento dito acima, permite superar a imposição jurídico-política eurocêntrica, que reflete, desde as conquistas, no modelo social de convivência dos povos, obrigados a manter sua cultura em um plano periférico.

O modelo positivo, proveniente de leis escritas por uma autoridade, o Estado, que confunde essa autoridade política com o ideal de nação, foi transplantado, por Portugal e Espanha, para a América Latina, sem considerar, porém, que tal ideal não correspondia, e segue não correspondendo, com a realidade local, pois os estados latino-americanos – mesmo os que tiveram seus povos originários praticamente dizimados, e sua população europeizada, como Chile, Argentina e parte do Brasil – ainda não são compostos por uma única nação, mas, ao contrário, por várias nações, diversos povos e muitas etnias (COLAÇO, 2015, p. 82) – os estados nacionais latino-americanos têm, na sua formação, uma contradição grave entre o poder estatal e a diversidade e pluralidade dos povos dominados, sendo que a imposição do modelo jurídico europeu de direito – o liberal-individualismo moderno positivista – se deu de forma violenta.

A contradição entre esses dois modelos – de um lado, o direito consuetudinário dos povos indígenas, fundamentado na responsabilidade coletiva dos membros das comunidades, na solidariedade e participação, com primazia da coletividade sobre as individualidades, tidas como derivativos daquela, construído e reconstruído de forma perene, como conjunto de costumes sentidos e vividos por todos, e, por isso, aceito de forma plural; e do outro, o direito positivo estatal, preocupado em estabilizar expectativas e pensado desde a autoridade do Estado para regular a sociedade de forma impositiva – não pode significar, quando se constitucionaliza o pluralismo jurídico, uma tentativa de hierarquizar tais modelos, demandando, por exemplo, que a jurisdição indígena, dentro da sua pluralidade, assuma formas estatais-positivistas de manifestação, porém, tampouco, se espera que a miscelânea de conformações jurídico-sociais campesinas signifique uma miríade de manifestações jurídicas que impossibilite a “tradução” ao sistema do Direito como um todo.

Nesse sentido, haverá a formação de um mínimo jurídico comum a todas as jurisdições, que sirva, justamente, como ferramenta de tradução, de depuração das decisões jurídicas indígenas para a jurisdição ordinária estatal, e vice-versa, de modo a permitir um processo de retroalimentação sem, contudo, nenhum tipo de imposição. Com isso, a implantação da jurisdição indígena nos ordenamentos jurídicos latino-americanos, obrigatoriamente com respeito à diversidade étnica e cultural, terá, sim, alguns limites, que estarão na violação dos direitos humanos universalmente aceitos, por parte das autoridades indígenas, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e, principalmente, na Convenção 169 da OIT, sendo que cada país deverá ter um órgão responsável por esta função – como o Tribunal Constitucional Plurinacional, na Bolívia.

Esse papel de “tradução” entre as decisões das justiças indígenas e o referencial positivista estatal precisa ter a descolonização e interculturalidade como premissas, justamente pela impossibilidade de positivação do direito consuetudinário. Isso porque, “o direito consuetudinário indígena não poderá ser codificado porque não é unificado, a sua positivação é praticamente impossível devido à diversidade de sistemas jurídicos indígenas existentes que varia conforme os padrões culturais de cada etnia” (COLAÇO, 2015, p. 89).

Há uma necessidade de reeducação do aparato burocrático do estado quanto ao assunto, com a obrigatória presença de representantes dos povos originários entre os juízes responsáveis pela análise do bloco intercultural jurídico²¹⁰. A constitucionalização da pluralidade de

²¹⁰ A Constituição boliviana, por exemplo, prevê a inclusão obrigatória de magistrados provenientes dos povos indígenas como membros do Tribunal Constitucional Plurinacional, em seu art. 197, I, como forma de permitir uma evolução crítica interna do sistema jurídico.

jurisdições, com igualdade hierárquica entre a jurisdição ordinária positivista estatal e a jurisdição indígena originária, somente é possível se a coordenação e a cooperação se der com bases interculturais e descolonizantes.

[A interculturalidade] converte-se em núcleo formal metodológico imprescindível para transformação já não somente da filosofia, como quer o autor, mas também do saber e do fazer jurídico, por meio da interdisciplinaridade (reconhecendo a limitação do conhecimento disciplinar nos temas fronteiriços presentes na realidade) e da interculturalidade propriamente dita, enquanto meio de superação da uniformidade monocultural hegemônica no Ocidente (FERRAZZO; LIXA, 2017, p. 2643).

Assim, parece que o melhor modelo de implementação do reconhecimento de jurisdição indígena e da garantia da pluralidade jurídica se dá pela via da Emenda Constitucional, seguida de legislação complementar, responsável por estabelecer as bases de cooperação e coordenação entre as jurisdições, edificando pontes de transição e complementação entre ambas. Obviamente, a construção desses dispositivos, especialmente a legislação complementar precisa se dar a partir de ampla discussão, em comissão composta por profissionais da antropologia, do direito, do serviço social e com representação dos diversos povos indígenas que compõem o território nacional, garantindo o direito à ampla consulta, para, só depois de profuso debate, se normatize a operacionalização de uma Lei de Deslinde, como feito na Colômbia ou na Bolívia.

O projeto de Emenda Constitucional, que servirá como constitucionalização do pluralismo jurídico, precisa ter abrangência suficiente para permitir que a lei complementar posterior tenha abertura considerável para implementar os procedimentos necessários para viabilizar a coordenação, cooperação e complementação dessas jurisdições, sem que algum tipo de dogmatismo sirva de empecilho à operacionalização da jurisdição indígena – isso é importante de ser destacado, visto que os movimentos de resistência a esse tipo de transformação podem se apegar ao dogmatismo, no sentido de achacar a amplitude da reforma jurídico-cultural que o reconhecimento do pluralismo jurídico representa, para abrandar a inovação institucional por meio da ação direta de inconstitucionalidade de algum dispositivo da futura lei complementar, caso a extensão da Emenda não seja assaz abrangente em seu conteúdo.

Sobre uma proposta de Emenda Constitucional, antes que se construa a própria do presente trabalho, parece necessário trazer uma sugestão que Thais Luzia Colaço, Pós-Doutora em Direitos Indígenas, professora titular aposentada da UFSC, formulou, em artigo publicado

em 2015. A emenda delineada por Colaço, a despeito da pouca amplitude, possui alguns pontos que serão apreendidos neste trabalho.

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito **Plurinacional** e tem como fundamentos: [...]

V - o pluralismo político e **jurídico**.

[...] Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, **direito costumeiro e jurisdição**, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. **É garantido o zelo e a proteção dos grupos indígenas isolados e semi-isolados para manutenção de seu direito consuetudinário e a sua autodeterminação** [...]

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas **terras sem a realização da consulta e seu consentimento** salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco (COLAÇO, 2015, p. 90, grifos da autora).

A proposta da Professora Colaço atende ao ideal primário do presente trabalho, qual seja, integrar ao texto constitucional a previsão de plurinacionalidade da sociedade brasileira, bem como promover a autonomização dos povos originários, lhes devolvendo a capacidade de autorregulação, a partir de previsão de jurisdição indígena e aplicação do seu direito consuetudinário participativo e comunitário.

Ocorre, porém, que após todo o trabalho de resgate histórico, político, social e jurídico da presente tese de doutoramento, especialmente com o comparativo possível em relação aos textos constitucionais mais recentes da América Latina, como Equador e Bolívia, mas, também, com o texto colombiano, de 1991, e com a realidade que esses países apresentam, servindo como parâmetros, fica claro que é imperioso que a proposta de nova redação de alguns dispositivos constitucionais seja mais amplo, evitando o fechamento operacional antes mencionado, que pode ser usado como ferramenta de resistência de possíveis grupos políticos contrários a uma emancipação jurídica dos povos originários brasileiros.

Toda proposta de Emenda Constitucional, como prevê o §4º do art. 60 da Carta, precisa respeitar as chamadas cláusulas pétreas, que são os dispositivos inalteráveis do documento político brasileiro:

§ 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir:

I - a forma federativa de Estado;

II - o voto direto, secreto, universal e periódico;

III - a separação dos Poderes;

IV - os direitos e garantias individuais (BRASIL, 1988).

Portanto, não é possível promover alterações constitucionais que afetem o federalismo, o chamado sufrágio universal, a ausência de hierarquia entre os Poderes da República, bem como diminuam ou relativizem direitos e garantias individuais. Como será demonstrado a seguir, com a proposta fruto do presente trabalho, nenhum dos incisos do §4º do art. 60 da Constituição Federal será afetado no sentido de abolição, como diz o texto do parágrafo, mas, ao contrário, há um reforço institucional dessas cláusulas pétreas.

O art. 1º da Constituição Federal passaria a vigorar com a seguinte redação – em negrito as alterações:

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado **Plurinacional** Democrático de Direito e tem como fundamentos:

I - a soberania;

II - a cidadania;

III - a dignidade da pessoa humana;

IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa;

V - o pluralismo político;

VI - o pluralismo jurídico.

Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

Diferente da redação proposta por Thais Colaço, parece necessário que a plurinacionalidade seja trazida não como decorrência do Estado ser Democrático de Direito, mas, anteriormente, como alicerce para que essa configuração se estabeleça, por isso, um Estado Plurinacional Democrático de Direito, onde essa plurinacionalidade do Estado serve de base para que um direito democrático seja erigido.

Ademais, parece necessário que o pluralismo jurídico seja previsto em inciso próprio, não no mesmo inciso V, que versa sobre o pluralismo político, no sentido de eliminar qualquer interpretação que correlacione a existência entre um e outro como algo amarrado, que possa impedir a implementação da jurisdição indígena.

O art. 13 da Constituição Federal passaria a vigorar com a seguinte redação:

Art. 13. A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil.

[...]

§3º São reconhecidos como idiomas oficiais interculturais da República Federativa do Brasil, além do português, as seguintes²¹¹:

I - decorrentes do tronco Tupi;

²¹¹ Informações sobre idiomas indígenas presentes no Brasil retiradas do Censo 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas>; <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>. Acesso em: 22 nov. 2020.

II - decorrentes do tronco Macro-Jê;
III - decorrentes das famílias linguísticas:

- a) karib;
- b) pano;
- c) maku;
- d) yanoama;
- e) mura;
- f) tukano;
- g) katukina;
- h) txapakura;
- i) nambikwara;
- j) guaikuru.

§4º Os documentos jurídicos oficiais, que envolvam membros de povos originários, precisam ser redigidos em português e no idioma intercultural que seja familiar ao grupo que o indivíduo seja membro.

Não há como se falar em descolonização sem restituir aos povos originários que falem, oficialmente, em seu idioma local. Isso porque, como visto anteriormente, a colonização utilizou-se da imposição da língua portuguesa como forma de apagamento do indígena, portanto, devolver-lhes a possibilidade de comunicação oficial em idioma que lhes seja nativo é um passo necessário para aplicação do processo descolonial.

Falando sobre descolonização, é imperativo que exista um órgão responsável pela harmonização entre a jurisdição indígena a ser criada e o texto constitucional estatal. Ao Supremo Tribunal Federal, segundo o art. 102 da Constituição Federal, compete a guarda da Carta Política, porém, não parece conveniente depositar mais essa competência ao Supremo, sob o risco de sobrecarga de funções, de modo que parece necessária a construção de uma autoridade judicial própria para tal – o STF, porém, seguirá como instância máxima em relação à constitucionalidade, servindo, inclusive, como revisor de possíveis decisões oriundas dessa instituição a ser criada.

Assim, o art. 92 da Constituição Federal de 1988 passaria a vigorar com a seguinte redação:

Art. 92. São órgãos do Poder Judiciário:

I - o Supremo Tribunal Federal;

I-A o Conselho Nacional de Justiça;

I-B o Superior Tribunal Plurinacional;

II - o Superior Tribunal de Justiça;

II-A - o Tribunal Superior do Trabalho;

III - os Tribunais Regionais Federais e Juízes Federais;

IV - os Tribunais e Juízes do Trabalho;

V - os Tribunais e Juízes Eleitorais;

VI - os Tribunais e Juízes Militares;

VII - os Tribunais e Juízes dos Estados e do Distrito Federal e Territórios.

VIII - as autoridades indígenas originárias.

§ 1º O Supremo Tribunal Federal, o Conselho Nacional de Justiça e os Tribunais Superiores têm sede na Capital Federal.

§ 2º O Supremo Tribunal Federal e os Tribunais Superiores têm jurisdição em todo o território nacional.

Esse órgão terá como responsabilidade a análise de casos relacionados ao pluralismo jurídico, servindo como instância de harmonização e duplo grau de jurisdição em relação às jurisdições indígenas, tendo, em sua composição, Ministros com representatividade dos povos indígenas²¹², pautando-se pela interculturalidade como ferramenta de interpretação dos atos jurídicos.

Esse Tribunal terá atuação vinculada ao pluralismo descolonizante, servindo de tradução intercultural e auxílio nas questões de administração das justiças indígenas, com papel de construir a coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária, a partir de uma legislação complementar, integrante do Bloco Intercultural Jurídico.

O BIJ é entendido como uma harmonização entre as normas internacionais, a constituição e as normas próprias dos povos, comunidades indígenas e afrodescendentes. É um apoio intercultural descolonizador entendido como um conjunto de normas legislativas que permite uma dupla entrada para determinar a competência da Jurisdição Especial Indígena: o autorreconhecimento dos indígenas, e em segundo lugar a prerrogativa dos povos de fazer justiça, com isto se fornece uma integralidade básica para consolidar o respeito e proteção dos direitos coletivos dos povos indígenas, o respeito e proteção dos direitos individuais das pessoas indígenas. Com isto, a pessoa indígena pode acessar a jurisdição com tranquilidade com o fim de obter pronta, específica e efetiva justiça (SANTAMARÍA, 2015, p. 172).

O Bloco Intercultural Jurídico – BIJ servirá de esteio para atuação do Tribunal Superior Plurinacional – TSP, no sentido de definir como as decisões oriundas da jurisdição indígena são recepcionadas pela jurisdição ordinária, de forma hierarquicamente equânime e com validade e aplicabilidade. Ademais, o BIJ constitui o alcance e os limites dessas decisões, servindo o TSP como instância recursal de reanálise, sempre tendo como suporte a interculturalidade e a perspectiva da descolonização.

O BIJ contempla então um exercício de construção dos tratados internacionais, a Constituição vigente, a legislação nacional indígena e, claro, a lei de origem ou o chamado, direito próprio [...] A forma de materializar o BIJ é sem dúvida a tradução intercultural, que se fará caso a caso, um mecanismo de tradução intercultural que permite interpretar a Constituição e o Direito Internacional dos Direitos Humanos em termos interculturais. Em outros termos, os próprios direitos fundamentais devem ser submetidos à interpretação intercultural. Os valores plasmados nestes direitos devem ser respeitados, mas as atuações concretas que os respeitam ou que os violam, não

²¹² Nas esferas do poder judiciário brasileiro, segundo o Censo do Poder Judiciário (BRASIL, 2014, p. 41), não há registro da participação de nenhum indígena compondo os quadros da magistratura nos Tribunais Superiores, na Justiça Militar Estadual, nos Conselhos Superiores e na Justiça Eleitoral. Se identifica alguma participação indígena, bastante insignificante, na Justiça Federal e na Justiça Estadual, em que apenas 0,1%, em cada ramo de Justiça, declaram-se indígenas, enquanto, na Justiça do Trabalho, 0,2% declaram-se em tal condição.

sendo eticamente neutras, podem ser objeto de interpretações opostas, conforme as normas culturais das que se parta (SANTAMARÍA, 2015, p. 172).

Como fica claro, especialmente analisando os dados do Censo do Poder Judiciário, há irrisória participação dos povos indígenas nos quadros da magistratura brasileira, o que, por si só, já achaca a possibilidade de que algumas decisões com teor mais progressista, quanto ao movimento indigenista, possam exsurgir desse Poder de República.

Assim, para que o Tribunal que se propõe a criação possa atuar de forma descolonizadora, de fato, é preciso que sua composição tenha representatividade dos povos originários presentes no território brasileiro, sob pena de ser somente mais uma esfera reprodutora de (neo)colonialismo jurídico.

Portanto, há necessidade de que o ingresso dos membros desse Tribunal seja realizado por outra modalidade de escolha e definição que não o concurso público de provas e títulos, conforme previsão do art. 93, inciso I da Constituição Federal. A sugestão, então, é que critérios interculturais sejam trazidos ao texto constitucional, para, posteriormente, serem regulados pelo Estatuto da Magistratura – lei responsável por regulamentar a função de magistrado –, garantindo o acesso aos membros de comunidades indígenas ao TSP.

O art. 93 da Constituição Federal passaria a vigorar com a seguinte redação:

Art. 93. Lei complementar, de iniciativa do Supremo Tribunal Federal, disporá sobre o Estatuto da Magistratura, observados os seguintes princípios:

I - ingresso na carreira, cujo cargo inicial será o de juiz substituto, mediante concurso público de provas e títulos, com a participação da Ordem dos Advogados do Brasil em todas as fases, exigindo-se do bacharel em direito, no mínimo, três anos de atividade jurídica e obedecendo-se, nas nomeações, à ordem de classificação;

I-A - ingresso junto ao Tribunal Superior Plurinacional, no cargo de Ministro, mediante critérios de escolha próprios dos povos indígenas, cuja composição respeitará a representatividade mínima de metade desses representantes, a ser regulado pelo Estatuto da Magistratura;

II - promoção de entrância para entrância, alternadamente, por antiguidade e merecimento, atendidas as seguintes normas:

[...]

Com isso, se assegura a obrigatoriedade da composição indígena mínima de metade do Tribunal a ser criado, garantindo uma representatividade suficiente para que as decisões dessa Corte não acabem por construir empecilhos ao descolonialismo, interpretando o Bloco Intercultural Jurídico a partir de premissas estritamente dogmático-positivistas, em um processo que teria efeitos degradantes à proposta de autonomização e democratização da justiça, com a devolução da autorregulação aos povos originários.

Seguindo a lógica da constitucionalização do pluralismo jurídico, a previsão de existência do Tribunal Superior Plurinacional precisa se dar dentro do corpo constitucional, assim como outros tribunais superiores têm sua edificação a partir da Constituição Federal.

Assim, propõe-se a criação de uma Seção III-A, denominada de DO SUPERIOR TRIBUNAL PLURINACIONAL, a qual comportará os artigos básicos sobre composição e competência do referido tribunal, delegando maiores digressões à legislação infraconstitucional, principalmente a Lei responsável pela coordenação das jurisdições, mas, também, a um Regimento Interno a ser construído, visto que tal tribunal terá equiparação hierárquica ao STJ, sendo inferior ao STF somente no sentido formal, já que as matérias desse STP serão próprias e vinculadas ao Bloco Intercultural Jurídico.

Cria-se o art. 104-A, que vigorará com a seguinte redação:

Art. 104-A. O Superior Tribunal Plurinacional compõe-se de, no mínimo, quarenta e cinco membros:

§ 1º Os Ministros do Superior Tribunal Plurinacional serão nomeados pelo Presidente da República, sendo:

I - metade mais um dentre representantes de povos indígenas, escolhidos pelos povos, com vagas garantidas para os líderes de povos com mais de três mil membros, mas com representatividade de líderes de povos menores, que serão indicados por assembleia geral com todos os escolhidos por cada povo originário²¹³;

II - um quarto dentre juízes dos Tribunais Regionais Federais e desembargadores dos Tribunais de Justiça, brasileiros com mais de trinta e cinco anos e menos de sessenta e cinco anos, de notável saber jurídico e reputação ilibada, depois de aprovada a escolha pela maioria absoluta do Senado Federal, indicados em lista tríplice elaborada pelo próprio Tribunal;

III - um quarto, em partes iguais, dentre advogados e membros do Ministério Público Federal, Estadual, do Distrito Federal e Territórios, brasileiros com mais de trinta e cinco anos e menos de sessenta e cinco anos, de notável saber jurídico e reputação ilibada, depois de aprovada a escolha pela maioria absoluta do Senado Federal, alternadamente, indicados na forma do art. 94.

§ 2º O Ministros do Superior Tribunal Plurinacional terão mandato de seis anos, sendo permitida uma recondução, desde que haja nova indicação, seja da assembleia de líderes indígenas, dos Tribunais ou dentre advogados e membros do Ministério Público Federal, Estadual, do Distrito Federal e Territórios.

Art. 104-B. Compete ao Superior Tribunal Plurinacional:

I - processar e julgar, originariamente:

- a) os conflitos de competência entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária;
- b) os habeas corpus, quando o coator for autoridade indígena originária;

²¹³ Segundo dados compilados pelo Instituto Socioambiental – ISA – organização sem fins lucrativos, fundada em 1994, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais com foco central na defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos –, no Quadro Geral dos Povos, o território brasileiro possui mais de 250 povos indígenas, divididos em uma série de famílias linguísticas, sendo que 19 dessas famílias linguísticas possuem mais de três mil membros no Brasil. A proposta de composição do TSP indica 23 membros, dos 45 membros propostos, sendo escolhidos entre os povos indígenas, cujas famílias linguísticas possuam mais de três mil membros e as demais vagas entre os povos que não atingem tal patamar. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 23 nov. 2020.

c) as consultas das autoridades indígenas sobre a aplicação de duas normas jurídicas aplicadas a um caso concreto

II - julgar, em grau recursal, as causas decididas pelas autoridades indígenas originárias;

SEÇÃO XIX

DA JURISDIÇÃO INDÍGENA ESPECIAL

Art. 125-A. As comunidades indígenas originárias, atendendo aos princípios da descolonialidade e interculturalidade, administrarão a Jurisdição Indígena Especial.

§ 1º A competência dessa jurisdição será regulada por Lei complementar, que disporá sobre a coordenação e cooperação entre a jurisdição ordinária e a jurisdição indígena.

§ 2º As autoridades indígenas originárias poderão utilizar-se da estrutura estatal para fins de garantir a aplicabilidade de suas decisões.

Pela proposta acima, fica claro, então, que a ideia principal de previsão de um novo tribunal, responsável pela harmonização intercultural entre decisões das autoridades indígenas e os princípios emanados da Constituição Federal, tudo isso a partir do Bloco Intercultural Jurídico, é garantir o relevo e a importância que esse passo descolonial apresenta, especialmente quando se discutem valores como democracia, autonomia, cidadania e identidade.

Outros dispositivos que precisam ser alterados, ainda, para garantir o avanço descolonial da constituição brasileira são os artigos que tratam sobre os indígenas. Isso porque, o Capítulo VIII da Constituição se chama “Dos Índios”, o que, como já mencionado no presente trabalho, é denominação afastada pelos antropólogos.

Nesse sentido, propõe-se alteração no título do Capítulo VIII para “Dos Povos Originários”, o que representaria o reconhecimento constitucional da ancestralidade dessas nações, anteriores à colonização europeia, indicando o desejo do Estado em superar, justamente, esse processo de conquista e devolver autonomia aos camponeses.

Ademais, na esteira da proposta da Professora Thais Colaço, há necessidade de incorporar, aos artigos específicos sobre os indígenas, a previsão de administração de sua própria justiça e aplicação do direito consuetudinário que rege sua organização social.

Assim, o Capítulo VII passaria a vigorar com a seguinte redação:

CAPÍTULO VIII DOS POVOS ORIGINÁRIOS

Art. 231. São reconhecidos aos **povos originários** sua organização social, costumes, **direito consuetudinário e jurisdição**, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos **povos originários** as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos **povos originários** destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras **sem a realização de consulta prévia e seu consentimento**, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

§ 8º É garantido o zelo e a proteção dos povos originários em isolamento voluntário e semi-isolados, assegurando-lhes a aplicação de seu direito consuetudinário e a sua autodeterminação.

Além das previsões constitucionais, ficará ao cargo de legislação complementar, aos moldes das leis de deslinde de Colômbia, Equador e Bolívia, regulamentar, de forma específica, como se dará o processo de coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária.

Essa legislação, que não se pretende propor modelo no presente, deverá se basear em diálogo intercultural e ser pautada pelo objetivo principal de todas essas alterações institucionais, que é descolonizar o Estado – ou, ao menos, dar os passos iniciais nesse sentido. Limites, alcances, formas de tradução intercultural, abertura cognitiva para evolução e desenvolvimento do Direito, formação e treinamento de magistrados, todas essas peculiaridades devem ser tratadas na referida legislação.

Como visto no item anterior, o Estatuto do Índio já foi interpretado, em conjunto com o texto constitucional, de forma a reconhecer o pluralismo jurídico no direito brasileiro – especialmente o teor do art. 57 da referida legislação. Porém, para os fins pretendidos com o presente trabalho, mas, antes disso, com a própria Constituição Federal e os documentos normativos internacionais, há necessidade de se repensar o texto do Estatuto do Índio.

Há, aliás, quem sustente que a Constituição Federal revogou tacitamente alguns dispositivos do Estatuto do Índio, visto que os mesmos não teriam sido recepcionados pelo texto constitucional de 1988, isso porque, a legislação, datada da ditadura militar, traz uma série de

dispositivos que edificam uma política assimilacionista dos povos originários, o que se difere, sobremaneira, da política de integração, autonomia e liberdade das nações indígenas.

É o caso de algumas disposições do Estatuto do Índio, como, por exemplo, o seu artigo 1º, que determina que “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e *integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional*”. Claramente, sem maiores elucubrações, esta característica integracionista deve ser tida como não recepcionada pelo texto constitucional (CALEIRO; LEITE, 2014, p. 23).

Nesse sentido, para além de construir uma legislação capaz de estabelecer toda a coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena, a ser reconhecida, e a jurisdição ordinária, parece necessário que seja revisto o modelo de relacionamento que o Estado pretende edificar com os indígenas presentes em seu território. Tanto é necessário, que desde 1991 tramita no Parlamento brasileiro o projeto de lei 2057/1991, de autoria dos, à época, Deputados Federais Aloízio Mercadante, Fábio Feldmann e José Carlos Saboia, dispondo sobre o Estatuto das Sociedades Indígenas, que seria responsável por revogar, de forma explícita, o Estatuto do Índio, e, especialmente, realinhar a forma de tratamento da política indigenista nacional.

Esse projeto de lei, ainda que não se seja o projeto que se trata no presente item, tem uma relação aproximada com a necessária Lei de Deslinde Jurisdicional (lei de cooperação e coordenação entre jurisdições), visto que ambas tornarão possível a evolução da institucionalidade brasileira em relação aos seus povos originários.

Portanto, pareceu importante mencionar que somente a Emenda Constitucional proposta ou, ainda, a legislação de cooperação e coordenação que se pincelará na sequência, não podem ser observadas como institutos suficientes na reformulação do Estado e do tratamento que esse dispõe para com os povos originários presentes em seu território. Como visto no capítulo anterior, mesmo países que refundaram sua estatalidade, como Equador e Bolívia, ainda sofrem de falta de eficácia de uma série de políticas que garantam que as previsões constitucionais não permaneçam no campo da mera retórica, o que, definitivamente, não é o interesse do presente trabalho.

Sobre a necessária lei de deslinde, essa precisa pavimentar o caminho previamente aberto pelas reformas do texto constitucional previstas na Emenda acima indicada, evitando que um fechamento cognitivo do sistema jurídico impossibilite a construção do reconhecimento do pluralismo jurídico e da autonomização dos povos originários, como forma de integração e democratização da realidade jurídico-social brasileira.

Isso porque, ainda que existam algumas decisões paradigmáticas, como foi visto anteriormente, a regra é que a primeira resposta do Judiciário brasileiro seja pela impossibilidade de reconhecimento de jurisdição indígena, pela simples ausência de previsão legal para tanto. É justamente nesse limiar que a proposta legislativa do presente capítulo pretende atuar, como espaço de abertura cognitiva, de reconstrução da condição jurídica do indígena e de sua relação com sua comunidade, com sua nacionalidade e com o Estado brasileiro, uma vez que um referencial não anula o outro.

Um sistema de coordenação é imperativo, como forma de garantir a efetividade esperada para o reconhecimento oficial dos direitos para além do direito do Estado, é o que diz Esther Sánchez de Guzmán:

Ainda que oficialmente se reconheça a existência dos direitos próprios dos povos indígenas, não basta a oficialização. Deve-se construir e configurar uma cultura jurídica pluralista, dinâmica e interatuante, que possa operar segundo as diferenças em cada sociedade, mas sem desconhecer que comporte estruturalmente com o direito oficial. [...]. Para estabelecer essa cultura em torno de um pluralismo jurídico legal, necessariamente deve-se ter em conta o direito ordinário e os outros direitos próprios como parte de um sistema²¹⁴ (2006, p. 128).

Constitucionalizar o pluralismo jurídico e, depois, coordenar a jurisdição ordinária com a jurisdição indígena a ser construída são os primeiros passos, necessários, diga-se, para retirar da condição de invisibilidade os povos originários camponeses brasileiros, desde há muito apagados pela institucionalidade oficial.

Essa invisibilidade dos povos originários se apresenta na ausência das decisões estatais reconhecendo a capacidade de jurisdição dos indígenas, seja no Executivo ou no Judiciário, mas, para além do espaço oficial, reflete a condição de marginalidade dessas nações em toda a sociedade brasileira.

E prontamente deduzimos que, a quase inexistência de decisões do Estado reconhecendo a jurisdição indígena, deve-se justamente pela ausência histórica de se cativar desde os bancos acadêmicos essa “cultura jurídica pluralista, dinâmica e interatuante” [...] É inegável que o desconhecimento sobre a realidade dos povos indígenas – bem como as particularidades culturais e seus Direitos – é um fato notório para a maioria da população brasileira. Nas instâncias estatais relacionadas à produção, aplicação e execução do Direito há pouco, e pouco a pouco, isto vem trazendo indícios de mudança (LUNELLI, 2015, p. 232).

²¹⁴ Traduziu-se, no original: Aunque oficialmente se reconoce la existencia de los derechos propios de los pueblos indígenas, no basta la oficialización. Se ha de construir y configurar una cultura jurídica pluralista, dinámica e interactuante, que pueda operar según las diferencias en cada sociedad pero sin desconocer que comparte estructuralmente con el derecho oficial [...] Para establecer esa cultura en torno a un pluralismo jurídico legal, necesariamente hay que tener en cuenta el derecho ordinario y los otros derechos propios como parte de un sistema.

Os principais modelos de refundação do Estado, reestruturação da relação entre institucionalidade e povos originários e constitucionalização de jurisdição indígena, permitindo, portanto, a retirada dos campesinos dessa condição de invisíveis, são Equador e Bolívia. Em ambos os países, houve uma ampla discussão social e foram ouvidas as autoridades comunitárias indígenas, como forma de dar legitimidade aos processos constituintes e, depois, para aprovação popular dos novos textos constitucionais – na Bolívia, como já demonstrado, inclusive foi eleito um presidente da república indígena.

Ademais, ambos os ordenamentos jurídicos, boliviano e equatoriano, foram reformados, instituindo programas e sistemas de cooperação e coordenação entre as justiças indígena e ordinária (na Bolívia, há, ainda, uma justiça agroambiental).

Todavia, não parece que a realidade brasileira permita conjecturar uma “refundação” do Estado, especialmente pela baixa representatividade dos povos indígenas em relação ao total da população, fruto do processo histórico de dizimação desse contingente humano.

A conjuntura brasileira parece permitir, no máximo, reformas pontuais contemporâneas, o que, analisando o cenário jurídico-social, já é visto como especial avanço na emancipação e autonomia dos povos indígenas. Nesse sentido, as leis de deslinde judicial de Equador e Bolívia podem não representar o melhor modelo de colaboração entre justiças indígena e ordinária, visto que as realidades presentes não são, exatamente, equidistantes entre tais países e o Brasil.

Diante disso, o modelo que parece mais se adequar, ao projeto de reforma constitucional proposta nesse trabalho, na realidade brasileira, é o colombiano. A Colômbia tem uma constituição recente, datada de 1991, promulgada no mesmo cenário político e histórico que a Constituição Federal de 1988, que foi a reabertura democrática no final dos anos 1980 e a cessação da Guerra Fria, com uma globalização econômica e uma gradual libertação de referenciais identitários descolados do Estado-nação moderno.

Porém, diferentemente da constituição brasileira, a *Constitución Política de Colombia* avançou além em alguns aspectos culturais ligados às nacionalidades indígenas, edificando, já lá no início dos anos 1990, uma autonomia e autogoverno desses povos, inclusive com previsão, desde então, de competência própria para o exercício de funções jurisdicionais das autoridades indígenas, com a construção de um emaranhado de documentos responsáveis pela coordenação da jurisdição especial indígena e a jurisdição ordinária – desde uma legislação de deslinde, até um plano nacional de formação e capacitação intercultural indígena dos membros do judiciário local.

A Colômbia, entretanto, diferente de Equador e Bolívia, não chegou ao ponto de refundar sua estatalidade, reconstruindo o Estado sob a filosofia do Bem-Viver, mas integrou à

oficialidade estatal premissas dessa teoria, principalmente na autonomização dos povos campesinos, o que pode ser visto como referência de aplicabilidade viável na realidade contemporânea brasileira, sem que isso signifique uma ruptura tão revolucionária com as premissas sociais estabelecidas – o que evitaria aqueles processos de contrarreforma já mencionados, que, como regra, somente se levantam em face de transformações extremamente amplas, mas tende a ficar silente em casos de transições graduais e contínuas, melhor recebidas pela sociedade.

A Constituição colombiana, em seu art. 246, estipula a existência da jurisdição especial indígena, determinando ao Estado que realize, a partir de lei própria, a coordenação entre as justiças indígena e ordinária.

Artigo 246. As autoridades dos povos indígenas poderão exercer funções jurisdicionais dentro do seu âmbito territorial, em conformidade com suas próprias normas e procedimentos, sempre que não sejam contrários à Constituição e leis da República. A lei estabelecerá as formas de coordenação desta jurisdição especial com o sistema judicial nacional²¹⁵ (COLÔMBIA, 1991).

A lei de coordenação, portanto, é vista como elemento chave para consolidação e efetividade da Constituição de 1991, já que a Justiça Especializada Indígena é a concretização da livre autodeterminação de cada povo, a partir do respeito ao direito de que decidam sobre as ações internas a cada comunidade, com a “devolução” do direito a terem direito – e, principalmente, o direito ao exercício do seu direito.

Segundo o Instituto Interamericano de Direitos Humanos, em trabalho de pesquisa sobre sistemas de coordenação entre jurisdições indígenas, para assentar os mecanismos dessa coordenação, o primeiro ponto fundante de uma legislação sobre o assunto é um processo de consulta prévio com os povos, em âmbito local, regional e nacional, tendo como base a interculturalidade – no Brasil, essas consultas podem levar em consideração as coordenadorias regionais da FUNAI, já bastante capilarizadas no território nacional.

Coordenação e cooperação precisam ser, sempre, interculturais, de forma que permita aos juízes estatais e às autoridades indígenas exercerem suas jurisdições sem interferências na atuação um do outro. Ademais, essa interculturalidade não é somente entre pessoas indígenas e não-indígenas, mas, também, enquanto ideais de existência distintos, filosofias de vida diferentes.

²¹⁵ Traduziu-se, no original: **Artículo 246.** Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

[...] para pensar o tema da coordenação entre sistemas é necessário pensar que o que se relacionam “não são indígenas com não indígenas, senão tradições espirituais com filosóficas, leis com costumes, palavras com conceitos, problemas com soluções e necessidades com satisfações”²¹⁶ (IIDH, 2010, p. 29).

Trata-se de criar uma cultura de coordenação, que se baseie no respeito, primeiro, à própria existência da jurisdição indígena e, depois, na sua independência e força jurídica de suas decisões, que tenham sua aplicabilidade garantida pelo Estado, caso as autoridades da jurisdição indígena solicitem essa cooperação.

Segundo o IIDH (2010, p. 31), a finalidade do diálogo intercultural, a ser estabelecido com o Estado, está “na construção de uma relação propriamente jurídica, racionalmente estabelecida, baseada nos princípios de independência judicial e garantia plena da proteção da diversidade étnica e cultural”²¹⁷.

Considerando o diálogo intercultural, a lei que regulamenta a coordenação e cooperação entre as jurisdições precisa estabelecer quais os âmbitos de intervenção da jurisdição indígena, bem como os critérios e regras para resolver conflitos de competência que possam surgir – que serão julgados pelo Superior Tribunal Plurinacional proposto.

O Instituto Interamericano de Direitos Humanos, no relatório sobre coordenação e cooperação de jurisdições indígenas, indica que os critérios observados pela lei de deslinde colombiana foram a jurisdição especial indígena, a territorialidade e a as autoridades indígenas – critérios estes considerados quando da análise de possível conflitos de competência.

A jurisdição especial indígena: uma faculdade estabelecida constitucionalmente aos povos indígenas para exercer a função pública de administração da justiça através das autoridades indígenas, segundo os usos e costumes particulares de cada povo, em seus territórios. **Autoridades indígenas:** é abordado pelas distintas propostas como o reconhecimento tradicional e comunitário de pessoas ou instituições que legitimamente exercem funções de administração e incidência na vida coletiva e individual da comunidade. **A territorialidade:** se compreende como o espaço físico no qual a comunidade indígena desenvolve suas atividades produtivas, espirituais, comunitárias e culturais mesmo quando compartilhadas²¹⁸ (IIDH, 2010, p. 36, grifos do autor).

²¹⁶ Traduziu-se, no original: [...] para pensar el tema de la coordinación entre sistemas es necesario pensar que lo que se relacionan “no son indígenas con no indígenas, sino tradiciones espirituales con filosóficas, leyes con costumbres, palabras con conceptos, problemas con soluciones y necesidades con satisfacciones”.

²¹⁷ Traduziu-se, no original: La construcción de una relación propiamente jurídica, racionalmente establecida, basada en los principios de independencia judicial y garantía plena de la protección de la diversidad étnica y cultural, como finalidades de cualquier diálogo en el Estado.

²¹⁸ Traduziu-se, no original: **La jurisdicción especial indígena:** una facultad establecida constitucionalmente a los pueblos indígenas para ejercer la función pública de administración de justicia a través de las autoridades indígenas según los usos y costumbres particulares de cada pueblo en sus territorios. **Autoridades indígenas:** Es abordado por las distintas propuestas como el reconocimiento tradicional y comunitario de personas o instituciones quienes legítimamente ejercen funciones de administración e incidencia en la vida colectiva e individual de la

Sobre os critérios e regras para coordenação entre justiças indígena e estatal, Raquel Fajardo, em extenso trabalho de análise sobre o relacionamento dessas jurisdições (que serviu de base para a Constituição boliviana), estabeleceu quatro âmbitos de competência básicos para que as autoridades indígenas possam exercer justiça: competência material; competência territorial; competência pessoal e; competência temporal.

Em relação à competência material, Fajardo indica que o direito consuetudinário e a jurisdição indígena estão autorizados a regular e resolver qualquer situação e conflito, em todo tipo de matérias, sem restrição de gravidade ou valor da mesmas (FAJARDO, 1999, p. 1) – sobre a competência material, posteriormente, serão apresentadas algumas críticas em relação ao modelo adotado pela legislação boliviana, que limitou algumas matérias à apreciação da jurisdição indígena.

Isso representa uma superação da clássica divisão do direito entre civil e penal, pois, aos povos originários, na regulação de sua ordem social, essa separação inexistente, já que fruto do direito estatal.

A aparentemente sofisticada separação entre civil e penal como ramos do direito somente tem sentido numa sociedade que divide o público do privado, que se erige sobre pilares do individualismo e contratualismo. Uma organização social que não acumula excedentes nem se divide em público e privado porque todos os lugares são praça e jardim, não pode ter esta divisão (SOUZA FILHO, 2012, p 161).

Sobre a competência territorial, o alcance da regulação do direito indígena para a resolução de casos é o espaço territorial em que os povos e comunidades originárias se localizam, porém, não de forma restritiva. Isso porque, é possível que algum conflito jurídico, ocorrido fora da comunidade, envolva sujeitos ou matérias que compitam aos povos indígenas – nesses casos, leciona Fajardo (1999, p. 1), “o direito e a justiça indígena também poderiam ser competentes para garantir o direito à própria vida cultural das pessoas indígenas envolvidas na situação em questão”²¹⁹.

A competência de caráter pessoal precisa ser especialmente coordenada e estabelecida cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária, dependendo da situação em análise. Naturalmente, as normas do direito consuetudinário indígena se destinam ao

comunidade. **La territorialidad:** se comprende como el espacio físico en el cual la comunidad indígena desarrolla sus actividades productivas, espirituales, comunitarias y culturales aun cuando sea compartido.

²¹⁹ Traduziu-se, no original: En tales casos, el derecho y la justicia indígenas también podrían ser competentes para garantizar el derecho a la propia vida cultural de las personas indígenas comprometidas en la situación que se trate.

regramento da vida social e da vida interna dos povos indígenas, suas comunidades e membros, fruto da sua própria culturalidade, enquanto direito.

Porém, a questão pode demandar alguma análise mais acurada caso alguém que não seja membro de um povo indígena intervenha em um ato com um indígena, isso porque, em um primeiro momento, seria usual imaginar que a comunidade aplicasse suas regras para regular tal fato ou para resolver possíveis conflitos dele exsurgidos.

Assim como os indígenas invocam o direito cultural de serem julgados conforme seu direito consuetudinário, o não-indígena pode alegar o seu direito de ser julgado pelas regras estatais que este conhece e está habituado. Nesse caso, Fajardo indica a necessidade de um diálogo intercultural na interpretação dos fatos, evitando, assim, sobreposição ou imposição de jurisdições.

Portanto, embora em princípio haja o direito de ser julgado pela própria lei dentro da própria cultura, isso não seria um obstáculo para que os sistemas jurídicos indígenas reajam em defesa de seus membros ou propriedade, caso um terceiro não indígena atue ato nocivo contra os indígenas ou propriedade dentro do território indígena. Nestes casos e em todas as situações em geral, entretanto, terceiros não indígenas podem exigir a proteção de seus direitos, devendo tanto os fatos como a lei serem interpretados de forma intercultural²²⁰ (FAJARDO, 1999, p. 2).

Sobre a competência temporal, essa significa que os casos resolvidos pelo direito indígena não podem ser submetidos ao direito estatal, sob risco de se esvaziar o reconhecimento da jurisdição indígena e relegá-la ao status de hierarquicamente inferior, o que não pode ser aceito. Porém, “se, ao contrário, uma situação ou caso tivesse sido analisado pelo direito e justiça estatais e as partes, de comum acordo, desejem submetê-lo ao sistema indígena, seria legítimo, pelo reconhecimento legal do direito indígena”²²¹ (FAJARDO, 1999, p. 2).

Os espaços de competência pensados por Raquel Fajardo, se analisados em conjunto, oferecem um alcance considerável para o exercício da jurisdição indígena pelas suas autoridades, permitindo, com isso, a autorregulação e autonomia desses povos, devolvendo-lhes o direito ao seu direito – essas competências, inclusive, foram constitucionalizadas na Carta

²²⁰ Traduziu-se, no original: Por ello, si bien en principio existe el derecho de ser juzgado por el propio derecho dentro de la propia cultura, ello no sería obstáculo para que los sistemas jurídicos indígenas puedan reaccionar en defensa de sus miembros o bienes, si un tercero no-indígena realiza un hecho dañino contra personas o bienes indígenas dentro del ámbito territorial indígena. En estos casos y en toda situación en general, no obstante, los terceros no-indígenas pueden demandar que se vele por sus derechos, y tanto los hechos como el derecho deberían ser interpretados interculturalmente.

²²¹ Traduziu-se, no original: Si por el contrario, una situación o caso hubiese sido visto por el derecho y la justicia estatales y luego las partes de común acuerdo quieren someterlo a su propio sistema indígena, ello sería legítimo, debido al reconocimiento legal del derecho indígena.

Política boliviana, por exemplo, porém, com algumas adaptações, o que pode ser alvo de críticas.

Débora Ferrazzo e Ivone Lixa (2017, p. 2641/2642), ao analisarem os âmbitos de vigência da jurisdição indígena boliviana, indicam três enfoques:

[...] pessoal (membros das comunidades, na qualidade de demandados, denunciante, denunciados ou imputados, recorrentes ou recorridos); material (assuntos indígena originário campesinos conforme estabelecido na lei de deslinde); e territorial (relações e fatos realizados ou com efeitos produzidos dentro da jurisdição indígena).

O art. 191, inciso II, da Constituição boliviana traz o seguinte:

[...] II. A jurisdição indígena originária campesina se exerce nos seguintes âmbitos de vigência pessoal, material e territorial:

1. Estão sujeitos à esta jurisdição os membros da nação ou povo indígena originário campesino, sejam como autores ou demandados, denunciante ou querelados, denunciados ou imputados, recorrentes ou recorridos.
2. Esta jurisdição aprecia os assuntos indígenas originários campesinos em conformidade com o estabelecido na Lei de Deslinde Jurisdiccional.
3. Esta jurisdição se aplica às relações e fatos jurídicos realizados, ou cujos efeitos se produzam, dentro da jurisdição de um povo indígena originário campesino²²² (BOLÍVIA, 2009).

Nota-se, portanto, que tanto a constituição colombiana, menos revolucionária, quanto a boliviana (e a equatoriana), mais ampla, acabam por restringir, de uma forma ou outra, o alcance e o exercício da jurisdição indígena. Seja estabelecendo os limites nos Direitos Humanos internacionalmente previstos (construídos segundo uma lógica ocidentalizada), seja prevendo uma competência mais estreita à cobertura dessa justiça.

Todos os textos constitucionais analisados têm uma clara intenção de reforçarem a autonomia dos povos originários de cada um desses países, em um movimento de devolução de poderes que a Conquista lhes retirou. Por isso que, sob tal lógica, as limitações indicadas acima acabam contrariando esse propósito, indo de encontro a uma política capaz de integrar os povos originários aos estados, sem tutelá-los.

Tanto que Fajardo, nos excerto trazido supra, indica que a competência material deveria ser ampla, sem relativizações, haja vista que não há qualquer relativização á capacidade do

²²² Traduziu-se, no original: II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial: 1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciante o querellantes, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos. 2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional. 3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino.

Estado em processar e julgar fatos ocorridos em sua jurisdição. Relegar a justiça indígena à análise de causas de menor potencial ofensivo ou de pequenas causas, sobre temas jurídicos específicos ou, ainda, prever a possibilidade de revisão da jurisdição ordinária sobre as decisões, reproduz a lógica de que tais povos não são exatamente autônomos, mantendo-os sob a regência do Estado centralizador.

A jurisdição indígena representa um direito à identidade para os povos originários, dessa forma, não deve ser relativizado ou limitado com base em construções jurídicas e sociais alheias à cosmovisão dessas nações. Portanto, só é possível se falar em coordenação e cooperação entre sistemas de justiça com a descriminalização de práticas culturais próprias dos povos originários, bem como a descriminalização da própria justiça indígena em si.

Uma das demandas mais importantes e urgentes para a coordenação entre sistemas é que o sistema de justiça estatal descriminalize ou despenalize: 1) as práticas culturais e jurídicas indígenas que considera fatos puníveis ou delitos (ex. formas de união conjugal precoce, o “rpto”, o uso de plantas medicinais, etc.), y 2) o exercício da justiça indígena em si mesmo²²³ (FAJARDO, 1999, p. 2).

A descriminalização da justiça indígena em si mesma, precisa vir seguida de uma abstenção de intervenção estatal aos fatos realizados sob as culturas e práticas jurídicas dos povos camponeses, evitando qualquer punição ou estigmatização das autoridades indígenas responsáveis pela administração dessa justiça. Além disso, denúncias por violação de direitos considerados humanos, no prisma ocidental, devem ser investigadas e resolvidas seguindo um procedimento intercultural, justamente para evitar que se neutralize ou, pior, criminalize a justiça indígena.

A legislação responsável pela coordenação entre os sistemas de justiça precisa, portanto, construir mecanismos de fortalecimento das autoridades indígenas, bem como edificar pontes de relacionamento destas com as autoridades estatais, como forma de que as decisões e atos jurídicos indígenas sejam respeitados.

O respeito e o fortalecimento das autoridades e instituições indígenas derivam do reconhecimento dos direitos indígenas. Isso inclui o respeito e o reconhecimento de seus próprios procedimentos para a constituição e nomeação dos mesmos. Portanto, as normas de coordenação não podem incluir mecanismos de inscrição,

²²³ Traduziu-se, no original: Una de las demandas más importantes y urgentes para la coordinación entre sistemas, es que el sistema de justicia estatal descriminalice o despenalice: 1) las prácticas culturales y jurídicas indígenas que considera hechos punibles o delitos (ej. formas de unión conyugal temprana, el “rpto”, el uso de plantas medicinales, etc.), y 2) el ejercicio de la justicia indígena en sí mismo.

credenciamento ou registro que condicionem a designação, legitimidade ou vigência das instituições ou autoridades indígenas²²⁴ (FAJARDO, 1999, p. 3).

Um ponto que demonstra respeito e reconhecimento da validade das decisões jurídicas tomadas pelas autoridades indígenas, responsáveis pela administração de justiça, é o estabelecimento de mecanismos de comunicação simples e diretos entre as autoridades estatais e indígenas para que conheçam um caso, ou seja, é preciso que a legislação conceba um procedimento de remessa ou devolução de casos que sejam afeitos à jurisdição indígena.

Com o reconhecimento do Direito consuetudinário, cabe ao direito e à justiça indígenas a regulação e resolução de conflitos da vida social indígena. Para o fortalecimento desse sistema, cabe aos juízes e outras autoridades do sistema estatal remeter ou devolver os casos relativos a indígenas ou terceiros, mas que se refiram a pessoas ou bens indígenas, em relação a casos ocorridos dentro do espaço territorial das comunidades ou povos indígenas²²⁵ (FAJARDO, 1999, p. 3).

É preciso compreender que o reconhecimento constitucional da jurisdição indígena significa que os atos e decisões das autoridades indígenas responsáveis pela administração da justiça são válidos a priori, sem necessidade de chancela ou endosso das autoridades jurisdicionais estatais, pois a previsão de validade surge do próprio texto constitucional.

Ademais, não cabe à jurisdição estatal revisar esses atos e decisões, sob pena de que se esteja relativizando a autonomia que a proposta de constitucionalização do pluralismo jurídico traz consigo – ao menos, não em nível local, o que não impede, como na proposta de emenda constitucional antes oferecida, a criação de uma Corte responsável por harmonizar as decisões das autoridades indígenas com premissas gerais do Estado, desde que essa interpretação seja feita, sempre, de forma intercultural e baseada na descolonização, respeitando o Bem Viver e a cosmovisão dos povos originários.

A interpretação intercultural é especialmente necessária quando se estiver resolvendo casos de possíveis violações de direitos humanos e partir do direito consuetudinário dos povos originários. Isso porque, a Declaração Universal dos Direitos Humanos é um documento de cunho, cristalinamente, ocidental, de modo que aquela previsão de um mínimo ético irredutível,

²²⁴ Traduziu-se, no original: El respeto y el fortalecimiento de las autoridades e instituciones indígenas se derivan del reconocimiento del derecho indígena. Ello incluye el respeto y reconocimiento de sus propios procedimientos para la constitución y designación de las mismas. Por ende, las normas de coordinación no pueden incluir mecanismos de inscripción, acreditación o registro que condicionen la designación, legitimidad o vigencia de las instituciones o autoridades indígenas.

²²⁵ Traduziu-se, no original: Con el reconocimiento del Derecho consuetudinario, le corresponde al derecho y a la justicia indígenas la regulación y resolución de conflictos de la vida social indígena. Para el fortalecimiento de tal sistema, toca a los jueces y otras autoridades del sistema estatal remitir o devolver los casos que presenten indígenas o terceros pero que se refieran a personas o bienes indígenas respecto de casos ocurridos dentro del espacio territorial de las comunidades o pueblos indígenas.

defendida pelos universalistas do direito internacional dos direitos humanos, é, por si só, uma afronta à universalidade desses direitos, pois, tenta homogeneizar a noção do humano dos direitos humanos sob a lógica ocidentalizada-eurocêntrica, desconstituindo as particularidades das comovisões dos povos não-ocidentalizados.

Tanto é assim, que a Convenção 169 da OIT determina, em seu Artigo 8º, item 2, o estabelecimento de procedimentos capazes de solucionar possíveis conflitos surgidos na aplicação do princípio de que os povos originários possuem o direito à conservação de seus costumes e instituições, desde que não sejam incompatíveis com o núcleo de direitos fundamentais que cada Estado defina, bem como com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos (BRASIL, 2019).

O desafio está na construção do procedimento capaz de “traduzir” as mensagens entre os diferentes sistemas internos ao Direito, como um todo. Isso porque, se o mecanismo de tradução tiver um núcleo eurocêntrico, esse processo será colonialista e impositivo, portanto, novamente a interculturalidade precisa ser a lógica que perpassa toda e qualquer relação entre direito estatal e direito consuetudinário.

Qualquer que seja o procedimento, deve garantir a compreensão intercultural dos fatos e a interpretação intercultural das normas aplicáveis, evitando uma interpretação etnocêntrica e monocultural dos mesmos. O respeito pela diversidade cultural significa que não pode ser uma única orientação cultural que define quando ocorre ou não uma violação dos direitos humanos e que solução dar. Para garantir a interpretação intercultural dos fatos e do direito, poderiam ser constituídos “júris de escabinado” ou tribunais mistos, compostos por juízes estaduais e membros da comunidade ou povo indígena em questão, permitindo entender os fatos dentro de seu contexto cultural e a resolução de acordo com a equidade²²⁶ (FAJARDO, 1999, p. 3).

Não bastante, portanto, realizar a previsão constitucional de reconhecimento do pluralismo jurídico como base do Direito, é preciso construir um ferramental jurídico-legislativo, político-social e cultural para que a implementação desse tipo de inovação democrática seja viável na prática.

Tal viabilidade passa pela superação de alguns desafios, o que visa retirar o véu de invisibilidade jurídica indígena – isso porque, há um total desconhecimento do sistema jurídico dos povos indígenas brasileiros, quais são suas sanções e penalizações, seus procedimentos

²²⁶ Traduziu-se, no original: El procedimiento que fuese, debe garantizar la comprensión intercultural de los hechos y interpretación intercultural de las normas aplicables, a fin de evitar una interpretación etnocéntrica y monocultural de los mismos. El respeto de la diversidad cultural supone que no puede ser una sola orientación cultural la que defina cuándo se produce o no una vulneración de derechos humanos y qué solución darle. Para garantizar la interpretación intercultural de los hechos y el derecho, se podría conformar “jurados escabinados” o tribunales mixtos, integrados por jueces estatales y miembros de la comunidad o pueblo indígena en cuestión, a fin de que se permita entender los hechos dentro de su contexto cultural y resolver de acuerdo a la equidad.

judiciais, costumes e formas de julgamento, isso precisa ser alterado, trazendo aos operadores do direito estatal uma formação e treinamento sobre tais práticas, o que permite reforçar a jurisdição indígena, já que, ao se deparar com um fato ou caso, os funcionários da jurisdição ordinária poderão identificá-lo como de alçada das autoridades indígenas, evitando usurpação dessa competência, com a remessa do caso.

Os principais desafios a serem superados, portanto, para que se consiga estabelecer um mecanismo realmente intercultural de coordenação e cooperação entre a justiça indígena e a ordinária estatal passa por 1) fortalecer o direito indígena, suas autoridades, instituições e procedimentos; 2) estudar e difundir o direito indígena, através de publicações, grupos de estudo, centros de documentação e sistematização de uma jurisprudência de direitos culturais e do direito indígena; 3) difundir informações sobre direitos indígenas e sobre o marco legal do direito indígena a ser construído; 4) fomentar encontros entre autoridades indígenas e estatais para identificar possíveis problemas de diálogo e encontrar soluções conjuntas; 5) promover o reconhecimento integral de direitos socioeconômicos e políticos, para além do direito indígena (FAJARDO, 1999, p. 4/5).

A edificação de uma cooperação democrática entre as práticas jurídicas dos povos originários e as práticas jurídicas estatais não é um caminho fácil, em absoluto, porém, se o fio condutor dos mecanismos de diálogo for pautado na interculturalidade, na descolonização e no Bem Viver, é razoável crer que esse tipo de política sirva como reforço da democracia e da cidadania, representando uma vitória civilizatória de sociedade como um todo, permitindo que contingentes humanos, historicamente marginalizados na questão cultural, retomem um caminho de autonomia, garantindo que qualquer tentativa de integração não se pautará, jamais, pela assimilação.

Como demonstração de um processo de integração orgânica e democrática, perfectibilizando a lógica de mutabilidade perene do direito indígena, advém a prática de firmação de atas referentes às assembleias taxauas, identificadas desde os anos 1970, na região da Serra da Lua, em Roraima.

Esses documentos, analisados por Alessandro Roberto de Oliveira (2012, p. 43, 60-61), em sua tese de doutoramento, demonstram como os sistemas jurídicos indígenas são mutáveis e construídos a todo momento, sob influência de outras sociedades culturais, principalmente o Direito estatal, principal influência dos sistemas normativos indígenas.

Obviamente, qualquer imposição estatal de reduzir à escrita as manifestações jurídicas indígenas, naquilo que seria uma positivação dos Direitos Indígenas, é inválida. O que se tem, porém, nos documentos mencionados, foi a adoção, pelo Direito Indígena, de práticas do

Direito Estatal, num processo de compreensão de que tal importação garantiria legitimidade e legalidade às práticas consuetudinárias.

A constitucionalização do pluralismo jurídico, com o reconhecimento institucional de jurisdição indígena, em mesmo patamar que a jurisdição estatal, atuando de forma coordenada e em cooperação, representa um avanço na relação entre Estado e povos originários, no sentido de devolução de uma autonomia que a Conquista e os mais de 4 séculos de colonização retiraram.

A autonomização desses povos, permitindo administração e implementação de sua justiça e direito, deve se dar de forma ampla, ainda que não irrestrita, já que sempre haverá um procedimento de harmonização entre o direito consuetudinário e os direitos fundamentais estabelecidos pela Constituição, bem como os direitos humanos de nível internacional, porém, essa harmonização, se tiver por base um diálogo intercultural, representará, me realidade, espaços de intersecção entre os dois modelos de observação jurídica da sociedade, de maneira que seja um reforço democrático na relação desses povos, sempre marginalizados, com a instituição que os depositou nas bordas da sociabilidade durante centenas de anos e, agora, permite uma integração descolonial.

O presente item objetivou, inicialmente, trazer uma proposta viável de reforma constitucional que permita integrar ao corpo da Constituição a previsão de existência e validade de jurisdição indígena, inclusive com a instituição de um Tribunal de cunho plurinacional, responsável por edificar uma harmonização intercultural entre as decisões da justiça indígena e os direitos fundamentais que o Estado prescreveu no texto de 1988.

Porém, não é suficiente que as inovações jurídicas se restrinjam ao simples acoplamento à Constituição de previsão do pluralismo jurídico como fundamento do Estado Democrático de Direito, se tais palavras forem vazias, mera retórica, sem desejo político e social de alteração da sociabilidade.

Nesse sentido, as diretrizes de uma lei de deslinde jurisdicional, responsável por fazer a coordenação e cooperação entre as duas justiças previstas, acabaram por se mostrar necessárias, ainda que não se tenha proposto um modelo de legislação, já que, pela sua complexidade e abrangência, precisa ser discutida e debatida nos espaços a serem afetados por tais alterações legislativas.

Porém, ao final desse último capítulo de tese, é possível visualizar que o objetivo principal do presente trabalho foi atingido. Se encerra o presente capítulo com uma proposta robusta de reforma constitucional e com direcionamentos capazes de propiciarem o início de um debate sobre uma legislação complementar capaz de viabilizar, com alguns anos de atraso,

um processo de integração jurídico-social dos povos originários brasileiros, garantindo sua autonomia, autogoverno, autotutela, de forma democrática, intercultural e descolonial.

O Brasil é um Estado-nações, plurinacional, pluricultural, diverso e diferente, que precisa seguir atuando na busca pela descolonização de suas estruturas de poder, isso passa por institucionalizar uma filosofia que permita o realinhamento dos povos presentes no território nacional.

O presente trabalho, então, trouxe a filosofia do Bem Viver como proposta razoável, que perpassa por superar o extrativismo como fonte econômica, a homogeneização cultural como estruturação social, o monismo jurídico como sistema do Direito e o colonialismo como política.

5 CONCLUSÃO

A América Latina é um espaço de complexidades!

Durante o transcorrer do presente trabalho, foi realizado um esquadramento histórico, político, jurídico, social e cultural desse território tão vasto, amplo e diverso que é a América Latina. Ao mesmo tempo que se identificam proximidades entre os povos presentes na Abya Yala (palavra da língua Kuna para Terra Viva), fruto dos processos de resistência ao colonialismo e dominação eurocêntrica, impera uma diversidade de referenciais culturais, também oriundos das diferentes formas daquela resistência mencionada.

Há uma historiografia comum à América Latina, porém, ela não abarca todas as manifestações plurais das mais diversas nações e povos presentes no território latino-americano. Ainda assim, o espírito latino-americano é de luta contra a homogeneização colonialista, seja de fora pra dentro, como, também, de dentro da pra fora, a partir das elites locais que intentam reproduzir uma lógica neocolonial.

O presente trabalho, portanto, se dedicou à observação, análise, estudo e conjectura sobre a América Latina, histórica, cultural, social, política e juridicamente falando. Estabelecendo as proximidades, mas, principalmente, promovendo as diferenças. Isso porque, é na diferença que se constrói a proximidade – é preciso saber onde se é diferente para que se identifique onde há semelhanças.

Desde a Modernidade é possível sentir algumas rachaduras na estrutura estatal de força e monopólio das emissões de sentido. A correlação entre Estado e nação, tão comum à Modernidade, já não representa uma realidade contemporânea, de modo que se liquefazem os referenciais de identidade e pertencimento, de modo que o Estado, hoje em dia, afigura-se como apenas um dos possíveis vetores de formação das identidades, não mais representando o principal centro emissor desse tipo de referência.

Porém, se o monismo estatal tem seus pilares identitários abalados, ao menos, desde o Segundo pós-guerra, em relação ao Direito, o que se tem é a, ainda, manutenção de um monopólio do Estado frente à produção jurídica – o Estado faz o Direito e o Direito só existe se for o do Estado.

Porém, assim como as identidades, as culturas, as nações não conseguem caber dentro da instituição Estado, o Direito também possui manifestações alheias somente ao âmbito estatal. Ou seja, é possível sentir centros emissores de juridicidade que não se confundem com a lógica monogâmica que a instituição estatal tenta manter – existe Direito fora do Estado.

É com um olhar para essas manifestações de pluralidade dos espaços de profusão de juridicidade que o presente trabalho exsurge. É na análise do que se tem chamado de pluralismo jurídico, e como essa lógica se apresenta na América Latina, que a presente tese de doutoramento se assenta, buscando apresentar algumas possibilidades de evolução da relação entre Direito, Estado, Cultura e Nacionalidade, a partir do reconhecimento de que é possível visualizar ordens jurídicas na periferia do sistema jurídico estatal.

A premissa estruturante da pesquisa são, assim, de que a soberania estatal, que outrora pairava sobre a totalidade das referências identitárias dos seus cidadãos, de modo que não existia prisma de consciência para além do Estado, já não representa uma realidade contemporânea, em várias frentes, como a cultura, os sentimentos de nacionalidade e, principalmente ao presente trabalho, no Direito.

Diante da realidade atual, vários movimentos pelo reconhecimento do pluralismo jurídico existente na realidade social ganham força, já que o poder não se compraz com o vácuo, nas sombras das luzes estatais expressões jurídicas plúrimas se exteriorizam e são suficientes para regular, resolver e evitar conflitos sociais existentes.

A crise estatal, então, revela uma nova função da Constituição, não mais como simples carta política responsável por, como o nome diz, constituir um Estado, mas, também, por outorgar e garantir liberdades e autonomias, as quais, não raramente, exacerbam o próprio alcance estatal.

As constituições, nos movimentos neoconstitucionais, se tornam, muitas vezes, instrumento de resistência contra avanços estatais sobre a sociedade e a sociabilidade. Servindo como último bastião de defesa em face de movimentações antidemocráticas ou pouco republicanas daqueles que detém o “poder de turno” estatal.

Na América Latina, em especial, a função da instituição constitucional tem se transmutando, nos últimos anos, passando de aparelho de repressão social e máquina de homogeneização cultural para ferramenta de libertação, liberdade e de promoção das diferenças locais, bem como de mecanismo capaz de descolonizar, desde a realidade existencial até o imaginário dos donos do poder.

Essa transmutação do propósito da constituição guarda estreita relação com os governos antidemocráticos que exsurgiram na América Latina, em meados do Século XX, especialmente logo após a Segunda Guerra Mundial, instaurando-se um espaço histórico onde vários países locais possuíam ditaduras militares ou cívico-militares, com extremada repressão. Esses governo opressores e autocratas foram os motores de processos de convulsão social, pela retomada da democracia, por toda a América Latina.

A reabertura democrática latino-americana foi a tônica dos anos 1980, com a promulgação de várias constituições ou reformas constitucionais dos Estados locais, sendo que, no bojo de tais instrumentos, estava a dita tentativa de libertação e liberdade, mencionada acima.

É na esteira da reabertura democrática paulatina dos países latino-americanos, a partir dos anos 1980, que emerge uma nova fase do neoconstitucionalismo, chamada de constitucionalismo latino-americano, responsável por promover e/ou propor algumas alterações sociais, políticas, jurídicas e econômicas no continente, com olhos voltados ao descolonialismo.

O constitucionalismo latino-americano não é um movimento coordenado, mas, sim, a identificação de uma lógica democrática que permeia todos os textos constitucionais dos países locais, pós-ditaduras. Desde a constituição da Guatemala/1985 e da Nicarágua/1987, passando pela Constituição Federal de 1988, bem como as constituições de Colômbia/1991, Argentina/1994 e Venezuela/1999, até chegar aos dois principais expoentes locais no processo de refundação do Estado e reconhecimento de pluralidade de nações, ordens jurídicas e formas de autogoverno, que são os textos de Equador/2008 e Bolívia/2009 – esse foi o caminho percorrido pelo constitucionalismo latino-americano, com algumas constituições mais paradigmáticas e que foram mais longe na ideia de descolonialidade, até textos não tão inovadores, nesse sentido, mas que, ainda assim, são paradigmáticos em previsões de direitos e garantias aos povos originários e na defesa do meio ambiente, como é a Constituição do Brasil.

A Constituição Colombiana, de 1991, foi inovadora na previsão de jurisdição indígena, gerida, administrada e aplicada pelas autoridades dos povos originários. Estabelecida como uma forma especial de justiça, em igualdade de hierarquia com a justiça chamada ordinária, a jurisdição indígena colombiana inovou no processo de liberdade dos povos camponeses, especialmente no que tange ao diálogo entre jurisdição estatal e indígena, servindo de base para os processos constitucionais futuros mais revolucionários, que foram analisados no presente trabalho, notadamente, Equador e Bolívia.

Um ponto comum desses processos constitucionais, que serve de piso para o presente trabalho, tem a ver com a nova forma de soberania que os Estados assumem, não mais uma soberania ilimitada, mas, ao contrário, uma soberania compartilhada, que reforça a ideia de unidade não pela igualdade, mas uma unidade na diferença, sem que isso represente qualquer risco ou abalo à instituição estatal, a qual, em realidade, se vê reforçada, visto que espalha os centros de emissão de sentido e tomada de decisões, permitindo que a cidadania democrática aconteça em várias esferas da sociabilidade, não somente naquelas classicamente tidas como oficiais, desde sempre dependentes da estrutura do Estado.

Foi da análise comparativa das inovações democráticas, trazidas pelos textos constitucionais equatoriano e boliviano, que surgiu a pedra fundamental do presente trabalho. Isso porque, a despeito do texto constitucional brasileiro ser parte do movimento neoconstitucional latino-americano, os avanços socioculturais e políticos, dos últimos trinta anos, deixaram alguns pontos da Constituição Federal já defasados, permitindo, portanto, conjecturas sobre necessárias revisões ou reformulações, que permitam uma representação da realidade cultural mais acurada, o que passa, obrigatoriamente, por repensar formas de gestão, administração e tutela compartilhadas entre a centralidade estatal e autoridades locais, especialmente naquilo que tange aos povos campesinos, que possuem um referencial identitário que não acopla as manifestações culturais tidas como ocidentais (ou ocidentalizadas).

Nesse sentido, o presente trabalho se mostra estabelecido no espaço de inovação jurídico-constitucional que o Estado brasileiro, enquanto instituição, precisa reformar sua lógica de atuação em relação aos povos originários, no intuito de permitir uma integração dessas nações indígenas, a partir de um referencial não eurocêntrico e descolonial.

Assim, o problema da presente pesquisa foi se diante do atual cenário, em que o Estado já não se mostra detentor de soberania do mesmo modo que se configurava quando do advento da Modernidade, e com a emersão de ordens jurídicas autônomas, em diversos níveis, quais as alterações constitucionais, legislativas, políticas e sociais necessárias para o estabelecimento de jurisdição indígena, no Estado brasileiro, pelo reconhecimento do pluralismo jurídico, na esteira dos movimentos constitucionais latino-americanos, especialmente Equador/2008 e Bolívia/2009, reforçando a auto-organização dos povos originários como ferramenta de integração e reconhecimento das diferenças, desvinculando o Estado do paradigma do antropocentrismo em direção ao ecocentrismo, com base na filosofia do Bem Viver?

A preocupação principal, trazida no bojo do problema de pesquisa, foi acerca da possibilidade, e do grau de capacidade, de integração que a proposta de reconhecimento institucional da jurisdição indígena, pela constitucionalização do pluralismo jurídico. A necessidade de alterações jurídico-constitucionais, para proporcionar tal integração, tem estreita relação com a situação de invisibilidade histórica que os povos indígenas foram depositados – primeiro como o “outro” a ser eliminado, depois como uma herança a ser lembrada de forma homogeneizada, sob o termo “índio”, castrador de todas as inúmeras manifestações culturais específicas de cada nação originária.

O Estado brasileiro precisa repensar sua relação com os povos originários presentes no seu território, demovendo-os da situação de invisíveis e de relegados à marginalidade da sociabilidade, sendo que tal ideal, para ser alcançado, demanda alterações institucionais que,

em um primeiro momento, se darão no patamar constitucional, porém, tal situação é insuficiente, caso não haja uma descolonização da sociedade como um todo, que passará, por óbvio, pela Constituição, pelo ordenamento jurídico e pela institucionalidade em si, mas que, obrigatoriamente, precisa ter efeitos sobre todas as esferas sociais, principalmente as elites donas do poder, desativando qualquer neocolonialismo que uma relação de cima para baixo ainda permita subsistir e em face do que o presente trabalho se opõe.

A hipótese inicial, oferecida como resposta preliminar ao problema proposto acima, foi a de que o reconhecimento institucional das decisões emanadas pelos julgamentos locais, realizados pelas autoridades indígenas, tendo como base o direito consuetudinários desses povos e noções culturais da cada comunidade, que dentro da lógica estatal são ilícitos penais, oferece um espaço frutífero para integração entre os povos originários presentes no território brasileiro e a população não-indígena, restou confirmada durante o decorrer da pesquisa.

Porém, para que tal integração seja, de fato, proveitosa, é imperioso que a relação do Estado com o meio ambiente seja mediada pelo Bem Viver, como lógica filosófica de base da nova institucionalidade que emergirá, especialmente os ambientes natural e cultural, direcionando o Estado a uma ética ambiental que compreenda que o antropocentrismo, o monismo jurídico-político e a ausência de reconhecimento da pluralidade nacional, restará por obstar um ideal desenvolvimento cultural, social e econômico, possível e exequível ao longo prazo, sem que isso signifique risco ao ambiente ecologicamente equilibrado.

Evitar a manutenção da invisibilidade indígena passa, obrigatoriamente, por reforçar práticas ambientais sustentáveis, repensar o antropocentrismo, identificando e implementando ações que permitam aos indígenas manter sua relação estreita com o ambiente, e reconhecer práticas de pluralidade dessas nações, como maneira de que tais povos, de fato, sejam integrados, sem que isso os obrigue a renunciar sua cultura.

O objetivo-geral do trabalho, de estabelecer as bases jurídico-políticas para permitir que o Brasil, enquanto Estado, possa reconhecer o pluralismo jurídico como princípio constitucional, o que significa assentir com a existência de jurisdição indígena, foi alcançado. Portanto, a presente tese de doutoramento cumpriu seu desiderato principal, no sentido de servir como instrumento de discussão, ao menos inicial, sobre as necessárias alterações e inovações jurídicas capazes de direcionar o estado brasileiro à integração dos povos originários, legitimando as práticas jurídico-culturais das nações camponesas, através do estabelecimento da administração da justiça especial e implementação de igualdade hierárquica das decisões das autoridades comunitárias em relação às decisões da justiça ordinária estatal.

No primeiro capítulo, denominado de “A Crise das Comunicações Estatais: entre Leviatã e o Mercado”, o objetivo específico de apresentar a sociedade mundial, como funcionalmente diferenciada, admitindo a hipercomplexidade nas comunicações contemporâneas e reconhecendo a policontextualidade social, política e jurídica, através de descrições plurais de sua sociabilidade, a partir de múltiplas racionalidades parciais, foi atingido, com a descrição das formas de como o Estado foi edificado, especialmente em sua forma moderna.

Para cumprir tal objetivo específico, foi descrito como a noção de Estado se estruturou e se estabeleceu como principal centro de produção de sentidos, com o monopólio das identidades, da cultura, do Direito, da política, etc. Porém, como ficou claro durante o referido capítulo, desde meados do Século XX, é possível sentir uma crise no citado monopólio, o que permite discussões sobre como o Estado começa a compartilhar espaços com outros referenciais, como o Mercado e, aquilo que é a base da discussão do presente trabalho, com estruturas culturais locais, que acabam se reforçando com a diminuição da ordenação estatal.

O primeiro capítulo permitiu identificar que o Estado já não oferece todas as respostas enquanto referencial na formação dos sentidos identitários, políticos, jurídicos e econômicos. Assim, o segundo capítulo inaugurou, no presente trabalho, a discussão sobre a superação da identificação do Estado como totalidade da vida social, sendo que comunidade e cultura indicam as noções contemporâneas de identidade e pertencimento, de forma mais acurada e aproximada dos indivíduos que a entidade estatal ainda busca fazer.

Somente demonstrar a perda da proeminência estatal não é suficiente em um trabalho em nível de doutoramento. Assim, foi demonstrado como as feições sociais do Estado foram sendo realinhadas, na América Latina, a partir dos movimentos de readequação constitucional de seu papel institucional, em um processo neoconstitucional muito próprio do continente latino-americano, responsável por avanços paradigmáticos e vanguardistas, formados a partir de um pensamento local e de complexidade ímpar.

O segundo capítulo foi construído, portanto, a partir de dois objetivos específicos, que ficaram bastante cristalinos durante a pesquisa e formação do trabalho. O primeiro objetivo específico do segundo foi o de analisar o movimento neconstitucional latino-americano, a partir dos seus meandros jurídico-sociais, identificando as diferentes fases do mesmo, e demonstrando suas possibilidade de instauração de um impulso descolonial e de integração.

O Constitucionalismo Latino-americano, enquanto movimento pautado pela restauração do direito dos povos originários às suas autonomias, cerceadas e castradas durante a colonização e os mais de quatro séculos de dominação colonial e neocolonial eurocêntrica da Abya Yala.

Ficou bastante claro, durante a pesquisa, que a validação constitucional da autodeterminação, autotutela e autogestão dos povos originários significa descriminalizar, do ponto de vista do pacto social, práticas culturais históricas dessas nações, que, na lógica do Estado moderno, eram empurradas para a marginalidade e invisibilidade, pelos esforços de edificar uma sociedade homogênea que se espelhasse no “Leviatã”.

O constitucionalismo latino-americano tem como uma de suas bases filosóficas, talvez a principal delas, como ficou demonstrado, o Bem Viver, alicerce para consolidação de uma alternativa ambientalmente sustentável para o desenvolvimento progressista da América Latina, sem que isso signifique aumento de divisas econômicas, principalmente a partir do neoextrativismo de combustíveis fósseis, emissão de gás carbônico ou a agricultura baseada em monocultura de commodities.

Assim, o outro objetivo específico, alcançado durante o segundo capítulo, foi observar os reflexos da sociedade latino-americana, de forma geral, mas também com algumas análises particulares, da apropriação, pelo movimento neoconstitucionalista e por alguns governos que ascenderam ao poder na esteira desse processo, de ideias oriundas da filosofia do Bem Viver (magistralmente trabalhada por Alberto Acosta), e sua implementação, ou tentativa, por esses governos de turno.

Dentre as principais ideias, oriundas do Bem Viver, e apropriadas por alguns governos de turno, especialmente no Equador e na Bolívia, mas também na Colômbia e no Peru, estão o reconhecimento da natureza, a Pacha Mama (Mãe-Terra), como sujeito de direitos, com previsão, inclusive, de setores do equivalente ao Ministério Público, de autoridades responsáveis por postular judicialmente em nome da natureza; para além dessa inovação, há aquela que é o principal cerne do presente trabalho, a qual foi demonstrando sua importância e capacidade de inovação jurídica durante o trabalho, que é a previsão constitucional do pluralismo jurídico, reconhecendo, com isso, a validade e vigência de jurisdição indígena, a qual detém hierarquia e força equivalente à jurisdição ordinária estatal, comum ao positivismo.

Da análise dos processos constitucionais recentes, em Equador e Bolívia, ficou bastante cristalino que as inovações jurídico-sociais, que a internalização do Bem Viver pressupõe, possuem um caráter descolonizador capaz de refundar toda a noção de Estado, ao menos em sua lógica pós-Westfália, permitindo, inclusive, um novo pacto social, não mais vinculado na soberania interna e poder coercitivo estatal, mas na lógica do diálogo intercultural, na plurinacionalidade e no respeito às diferenças que o “abraço” à diversidade significa.

Os processos constituintes equatoriano e boliviano encampam um momento *sui generis* na relação entre a institucionalidade oficial – herdeira do estatualismo europeu e atuando sob a

lógica colonial da exploração econômica do meio ambiente, identidade homogênea da população e confusão entre Estado e Nação – ao estabelecer que existe pluralidade de nações dentro do território referente ao Estado, a plurinacionalidade.

Porém, a principal inovação constitucional desses dois textos foi a sobrelevação da natureza como sujeito de direitos e a clara intenção de redirecionar os caminhos desses países, no sentido de uma produção econômica ambientalmente sustentável, um consumo mais ético e menos impulsivo, um mercado ainda livre, porém, não focado em especulação financeira, apropriação econômica e acumulação de capital, mas na distribuição das necessidades básicas dos cidadãos, focado em um mercado local comunitário, desligado do acúmulo de patrimônio.

Essa alteração de direção desses países, menos preocupados em exploração da natureza, tem relação com a filosofia do Bem Viver, parte integrante da estrutura dos processos constitucionais, que traduz a ideia de reforçar as identidades culturais plurais, reforçando que o Estado, desde então, passa a ser um centro de acoplamento dos diversos referenciais identitários, não mais o centro emissor dessas referências.

Ao reconhecer a validade das decisões comunitárias das autoridades indígenas, estabelecer a plurinacionalidade como fundamento do Estado, constituir um tribunal constitucional com critérios plurinacionais e interculturais, instituir o pluralismo jurídico como princípio constitucional basilar do novo Estado fundante, as constituições boliviana e equatoriana, assumindo a filosofia do Bem Viver, deram um passo no sentido de reforçar as autonomias locais dos povos originários, devolvendo a administração de sua justiça própria aos camponeses, como forma de reparar as ofensas históricas que a colonização impôs.

Ocorre, porém, que somente a previsão constitucional de jurisdição indígena, de realinhamento ambiental das práticas produtivas, autonomia dos povos originários, Bem Viver como filosofia política e a Pacha Mama como sujeito de direitos, sem que haja uma implementação verdadeiramente prática, acaba por demonstrar um ecocentrismo retórico dos governos de turnos.

Isso ficou demonstrado durante a pesquisa, especialmente na parte final do segundo capítulo, onde foram tecidas críticas pontuais, baseadas em fatos, sobre os entraves institucionais que os governos latino-americanos impuseram à efetivação das Constitucionais e do Bem Viver como política possível. Notadamente progressistas no discurso, alguns governos, após assunção ao poder, passaram a empreender práticas neoextrativistas ou a tentar deformar o teor das inovações plurinacionais constitucionais, o que serve de alerta sobre a necessária descolonização do imaginário, evitando, assim, o reforço da colonialidade contemporânea.

O terceiro capítulo busca, justamente, desenhar uma genealogia da relação do Brasil, enquanto Estado, para com os seus indígenas, resgatando como a invisibilidade dos povos originários foi um projeto da conquista portuguesa, responsável por uniformizar a figura pública do campesino, ao mesmo tempo que empreendia um genocídio daqueles considerados selvagens.

Todo esse trabalho arqueológico sobre a pintura do indígena brasileiro serviu para que as propostas do presente trabalho não se tornem simples retórica, como foi visto no segundo capítulo, quando da observação da realidade contemporânea de outros países latino-americanos. Desenhou-se, portanto, uma linha do tempo do Estado brasileiro, desde sua formação como colônia, permitindo analisar como os espaços de tomada de decisão – o Poder – segue nas mãos de um grupo muito similar e, mesmo, homogêneo de pessoas, desde a Colônia, passando pelo Império, até a República, em todas as suas fases.

Ficou claro que, na tentativa de criar uma nacionalidade brasileira própria, todas as demais manifestações de pluralidade cultural foram cassadas e caçadas, com a implementação de várias práticas, desde a miscigenação das mulheres indígenas com homens portugueses, depois com os escravos africanos e, por fim, com a introdução dos imigrantes europeus, sob uma política de branquização da população mulata presente no Brasil, sob os auspícios de formação dessa nacionalidade brasileira – o que não parece ter se concretizado de forma uniforme, já que cada região do Brasil tem níveis de pertencimento distintos entre si.

Ocorre que, a despeito da miscigenação como política prática da institucionalidade brasileira, os chamados donos do poder não se subsumem nessa conjunção, haja vista que as elites detentoras do controle do Estado-Brasil reproduzem uma lógica eurocêntrica – fenotípica, genotípica, cultural e identitariamente falando.

Por tal razão, inclusive, que um dos objetivos específicos do terceiro capítulo desse trabalho foi o de conjecturar sobre a necessidade de realinhamento estatal do Brasil, sob um viés ambiental, suficiente para que o processo de integração dos povos originários, a partir da possibilidade do reconhecimento de jurisdição indígena, se torne possível.

Ou seja, qual o grau de descolonialismo que o Estado brasileiro precisa apresentar para que se possa, verdadeiramente, falar em implementação de um processo de integração não impositivo, tutelado por uma cultura oficial, tida como superior, e que institua o diálogo intercultural como lógica em que o reconhecimento da jurisdição indígena será alicerçada.

A presente pesquisa apresentou, então, uma séria de alterações constitucionais, as quais, caso implementadas, conjuntamente com um diálogo intercultural, através do treinamento das autoridades judiciais, podem representar, de fato, um momento de evolução da relação entre os

povos indígenas brasileiros e o Estado – não mais como um vínculo de tutela e dependência, mas como democratização das esferas sociais, permitindo um progresso geral, sem que, para tanto, seja necessária a manutenção de práticas exploratórias e extrativistas, sob uma lógica de crescimento econômico como representação do progresso da sociedade.

O segundo objetivo específico, alcançado no terceiro capítulo, foi, justamente, desenvolver uma proposta de emenda constitucional, com as alterações necessárias no texto da Carta Política para que a jurisdição indígena seja reconhecida, através da implementação do pluralismo jurídico como princípio do Estado Democrático de Direito.

Sob essa propósito, o presente trabalho, reforçando a já confirmada hipótese previamente estabelecida, identificou que a concretização de uma justiça autônoma indígena, no mesmo patamar hierárquico que a justiça ordinária estatal, com a instalação de um Tribunal Superior Transnacional, responsável pela harmonização, cooperação e coordenação entre tais sistemas jurídicos, passa, além da reforma constitucional, pela construção de uma legislação complementar, que servirá como instrumento do diálogo intercultural necessário para que a coordenação e cooperação se dê num patamar descolonial e democrático – legislação essa que deverá ter todo seu teor produzido com consultas de representantes dos povos originários, em diversas etapas de interlocução, evitando, assim, qualquer bloqueio ou imposição.

É possível identificar, com o presente trabalho de pesquisa, que o Direito, enquanto sistema de comunicação, não possui respostas para todos os anseios da sociedade, tampouco pode, sozinho, implementar e possibilitar as evoluções e progressos que a sociabilidade brasileira necessita, para que a relação entre Estado e povos originários campestres afaste a mera tutela e atinja um patamar de integração suficientemente democrático e igualitário.

Porém, o Direito, a Constituição, o constitucionalismo, são ferramentas suficientemente capazes de permitir uma abertura cognitiva considerável, quando se trata de repensar o Estado, a sociedade, a cidadania, de forma descolonial, intercultural, equânime e plural. A presente tese de doutoramento, ao final do processo de pesquisa, oferece à academia um olhar democratizante sobre a função da Justiça e do Judiciário como instituições do Estado, no sentido de construir espaços capilarizados de emissão de juridicidade, a qual tem um sentimento de representatividade elevado por aqueles que a administram e por ela são administrados.

Além disso, a própria razão de ser do Estado é realinhada pela presente pesquisa, quando se analisam as propostas de reforma constitucional, visto não mais como uma entidade que a todos domina, mas, sim, que a todos dá voz, que permite uma cidadania autônoma que, ao contrário do receio de separação propagado por alguns profetas do caos, reforça a unidade estatal.

A compreensão, ao final da presente tese, é de que implantar o Bem Viver como filosofia política, econômica e social é possível, é razoável e, especialmente, é indicado. Porém, diferentemente de outros países latino-americanos, no Brasil, esse tipo de construção não poderá se dar de forma revolucionária ou pela refundação do Estado.

Os caminhos para uma estatalidade verdadeiramente progressista, descolonial e plural, no Brasil, demandam passos cautelosos, zelosos de uma desconstrução e reconstrução do imaginário social, ainda colonizado por um ocidentalismo apegado a um mercado econômico poderoso e ao extrativismo, e suas decorrências, como principal lógica de ingresso de capital.

O que ficou claro, porém, após o extenso trabalho de pesquisa, é que existem possibilidades de inovação e evolução do sistema jurídico brasileiro, que passam por uma guinada plurinacional da institucionalidade instalada, através de reformas constitucionais que representem alterações no relacionamento das comunidades indígenas em relação aos não-indígenas, permitindo que, tão logo seja possível, as diferenças culturais não sejam observadas como razões de afastamento, mas que sirva de pontes de união.

O presente trabalho aclara que a descolonização será implementada – e, ao mesmo tempo, responsável – pela democratização da democracia, erguendo-se, a partir disso, um Estado, e uma sociedade, em que a unidade se faz pelas diferenças e que a pluralidade – social, política, cultural, jurídica, etc. – se mostra a verdadeira unicidade a ser percorrida.

REFERÊNCIAS

- ABC. Walter Guevara, presidente de Bolivia por un año. **Archivo ABC**. 1979. Disponível em: <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1979/08/08/023.html>. Acesso em: 07 jan. 2021.
- ACOSTA, Alberto. **El buen (con)vivir, una utopía por (re)construir**: alcances de la constitución de Montecristi. *Obets. Revista de Ciencias Sociales*. Vol. 6, n.º 1, 2011, p. 35-67.
- ACOSTA, Alberto. Extrativismo e neoextrativismo: duas faces da mesma maldição IN DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (ORG). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2016, p. 46-87.
- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ACOSTA, Ana María. O protesto indígena popular que parou o Equador. **Agência Pública**. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/o-protesto-indigena-popular-que-parou-o-equador/>. Acesso em: 07 jan. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGÊNCIA BRASIL. **Relatório da ONU aponta aumento do número de indígenas na América Latina**. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2014-09/relatorio-da-onu-aponta-aumenta-do-numero-de-indigenas-na-america>. Acesso em: 21 out. 2019.
- AGUILERA MUÑOZ, P. A. ¿Es posible establecer un sistema de justicia indígena en Nicaragua? Una mirada filosófica y constitucional desde los derechos liberales. **SER Social**, n. 19, p. 85-98. 2009. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/12751. Acesso em: 20 set. 2020.
- ALMEYRA, Guillermo. La Bolívia del TIPNIS: neodesarrollismo extractivista o alternativa al capitalismo. **La jornada**. Out. 2011. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/2011/10/23/opinion/022a1pol>. Acesso em: 27 jan. 2020.
- ANDRADE, Pablo. Negociando el cambio: fuerzas sociales y políticas en la Asamblea Constituyente de 1998 IN (COORD.) VÁSQUES, Julio César Trujillo; PASTOR, Roberto Viciano; UBIDIA, Santiago Andrade. **Estudios sobre la Constitución ecuatoriana de 1998**. Madrid: Editorial Tirant lo Branch, 2005.
- ARÁOZ, Horacio Machado. O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca: A Natureza americana e a ordem colonial. IN DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA

FILHO, Jorge (ORG). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2016, p. 444-468.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Col. Saraiva de Bolso. São Paulo: Saraiva, 2011.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo Século XX**: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

AVRITZER, Leonardo. O novo constitucionalismo latino-americano: uma abordagem política IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate**: soberania, separação de poderes e sistema de direitos. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 19-42.

AYALA, Marcelo. O fim da Iniciativa Yasuní: vida e morte de um modelo de preservação no Equador. **Repórter Brasil**. 2013. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2013/10/o-fim-da-iniciativa-yasuni-vida-e-morte-de-um-modelo-de-preservacao-no-equador/>. Acesso em: 13 jan. 2021.

AZCUI, Mabel. Paz Zamora governará Bolívia con los votos de Bánzer. **El País**. 1989. Disponível em: https://elpais.com/diario/1989/08/06/internacional/618357612_850215.html. Acesso em: 08 jan. 2021.

AZNÁREZ, Juan Jesús. Caos político en Ecuador tras la proclamación de tres presidentes. **El País**. 1997. Disponível em: https://elpais.com/diario/1997/02/08/internacional/855356423_850215.html. Acesso em: 23 dez. 2020.

BANCO MUNDIAL. **Tasa de incidencia de la pobreza, sobre la base de la línea de pobreza nacional (% de la población) – Bolívia**. 2018. Disponível em: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.NAHC?end=2018&locations=BO&start=2002&view=chart>. Acesso em: 07 jan. 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Europa**: uma aventura inacabada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999;

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BBC. **Evo Morales desembarca no México, onde terá asilo político, e diz que 'segue na política'**. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-50383919>. Acesso em: 07 jan. 2021.

BEDIN, Gilmar Antônio. **A idade média e o nascimento do estado moderno**. Aspectos históricos e teóricos. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

BEDIN, Gilmar Antônio. **Os direitos do homem e o neoliberalismo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

BOFF, Leonardo. **Vivir mejor o “el buen vivir”?** 2009. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/active/29839>. Acesso em: 30 set. 2019.

BOLÍVIA. **Constitución de 1967**. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/portales/constituciones_hispanoamericanas/obra-visor/constitucion-de-1967/html/79ba5969-d0a7-4c29-8db2-24904ed735f2_2.html#I_17_. Acesso em: 08 jan. 2021.

BOLÍVIA. Corte Nacional Electoral. **Referéndum Nacional Constituyente 2009**. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110605123858/http://www.cne.org.bo/ResultadosRNC2009/wfrmConstituyente.aspx>. Acesso em: 10 jan. 2021.

BOLÍVIA. Corte Nacional Electoral. **Referéndum Nacional Dirimidor 2009**. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110605123919/http://www.cne.org.bo/ResultadosRNC2009/wfrmDirimidor.aspx>. Acesso em: 10 jan. 2021.

BOLÍVIA. **Decreto Ley 07401, 22 de noviembre de 1965**. Disponível em: <https://bolivia.infoleyes.com/norma/3210/decreto-ley-07401>. Acesso em: 08 jan. 2021.

BOLÍVIA. **Decreto Supremo nº 21060, 29 de agosto de 1985**. Disponível em: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-21060.html>. Acesso em: 08 jan. 2021.

BOLÍVIA. **Decreto Supremo nº 22610, 24 de septiembre de 1990**. Disponível em: <https://www.lexivox.org/norms/BO-DS-22610.html>. Acesso em: 08 jan. 2021.

BOLÍVIA. **Ley de protección del territorio indígena y parque nacional Isibóro Sécore – TIPNIS**. 2011. Disponível em: http://www.somossur.net/documentos/Ley180corta_TIPNIS24102011.pdf. Acesso em: 27 jan. 2020.

BOLÍVIA. **Ley nº 3477, 22 de septiembre de 2006**. Disponível em: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-3477.html>. Acesso em: 27 jan. 2020.

BOLÍVIA. **Ley nº. 2029, 29 de octubre de 1999**. Ley de servicios de agua potable y alcantarillado sanitario. Disponível em: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/html/bol26680.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

BOLÍVIA. Tribunal Constitucional Plurinacional. **Ação de Liberdade**. Autor: Balvino Huanca Alavi (e família). Demandado: Juan José Cruz Pérez e Apolinar Cayo. Relatora: Ligia Mónica Velásquez Castaños. Sentencia Constitucional Plurinacional 1422/2012. Sentencia Fundadora. Sucre, 24 de set. 2012. Disponível em:

<http://ajurisprudencia.tcpbolivia.bo/jurisprudencia/envio/indexcontenido.php>. Acesso em: 05 nov. 2020.

BOLÍVIA. Vicepresidencia de Estado Plurinacional de Bolivia. **Descolonización em Bolívia: cuatro ejes para comprender el cambio**. La Paz: Impresiones SIRCA, 2010.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem** [Ebook]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BONIN, Robson. Popularidade de Lula bate recorde e chega a 87%, diz Ibope. **G1**. 2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/noticia/2010/12/popularidade-de-lula-bate-recorde-e-chega-87-diz-ibope.html>. Acesso em: 13 jan. 2021.

BORDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas/SP: Papyrus, 1996.

BRASIL. Agência Nacional De Águas. **Brasil tem cerca de 12% das reservas mundiais de água doce do planeta**. Disponível em: <https://www.ana.gov.br/noticias-antigas/brasil-tem-cerca-de-12-das-reservas-mundiais-de-a.2019-03-15.1088913117>. Acesso em: 21 out. 2019.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Censo do Poder Judiciário**. 2014. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2011/02/CensoJudiciario.final.pdf>. Acesso em: 19 out. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 01 jan. 2021.

BRASIL. **Decreto nº. 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 07 jan. 2021.

BRASIL. **Decreto nº. 10.088, de 5 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm. Acesso em: 07 jan. 2021.

BRASIL. **Lei nº. 6.001, de 19 dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 31 out. 2020.

BRASIL. **Levantamento nacional de informações penitenciárias: INFOPEN Atualização – Junho de 2016 (ORG.)** Thandara Santos; colaboração, Marlene Inês da Rosa [et. al.]. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional, 2017, 65 p.: il. color.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado de Roraima. **Apelação Criminal nº. 0090.10.000302-0**. Apelante: Ministério Público do Estado de Roraima. Apelado: Denilson Trindade Douglas. Relator: Des. Mauro Campello. Boa Vista, RR, 15 de dezembro de 2015. Disponível em: <http://www.tjrr.jus.br/tjrr-siscom->

webapp/pages/proc_texto_inteiro.jsp?comrCodigo=90&numero=2&listaProcessos=009010000302&tipoRetorno=html&procAno=10&procNumero=302&movNumero=42&cCom=0&cNum=2. Acesso em: 31 out. 2020.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado de Roraima. Comarca de Bonfim. **Processo Criminal nº.0000302-88.2010.8.23.0090**. Autor: Justiça Pública. Réu: Denilson Trindade Douglas. Bonfim, RR, 03 de setembro de 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 31 out. 2020.

BURGOA, Raúl. “Guerra del Gas”: la insurgencia que cambió a Bolivia hace una década. **La Razon**. 2013. Disponível em: http://www.la-razon.com/index.php?url=/nacional/Guerra-Gas-insurgencia-Bolivia-decada_0_1925807517.html. Acesso em: 09 jan. 2021.

CÁCERES DAN, Vivian Lara; NASCIMENTO, Diogo de Carvalho. Análises sobre o Tribunal Constitucional Plurinacional boliviano. **Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 14, p. 350-375, 2016. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/17857>. Acesso em: 25 out. 2020.

CAF – Confederación Andina de Fomento. **Vías para la integración**: Acción de la CAF en la infraestructura sostenible de Suramérica. 2000. Disponível em: http://www.iirsa.org/admin_iirsa_web/Uploads/Documents/vias_para_la_integracion_2000.pdf. Acesso em: 17 jan. 2021.

CALEIRO, Manuel Munhoz; LEITE, Carla Vladiane Alves. Constitucionalismo latino-americano, culturas indígenas e administração da justiça IN ROCHA, Leonel Severo; WENCZENOVICZ, Janaína; BELLO, Enzo (COORD.) **Sociologia, Antropologia e Culturas Jurídicas**: XXIII Encontro Nacional do CONPEDI. Florianópolis: CONPEDI, 2014, p. 7-34.

CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. **A sociedade consumocentrista e seus reflexos socioambientais**: a cooperação social e a democracia participativa para a preservação ambiental. 2016. Revista de Direito, Economia e Desenvolvimento Sustentável. Curitiba. v. 2. n. 2, p. 72 – 88. Jul/Dez. 2016.

CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe. **O impacto ambiental do hiperconsumo na sociedade moderna**: as políticas públicas de sustentabilidade local. Revista Jurídica, Curitiba, v. 3, n. 44, p. 232-256. 2016.

CALGARO, Cleide; PEREIRA, Agostinho Oli Koppe; Henrique Mioranza Koppe Pereira. **Consumocentrismo e os seus reflexos socioambientais na sociedade contemporânea**. Revista Direito Ambiental e sociedade, v. 6, n. 2, p. 264-279. 2016.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

CARMO, Marcia. Evo Morales alerta para possível guerra civil na Bolívia. **BBC Brasil**. 2005. Disponível em:

https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/06/050608_boliviamarciarg.shtml. Acesso em: 09 jan. 2021.

CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e caboclos: a história recontada** [Ebook]. Salvador: EDUFBA, 2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 3. ed. v. 2. São Paulo: Paz e Terra. 2002.

CASTELLS, Manuel. **O poder identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 3. ed. v. 2. São Paulo: Paz e Terra. 2002.

CEPAL. **Os povos indígenas na América Latina**. Santiago: Nações Unidas, 2015.

Disponível em:

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf. Acesso em: 21 out. 2020.

CÉSPEDES, David Choquehuanca. **Bolívia: hacia la reconstrucción del Vivir Bien**. 2011.

Disponível em: <https://www.servindi.org/actualidad/41823>. Acesso em: 30 set. 2019.

CHAVES, German Rodas. ‘Presidente, usted no es fascista y tiene el poder, haga la revolución’. **El Comercio**. 2018. Disponível em:

<https://www.elcomercio.com/tendencias/relacion-fidel-castro-velasco-ibarra.html>. Acesso em: 07 jan. 2021.

CHÁVEZ, Patricia. Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad IN BOLÍVIA. Vicepresidencia de Estado Plurinacional de Bolivia. **Descolonización en Bolívia: cuatro ejes para comprender el cambio**. La Paz: Impresiones SIRCA, 2010, p. 13-36.

CNN ESPAÑOL. **El referendo de 2016, el momento en el que Evo Morales empezó a perder apoyo**. 2019. Disponível em: <https://cnnespanol.cnn.com/2019/11/12/el-referendo-de-2016-el-momento-en-el-que-evo-morales-empezo-a-perder-apoyo/>. Acesso em: 17 jan. 2021.

COLAÇO, Thais Luzia. Pluralismo jurídico e o direito indígena na América Latina: uma proposta de emenda constitucional no Brasil IN WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes (ORGS.) **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS/Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 79-94.

COLÔMBIA. Consejo Superior de la Judicatura. **Plan nacional de formación de la rama judicial: módulo de capacitación intercultural indígena**. Colômbia: Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla, 2011. Disponível em:

<https://escuelajudicial.ramajudicial.gov.co/tree/content/pdf/a7/1.pdf>. Acesso em: 20 set. 2020.

COLÔMBIA. **Constitución Política de Colombia**. 1991. Disponível em:

<https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2020.

COPETTI, Saionara do Amaral. **Os povos indígenas no cenário nacional: dos conflitos entre o Direito Positivo Brasileiro e o Direito Consuetudinário indígena**. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-americanos) – Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos

Latino-americanos, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Foz do Iguaçu, 96 p., 201. Disponível em: <https://dspace.unila.edu.br/123456789/2007>. Acesso em: 25 set. 2020.

CORREIO BRASILIENSE. **Majestades Verdes: conheça as 10 maiores florestas do mundo.** Disponível em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/turismo/2018/03/17/interna_turismo,666351/majestades-verdes-conheca-as-10-maiores-florestas-do-mundo.shtml. Acesso em: 21 out. 2020.

CORREO DEL SUR. **Procurador: Tribunal sobre el TIPNIS no fue reconocido.** 2017. Disponível em: http://correodelsur.com/politica/20171125_procurador-tribunal-sobre-el-tipnis-no-fue-reconocido.html. Acesso em: 27 jan. 2020.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da; SILVA, Giovani José da. **Histórias e culturas indígenas na educação básica.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

COSTAS, Ruth. O legado dos 13 anos do PT no poder em seis indicadores internacionais. **BBC.** 2016. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/05/160505_legado_pt_ru. Acesso em: 10 jan. 2021.

CRESPO, Luis. Bolivia: impuesto polémico. **BBC Mundo.** 2003. Disponível em: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_2746000/2746057.stm. Acesso em: 09 jan. 2021.

CRUZ, Daniel Nery da. **A sociedade do hiperconsumo: uma leitura sobre o individualismo contemporâneo na visão de Gilles Lipovestky.** Revista Filosofia Capital, Brasília, vol. 8, n. 15, p. 26-40, jan/2013.

CSUTC. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. **Historia del CSUTC.** 2015. Disponível em: <http://csutcb.org/node/102>. Acesso em: 08 jan. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DALMAU, Rubén Martínez. **Asembleas constituintes e novo constitucionalismo en américa latina.** Tempo Exterior. n. 17. Julho/Dezembro, 2008.

DALMAU, Rubén Martínez. El proyecto de Constitución de Ecuador, ejemplo del nuevo constitucionalismo latino-americano. **Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.,** núm. 23, 2009, p. 264-274.

DANTAS, Fernando Antônio de. Entre a nação imaginada e o estado plurinacional: o reconhecimento dos indígenas no novo constitucionalismo latino-americano IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: soberania, separação de poderes e sistema de direitos.** 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 213-230.

DE LA FUENTE, Manuel. **La “guerra” por el agua en Cochabamba: crónica de una dolorosa victoria.** 2000. Disponível em:

<https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/La%20guerra%20poer%20el%20agua%20en%20Cochabamba.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2021.

DE LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1991.

DEBORD, Guy. **A sociedade espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1997.

DELMAS-MARTY, Mireille. **A imprecisão do direito: do código penal aos direitos humanos**. Barueri: Manole, 2005.

DELMAS-MARTY, Mireille. **Três desafios para um direito mundial**. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2003.

DIARIO EXTERIOR. **Bolivia no encuentra salida a su crisis, mientras el gobierno rechaza la mediación de la OEA**. 2005. Disponível em: <https://www.eldiarioexterior.com/bolivia-no-encuentra-salida-a-5283.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

DIARIO EXTERIOR. **Carlos Mesa denuncia un plan golpista ante el aumento de las protestas**. 2005. Disponível em: <https://www.eldiarioexterior.com/carlos-mesa-denuncia-un-plan-5248.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

DIARIO EXTERIOR. **Los empresarios bolivianos piden a Mesa que solucione el conflicto o dimita**. 2005. Disponível em: <https://www.eldiarioexterior.com/los-empresarios-bolivianos-piden-a-5203.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (ORG). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento**. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

EL COMERCIO. Los hechos que marcaron el derrocamiento de Jamil Mahuad. **Redação El Comercio**. 2016. Disponível em: <https://www.elcomercio.com/actualidad/hechos-marcaron-derrocamiento-jamilmahuad-ecuador.html>. Acesso em: 07 jan. 2021.

EL MUNDO. **Renunció Sánchez de Lozada**. 2003. Disponível em: <https://www.nacion.com/el-mundo/renuncio-sanchez-de-lozada/HUABKK7CQNBEZOITU3WCOBRLOQ/story/>. Acesso em: 09 jan. 2021.

EL PAIS. **Acuerdo en Bolivia sobre el referendun constitucional**. 2008. Disponível em: https://elpais.com/diario/2008/10/21/internacional/1224540011_850215.html. Acesso em: 10 jan. 2021.

EL PAIS. **Aprobado el nuevo proyecto de Constitución en Bolivia**. 2007. em: https://elpais.com/internacional/2007/12/09/actualidad/1197154802_850215.html. Acesso em: 10 jan. 2021.

EL PAIS. **Las autoridades electorales de Bolivia suspenden la consulta constitucional.** 2008. https://elpais.com/internacional/2008/09/02/actualidad/1220306409_850215.html. Acesso em: 10 jan. 2021.

EL PAIS. **Morales arrasa en las elecciones de Bolivia.** 2009. Disponível em: https://elpais.com/internacional/2009/12/06/actualidad/1260054004_850215.html. Acesso em: 10 jan. 2021.

EL TELEGRAFO. Corrupción, 'piponazgo', incapacidad y la entrega a la derecha tradicional liquidaron al 'gobierno de los coroneles'. **Redação El Telegrafo.** 2016. Disponível em: https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/historias/1/corrupcion-piponazgo-incapacidad-y-la-entrega-a-la-derecha-tradicional-liquidaron-al-gobierno-de-los-coroneles?__cf_chl_jschl_tk__=f6105f34084439bc750fdf3cd0cbd11168a0cb18-1577367315-0-AX9-i3hlp_CYtt_UoAfITzLV802j_kthaukc9kbHxHcZaBE16USK3WTtb1HCA1S3pewG1mMals2EMuNDO4TM20mct6MMXrPAsqtiR2cFofDQy3Klz_Bnm_2IL1fFZDfhNgSFx16XeC84k56uBB6g24F1TbAMpq4WqvELtmTLyWTDIrp4LtdpgpnK43OdC68SyulrKZoyVYFExGzZjUY4AxA1RJYzN2nb8xIEKOMMSTFgSNA0BYjRTSYGVkNGybeLEnN2AKy9cGz9e1BbQl45HofdY866bNcAqKfQ7cup7fW0jqnzO2JGCXbObFHwcvW_OvetTajbZ7_3QBnfrOq-IQu60zWskqHAZw0oaxEu6ZBWJaAizSLfMJX2Les4q1zvLZMRNPNVws3TiU8tQtIkylgtjVeovJ1bzzU4--HUTWMLq3Y-nKV9RtsCPlkL0EIKruqhGZhl4ir7l37OkoDqYaEqjRPwEp3MIWtUF38VV6ACYbrOL8qVXmW8-ktzTDNMFQ. Acesso em: 07 jan. 2021.

EL UNIVERSO. Los juicios que han marcado la trayectoria política de Abdalá Bucaram. 2017. Disponível em: Disponível em: <https://www.eluniverso.com/noticias/2017/06/14/nota/6231274/juicios-que-han-marcado-trayectoria-politica-abdala-bucaram>. Acesso em: 07 jan. 2021.

EL UNIVERSO. **Sánchez de Lozada ganó elecciones en Bolivia.** 2002. Disponível em: <https://www.eluniverso.com/2002/07/07/0001/14/1A32F8B43C9C461285850759052EDE5D.html>. Acesso em: 09 jan. 2021.

EL UNIVERSO. **TSE comunicó resultados de consulta popular.** 2007. Disponível em: <https://www.eluniverso.com/2007/04/20/0001/8/98B624B6DCCE4030B8D0BD71E8A1C142.html>. Acesso em: 26 dez. 2020.

EMOL. **Popularidad de Presidente Carlos Mesa cae tras crisis.** 2005. Disponível em: <https://www.emol.com/noticias/internacional/2005/03/20/176595/popularidad-de-presidente-carlos-mesa-cae-tras-crisis.html>. Acesso em: 09 jan. 2021.

EQUADOR. **Constitución del Ecuador 2008.** Disponível em: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.

EQUADOR. **Informe de Presidente del Tribunal Supremo Electoral.** Quito: Gráficas Equinoccial, 1997. Disponível em: https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/17555/libro_2.pdf?sequence. Acesso em: 23 dez. 2020.

EQUADOR. **Resultado final:** Rafael Correa fue reelecto con el 57,1% de votos válidos. Disponible em: <https://www.presidencia.gob.ec/resultado-final-rafael-correa-fue-reelecto-con-el-571-de-votos-validos/>. Acesso em: 13 jan. 2021.

ESPOSITO, Roberto. **Bios:** Biopolítica y filosofía. Turim: Giulio Einaurdi editore, 2004.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas:** Origen y destino de la comunidad. Turim: Giulio Einaurdi editore, 1998.

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas:** Protección y negación de la vida. Turim: Giulio Einaurdi editore, 2002.

ESTERMANN, JOSEF. Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. **Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana** – FAIA. Vol. 2. N. 9-10. 2013. Disponible em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/366916>. Acesso em: 30 set. 2020.

EXPLORED. Rosalia Alarcon batalla legal. **Archivo Digital.** Disponible em: <https://web.archive.org/web/20170329185541/http://hoy.tawsa.com/noticias-ecuador/rosalia-alarcon-batalla-legal-115149.html>. Acesso em: 23 dez. 2020.

FACCHI, Alessandra. **Breve história dos direitos humanos.** São Paulo: Edições Loyola Jesuíticas, 2011.

FAJARDO, Raquel Yrigoién. **Criterios y pautas para la coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal.** 1999. Disponible em: <http://alertanet.org/dc-ryf-criterios.htm>. Acesso em: 25 out. 2020.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyén. **El pluralismo jurídico en la historia constitucional latinoamericana:** de la sujeción a la descolonización. 2010. Disponible em: <http://pt.scribd.com/doc/194283842/3-Ryf-2010-Constitucionalismo-y-Pluralismo-Br#scribd>. Acesso em: 02 dez. 2019.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder:** formação do patronato político brasileiro. 3 ed. São Paulo: Globo, 2001.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder:** formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: Globo. 2008.

FERNÁNDEZ, Blanca S.; PARDO, Liliana; SALAMANCA, Katherine. El *buen vivir* en Ecuador: marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales.** Quito. n. 48; janeiro 2014, p. 101-117.

FERRAZZO, Débora. Pluralismo jurídico e deslinde constitucional na Bolívia: a atuação do Tribunal Constitucional Plurinacional no controle de constitucionalidade IN WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes (ORGS.) **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina.** Aguascalientes: CENEJUS/Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 19-34.

FERRAZZO, Débora; LIXA, Ivone Fernandes Morcilo. Pluralismo jurídico e interpretação plural na jurisdição constitucional boliviana. **Revista Direito e Práxis**. v. 8. n. 4, Rio de Janeiro, 2017, p. 2629-2657.

FERREIRA, Luciane Ouriques. **Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas** [Ebook]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.

FLOR, Francisco Hidalgo. Potencialidades y límites de “la relación de los foragidos” en el derrocamiento del Presidente Gutiérrez. **Instituto Científico de Culturas Indígenas**. 2004. Disponível em: <http://icci.nativeweb.org/boletin/73/hidalgo.html>. Acesso em: 07 jan. 2021.

FLORES, Maria Bernardete Ramos; MELO, Sabrina Fernandes. A libertação de Cam: discriminar para igualar. Sobre a questão racial brasileira IN RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (ORG.) **Identidades brasileiras: composições e recomposições** [Ebook]. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 36-93.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Banzer anuncia sua renúncia**. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2807200108.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Hugo Banzer faz coligação e garante Presidência da Bolívia**. 1997. Ver em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/6/05/mundo/13.html>. Acesso em: 08 jan. 2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Jornais anunciam a renúncia de Banzer**. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2707200105.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Mahuad não renuncia, mas apoia posse do vice**. 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2301200005.htm>. Acesso em: 26 dez. 2019.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Marcha de “cocaleros” chega a La Paz**. 2001. Ver em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2404200107.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Novo presidente tem apoio inédito desde redemocratização do país**. 2006. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2301200602.htm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

FORNASIER, Mateus de Oliveira; FERREIRA, Luciano Vaz. Complexidade, globalização e regulação jurídica: a conduta das empresas transnacionais e suas possibilidades de normatização. **Scientia Iuris**, v. 19, Londrina, p. 73-100, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOURASTIÉ, Jean. *Les trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*. Fayard: Paris, 1980.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A idade média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **O feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2014.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rocco: Rio de Janeiro, 2015.

G1. **Apoiadores de Carlos Mesa vão às ruas para protestas contra o que consideram fraude nas eleições presidenciais**. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/10/22/bolivianos-vaio-as-ruas-para-protestar-contra-fraude-nas-eleicoes-presidenciais.ghtml>. Acesso em: 17 jan. 2021.

G1. **Corte eleitoral da Bolívia confirma reeleição de Evo Morales e se diz aberta a auditorias**. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/10/26/corte-eleitoral-da-bolivia-confirma-reeleicao-de-evo-morales-e-se-diz-aberta-a-auditorias.ghtml>. Acesso em: 17 jan. 2021.

G1. **Evo Morales renuncia à presidência da Bolívia**. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/11/10/evo-morales-renuncia-a-presidencia-da-bolivia.ghtml>. Acesso em: 17 jan. 2021.

G1. **Manifestação em Santiago, no Chile, reúne cerca de 1 milhão**. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/10/25/manifestacao-em-santiago-no-chile-reune-centenas-de-milhares.ghtml>. Acesso em: 27 jan. 2020.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

GALEANO, Eduardo. **Los hijos de los días**. 2012. Disponível em: [http://descargar.lelibros.online/Eduardo%20Galeano/Los%20Hijos%20de%20los%20Dias%20\(553\)/Los%20Hijos%20de%20los%20Dias%20-%20Eduardo%20Galeano.pdf](http://descargar.lelibros.online/Eduardo%20Galeano/Los%20Hijos%20de%20los%20Dias%20(553)/Los%20Hijos%20de%20los%20Dias%20-%20Eduardo%20Galeano.pdf). Acesso em: 07 jan. 2021.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIRALDI, Renata. **Acordo de paz entre Equador e Peru, mediado pelo Brasil, faz 20 anos. Agência Brasil**. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2018-10/acordo-de-paz-entre-equador-e-peru-mediado-pelo-brasil-faz-20-anos>. Acesso em: 26 dez. 2020.

GODOY, Marcelo. **CIA diz que Brasil tentou liderar Operação Condor. Estadão**. 2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,cia-diz-que-brasil-tentou-liderar-operacao-condor,70002807157>. Acesso em: 07 jan. 2021.

GORZ, André. **O Imaterial: conhecimento, valor e capital**. Tradução de Celso Azzan Jr. São Paulo: Annablume, 2005.

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **Revista América Latina en Movimiento**. N. 462, 2014. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/active/48052>. Acesso em: 30 set. 2020.

GUDYNAS, Eduardo. Transições ao pós-extrativismo. Sentidos, opções e âmbitos. IN DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (ORG). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2016, p. 174-213.

GUERREIRO, Gabriela. Equador: três presidentes depostos em menos de dez anos. **Agência Brasil**. 2005. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2005-04-21/equador-tres-presidentes-depostos-em-menos-de-dez-anos>. Acesso em: 07 jan. 2021.

GUZMÁN, Esther Sánchez. Entre el juez Salomón y el dios Sira: decisiones interculturales e interés superior del niño. 2006. Disponível em: <https://dare.uva.nl/search?identifier=f4b473c2-7ace-4168-8301-8435ea475d0b>. Acesso em: 18 dez. 2020.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multilateralidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HARARI, Yuval Noah. Sapiens: uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HAYEK, Friedrich. **O caminho da servidão**. Tradução de Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HELD, David. **La democracia y el orden global**: del estado moderno al gobierno cosmopolita. Editorial Paidós, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004

HOBBSBAWN, Eric. **Era dos extremos**: o breve Século XX: 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLENDER, Rebecca. Política ambiental de los países “progresistas” en Latinoamérica: *Buen vivir* vs. Neo extractivismo. **ALAI**, ago. 2012. Disponível em: <http://omal.info/spip.php?article4661>. Acesso em: 22 jan. 2020.

IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. Resignificando a cidade colonial e extrativista: Bem Viver a partir de contextos urbanos. IN DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (ORG). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2016, p. 296-335.

IBCE. Principales resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2012. **Instituto Nacional de Estadística**. 2012. Disponível em: <https://ibce.org.bo/images/publicaciones/Resultados-Censo-2012.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.

IIRSA. **Primera Reunión de Presidentes de América del Sur**. 2000. Ver em: <http://www.iirsa.org/Event/Detail?Id=145>. Acesso em: 17 jan. 2021.

IIRSA. **Primera reunión de presidentes de América del Sur**. Disponível em: <http://www.iirsa.org/Event/Detail?Id=145>. Acesso em: 13 fev. 2018.

IIRSA. **Vías para la integración**: Acción de la CAF en la infraestructura sostenible de Suramérica. Disponível em: http://www.iirsa.org/admin_iirsa_web/Uploads/Documents/vias_para_la_integracion_2000.pdf. Acesso em: 27 jan. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas no censo demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. 2012. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 01 set. 2020.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS. **Coordinación entre sistemas jurídicos y administración de justicia indígena**. Colômbia, San José: IIDH, 2010.

INTERNET Archive. Disponível em: https://archive.org/stream/pdfy-DAzR701tP2dL_DNu/inside-the-company-cia-diary-philip-agee_djvu.txt. Acesso em: 07 jan. 2021.

KEYNES, John Maynard. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

KEYNES, John Maynard. **A teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Tradução de Mário R. da Cruz. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1988.

KEYNES, John Maynard. **As consequências econômicas da paz**. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

LA HISTORIA. **Yasuní-ITT**: Empieza la explotación petrolera en polémico bloque de la Amazonía. 2016. Disponível em: <https://www.lahistoria.ec/2016/09/07/yasuni-itt-empieza-la-explotacion/>. Acesso em: 10 jan. 2021

LAFUENTE, Javier. Bolivia reelige a Evo Morales para un tercer mandato. **EL PAIS**. 2014. em: https://elpais.com/internacional/2014/10/12/actualidad/1413146256_185646.html. Acesso em: 12 jan. 2021.

LINDSTROM, Martin. **A lógica do consumo**: verdades e mentiras sobre por que compramos. Tradução de Marcello Lino. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2017.

LIPOVESTY, Gilles. **A felicidade paradoxal**: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVESTY, Gilles. **O Império do Efêmero**: A moda e seu Destino nas Sociedades Modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LIRIO, Sérgio. Indígenas lideram revolta popular e fazem presidente do Equador ceder. **Carta Capital**. 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/mundo/indigenas-lideram-revolta-popular-e-fazem-presidente-do-equador-ceder/>. Acesso em: 17 jan. 2021.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Claret, 2002;

LOCKE, John. **Some through concerning education**. 1963, seção 198. Disponível na internet em: <http://thefederalistpapers.integratedmarket.netdna-cdn.com/wp-content/uploads/2012/12/John-Locke-Thoughts-Concerning-Education.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2018

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do direito I**. Tradução: Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

LUNELLI, Carlos Alberto. **Jurisdição italiana, ideologia e tutela ambiental**. Caxias do Sul: Educs, 2017.

LUNELLI, Isabella Cristina. **Pluralismo jurídico no Brasil**: diálogos entre direito estatal e direito indígena. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 257 p., 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/135664>. Acesso em: 25 set. 2020.

MAGDALENA LEÓN T. El ‘buen vivir’: objetivo y camino para otro modelo. IN LEÓN, Irene (COORD.). **Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios**. 2 Ed. Quito, 2010, p. 105-124.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (ORG.) **Raça, ciência e sociedade** [Ebook]. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MALTHUS, Thomas Robert. **Princípios de economia política e considerações sobre sua aplicação prática**. Tradução de Regis de Castro Andrade; Dinah de Abreu Azevedo e Antonio Alves Cury. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen Vivir/Vivir Bien**: filosofia, políticas, estratégias y experiencias regionales andinas. Lima, Peru: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Col. Saraiva de Bolso. São Paulo: Saraiva, 2011.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MEDIUM. **A mão invisível do BNDES na América Latina**. 2015, online. Disponível em: <https://medium.com/brio-stories/a-m%C3%A3o-invis%C3%ADvel-do-bndes-na-am%C3%A9rica-latina-81bfcd8154a9>. Acesso em: 27 jan. 2020.

MENGER, Carl. **Sobre a origem do dinheiro**. São Paulo: Instituto Rothbard Brasil. 2011. Disponível na internet em: <http://rothbardbrasil.com/a-origem-do-dinheiro/>. Acesso em: 20 nov. 2018.

MILLER, Toby. **Cidadania cultural**. Matrizes – Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo. V. 4. n. 2. jan/jul. 2011. São Paulo. p. 57-74.

MILLER, Toby. **Cultural Citizinsip**: cosmopolitanism, consumerism, and television in a neoliberal age. Philadelphia/USA: Temple University Press, 2007.

MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e historiadores**: Estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência em Etnologia) – Universidade de Campinas, Campinas, 2001. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281350>. Acesso em: 17 ago. 2020.

MONTEIRO, John Manuel. As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império IN MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (ORG.) **Raça, ciência e sociedade** [Ebook]. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 116-270.

MONTES, Rocío. Chile inicia o caminho a um novo modelo de país sem o entrave da ditadura. **El País**. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-10-27/chile-inicia-o-caminho-a-um-novo-modelo-de-pais-sem-o-entrave-da-ditadura.html>. Acesso em: 26 out. 2020.

MONTES, Rocío. Com alta participação popular em plebiscito, Chile caminha para substituir Constituição de Pinochet. **El País**. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-10-25/com-alta-participacao-popular-em-plebiscito-chile-caminha-para-substituir-constituicao-de-pinochet.html>. Acesso em: 26 out. 2020.

MORENO, Jean Carlos. Revisitando o conceito de identidade nacional IN RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (ORG.) **Identidades brasileiras**: composições e recomposições [Ebook]. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 13-34.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MOTA, Aurea. O constitucionalismo democrático latino-americano em perspectiva histórica IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate**: soberania, separação de poderes e sistema de direitos. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 77-96.

MOVIMIENTO NACIONALISTA REVOLUCIONÁRIO DE IZQUIERDA. **Ideología del MNR**. 2000. Disponível em: <http://americo.usal.es/oir/opal/Documentos/Bolivia/MNR/Ideologia2000MNR.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.

MYRDAL, Gunnar. **Aspectos políticos da teoria econômica**. Tradução de José Auto. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda., 1986.

MYRDAL, Gunnar. **O valor em teoria social**. São Paulo: Editora Pioneira, 1965.

NADAL, Paco Gómez. **Indios, negros y otros indeseables: capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y El Caribe**. Quito/Equador: Ediciones Abya-Yala, 2017.

NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822). **Revista de informação legislativa**, v. 8, n. 29, p. 227-336, jan./mar. 1971.

NAUD, Leda Maria Cardoso. Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2º parte. **Revista de informação legislativa**, v. 8, n. 29, p. 227-336, jan./mar. 1971.

NEVES, Marcelo. **A constitucionalização simbólica**. 3. ed, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. 1. ed. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. 1. ed. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009.

NOGUERA, Renato. **Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista**. Revista da ABPN. v. 3, n. 6. nov. 2011 – fev. 2012, p. 147-150.

NOTIAMERICA. **La Guerra del Pacífico: origen de un problema territorial entre Bolivia y Chile aún sin resolver**. 2019. Disponível em: <https://www.notimerica.com/sociedad/noticia-guerra-pacifico-origen-problema-territorial-bolivia-chile-aun-resolver-20190212085635.html>. Acesso em: 09 jan. 2021.

OHMAE, Kenichi. **O fim do estado-nação**. Tradução de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. **Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2012. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/12958/1/2012_AlessandroRobertoOliveira.pdf. Acesso em: 04 dez. 2020.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Ensino de história indígena: trabalhando com narrativas coloniais e representações sociais IN PORTUGAL, Ana Raquel; HIRTADO, Liliana Regalado de. **Representações culturais da América indígena** [Ebook]. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p. 61-85.

ONU. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais**. 1989. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em: 27 jan. 2020.

ONU. Unesco. Declaração de Princípios sobre a Tolerância, 1995. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>. Acesso em: 17 out. 2020.

ORDELL, Peter R. **Petróleo: mola do mundo**. Lisboa: Ulisseia, 1973.

PALLARES, Martin. Termina una triste transición. **El Tiempo**. 1998. Disponível em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-805209>. Acesso em: 07 jan. 2021.

PASTOR, Viciano; DALMAU, Rúben. Aspectos genelares del nuevo constitucionalismo latino-americano. IN PASTOR, Viciano; DALMAU, Rúben. **Corte constitucional del Ecuador para el período de transición: El nuevo constitucionalismo en América Latina**. 1.ed. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010.

PEREIRA, Marcus Abílio G.; ASSIS, Dayane Nayara de. Constitucionalismo contemporâneo latino-americano e justiça eletrônica IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: soberania, separação de poderes e sistema de direitos**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 187-212.

PILAU SOBRINHO, Liton Lanes; CALGARO, Cleide; SILVA, Thiago dos Santos da. Política pública, desenvolvimentismo neoextrativista e a cosmovisão indígena: o polêmico projeto da rodovia cortando o TIPNIS na Bolívia. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**. V. 14, n. 2, 2019, e38606.

PIRES, Vinícius. Idealização, exaltação e degeneração da natureza e dos habitantes do Brasil nos relatos dos viajantes europeus durante o século XVI e início do século XVII IN PORTUGAL, Ana Raquel; HIRTADO, Liliana Regalado de. **Representações culturais da América indígena** [Ebook]. São Paulo: Editora UNESP, 2015, p. 86-125.

PLATÃO. **A República**. Col. Saraiva de Bolso. São Paulo: Saraiva, 2011.

POLITICAL DATABASE OF THE AMERICAS. **Resultado Referendum Revocatório 2008**. 2008. Disponível em: <http://pdba.georgetown.edu/Elecdata/Ecuador/refconst08.html>. Acesso em: 07 jan. 2021.

PORTUGAL, Ana Raquel; HIRTADO, Liliana Regalado de. **Representações culturais da América indígena** [Ebook]. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

PRENSA LATINA. **Nueva Constitución boliviana llega al Congreso Nacional**. 2007. Disponível em: [#uage=ES](https://web.archive.org/web/20071215065612/http://www.prensa-latina.cu/article.asp?ID=%7B855A2948-CAF2-40A9-90E4-CEC68055E346%7D). Acesso em: 10 jan. 2021.

QUIJANO, Aníbal. “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Viento Sur**. n. 122; maio 2012, p. 46-56.

RENSHAW, Jonathan; WRAY, Natalia. **Indicadores de bienestar y pobreza indígena**. Grupo Gerencial del Departamento de Desarrollo Sostenible. Banco Interamericano de Desarrollo, 2004. Disponível em: <https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/Indicadores-de-bienestar-y-pobreza-ind%C3%ADgena.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2020.

REUTERS. **Corte boliviana suspende referendos de Constitución y autonomías**. 2008. Disponível em: <https://lta.reuters.com/articulo/domesticNews/idLTAN0737227720080308?sp=true>. Acesso em: 10 jan. 2021.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICARDO, David. **Princípios de economia política e tributação**. Tradução de Paulo Henrique Ribeiro Sandri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

ROCHA, Juan Carlos. BOLIVIA: Marcha de cultivadores de coca llega a La Paz. **Inter Press Service**. 1998. Ver em: <http://www.ipsnoticias.net/1998/09/bolivia-marcha-de-cultivadores-de-coca-llega-a-la-paz/>. Acesso em: 09 jan. 2021.

ROCHA, Leonel Severo. Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Introdução à teoria do sistema autopoiético do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

ROCHA, Leonel Severo. Direito, complexidade e risco. In: **Revista Sequência: Revista do Curso de Pós-Graduação em Direito**. n. 28, Florianópolis: UFSC, 1993, p. 01-14.

ROCHA, Leonel Severo. Observações sobre a observação Luhmanniana. In: ROCHA, Leonel Severo; KING, MICHAEL; SCHWARTZ, Germano. **A verdade sobre a autopoiese no Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2009.

ROCHA, Leonel Severo; DA LUZ, Cícero Krupp. Lex mercatoria and governance: the polycontextuality between law and state. **Revista da Faculdade de Direito Sul de Minas**, v. 28, Pouso Alegre, p. 105-126, jan./jun. 2009.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. Língua no Brasil: variação e multilinguismo IN RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (ORG.) **Identities brasileiras: composições e recomposições [Ebook]**. São Paulo: Editora UNESP, 2014, p. 123-147.

RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (ORG.) **Identities brasileiras: composições e recomposições [Ebook]**. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

ROSTOW, Walt Whitman. **Etapas do desenvolvimento econômico**. Tradução de Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.

ROTHBARD, Murray. **A anatomia do estado**. Tradução de Tiago Chabert. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2012.

ROTHBARD, Murray. **A ética da liberdade**. Tradução de Fernando Fiori Chiocca. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Rio de Janeiro: Saraiva, 2011

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte 1) IN **Mana**: Estudos de antropologia social. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, vol.3 n.1, abr. 1997, p. 41-73.

SANTAMARÍA, Rosember Aríza. Descolonização jurídica nos Andes IN WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes (ORGS.) **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS/Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015, p. 165-180.

SANTOS JUNIOR, Raimundo Batista. **A globalização ou o mito do fim do Estado**. Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Law: a map of misreading. Toward a postmodern conception of law. **Journal of Law and Society**. v. 14, n. 3, 1987. Disponível em: https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/42225/1/Law_A%20Map%20of%20Misreading_Toward%20a%20Postmodern%20Conception%20of%20Law.pdf. Acesso em: 22 jan. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Notas sobre a história jurídico-social de Pasárgada. In: SOUZA JÚNIOR, José Geraldo de [ORG]. **O direito achado na rua**. Brasília: UNB, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O discurso e o poder**. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma revolução democrática da justiça**. 3. Ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

SANTOS, Gilda Diniz dos. **Constitucionalismo latino-americano**: positivação e efetivação do direito indígena nas constituições recentes da Bolívia, Equador, Venezuela e Brasil. 2015. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=e168a388110e8153>. Acesso em: 15 out. 2020.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SCHEMO, Diana Jean. Ecuador's Interim President Says He Will Hold a Referendum. **New York Times**. 1997. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1997/04/06/world/ecuador-s-interim-president-says-he-will-hold-a-referendum.html>. Acesso em: 23 dez. 2020.

SEGATO, R. L. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília**, v. 1, n. 1, p. 65-92. 2014.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização IN MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (ORG.) **Raça, ciência e sociedade** [Ebook]. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 654-1054.

SILVA, Thiago dos Santos da. O pluralismo jurídico como ferramenta de integração no constitucionalismo latino-americano e o caso Manoá/Pium IN Salão do Conhecimento 2017. XXII Jornada de Pesquisa. v.3, n.3, 2017, Ijuí **Anais [...]**. Ijuí: Editora Unijuí. Disponível em: <https://publicacoeseventos.unijui.edu.br/index.php/salaconhecimento/article/view/7839>. Acesso em: 26 out. 2020.

SILVA, TOMAZ TADEU DA. (ORG) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. IN SILVA, Tomaz Tadeu da. (ORG) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014, p. 73-102.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. Vol. 1. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. Vol. 2. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **O direito Achado na Rua: Concepção e Prática**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

STUART-MILL, John. **On liberty**. Canadá/Ontario: Batoche Books Limited, 2001.

STUART-MILL, John. **Princípios de economia política** com algumas de suas aplicações à filosofia social. Tradução de Luiz João Baraúna. Vol. 1. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1996.

STUART-MILL, John. **Utilitarismo**. Porto/Portugal: Porto Editora Ltda., 2005.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro territorial rumo a novas alternativas? IN DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (ORG). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. 1.ed. São Paulo: Editora Elefante, 2016, p. 140-173.

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; FREITAS, Vitor Sousa. Novo constitucionalismo democrático latino-americano: paradigma jurídico emergente em tempos de crise paradigmática IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: soberania, separação de poderes e sistema de direitos**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 97-118.

TEUBNER, Gunther. A bukowina global: sobre a emergência de um pluralismo jurídico transnacional. Tradução: Peter Naumann. **Impulso**. Piracicaba, v. 14, n. 33, p. 9-31, 2003.

TEUBNER, Gunther. Autoconstitucionalização de corporações transnacionais? Sobre a conexão entre os códigos de conduta corporativos privados e estatais. In: SCHWARTZ, Germano (ORG.) **Juridicização das esferas e fragmentação do direito na sociedade contemporânea**. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2012.

TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global**. Lima: ARA Editores, 2005.

TEUBNER, Gunther. **O direito como sistema autopoietico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

TEUBNER, Gunther. Societal constitutionalism: alternatives to State-centred constitutional theory? In: JOERGES, Christian; SAND, Inger-Johanne; TEUBNER, Gunther (Ed). **Transnational Governance and Constitutionalism**. Portland:Hart Publishing, 2004.

TIPHAGNE, Nicolas. O índio em Salvador: uma construção histórica IN CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda. **Índios e caboclos: a história recontada** [Ebook]. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 383-821.

TOLEDO, Diego. Líder indígena conquista vitória histórica na Bolívia. **BBC Brasil**. 2005. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2005/12/051219_boliviavitoriaml.shtml. Acesso em: 09 jan. 2021.

TORRES, Ana Paula Repolês. Soberania popular e direitos no novo constitucionalismo latino-americano IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: soberania, separação de poderes e sistema de direitos**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 135-154.

TORRES, Ana Paula Repolês. Soberania popular e direitos no novo constitucionalismo latino-americano IN AVRITZER, Leonardo [et. al.]. **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: soberania, separação de poderes e sistema de direitos**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 135-154.

UOL. **Carlos Mesa renuncia à presidência da Bolívia**. 2005. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2005/06/07/ult34u127577.jhtm>. Acesso em: 09 jan. 2021.

VACA. Mery. Banco Mundial declara Bolívia “país de ingresos médios”. **BBC**. 2010. Disponível em: https://www.bbc.com/mundo/economia/2010/08/100810_0235_bolivia_banco_mundial_gz.shtml. Acesso em: 12 jan. 2021.

VARGAS, Víctor Manuel. Destituído por loco presidente de Ecuador. **El Tiempo**. 1997. Disponível em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-535344>. Acesso em: 23 dez. 2020.

VARGAS, Víctor Manuel. Se destraba la crisis en Ecuador. **El Tiempo**. 1997. Disponível em: <http://www1.udel.edu/leipzig/texts1/tia11027.htm>. Acesso em: 07 dez. 2021.

VILLARES, Luiz Fernando (COORD). **Direito penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2014.

VILLARES, Luiz Fernando. **Direito e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2013.

VIRILIO, Paul. **Un monde surexposé**. 1997. Disponível na internet em: <https://www.monde-diplomatique.fr/1997/08/VIRILIO/4878>. Acesso em: 22 nov. 2018.

VON MISES, Ludwig. **Ação humana: um tratado de economia**. Tradução de Donald Steward Jr. 3. Ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010c.

VON MISES, Ludwig. **Intervencionismo: uma análise econômica**. Tradução de Donald Steward Jr. 2. Ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010b.

VON MISES, Ludwig. **Uma crítica ao intervencionismo**. Tradução de Arlette Franco. 2. Ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010a.

WEISSHEIMER, Marco Aurélio. Revolta popular derruba o presidente Lucio Gutiérrez. **Carta Maior**. 2005. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Internacional/Revolta-popular-derruba-o-presidente-Lucio-Gutierrez/6/2706>. Acesso em: 07 jan. 2021.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina**. Disponível em: <http://www.abdconst.com.br/revista3/antoniowolkmer.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020, 2010.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: síntese de uma nova cultura no Direito**. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes (ORGS.) **Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS/Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. IN SILVA, TOMAZ TADEU DA. (ORG) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

WORLD ATLAS. **Which country has the most fresh water?** Disponível em: <https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-most-freshwater-resources.html>. Acesso em: 21 out. 2019.

WWF. **Why is the Amazon rainforest important?** Disponível em: http://wwf.panda.org/knowledge_hub/where_we_work/amazon/about_the_amazon/why_amazon_important/. Acesso em: 21 out. 2019.

ZEIFERT, Luiz Paulo. **Exclusão Social na Grécia Clássica e a Postura dos Sofistas**. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

ZOONEN, Liesbet Van. **Entertaining the citizen**: when politics and popular culture converge. Oxford/USA: Rowman and Littlefield, 2004.