

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
FACULDADE DE DIREITO PROF. JACY DE ASSIS**

ANA FLÁVIA BRIZOTI MARQUEZINI

**ENTRE A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E A HERMENÊUTICA DIATÓPICA:
ANÁLISE A PARTIR DO CASO POVO XUKURU VS. BRASIL DA CORTE INTERAMERICANA DE
DIREITOS HUMANOS**

UBERLÂNDIA/MG

2021

ANA FLÁVIA BRIZOTI MARQUEZINI

**ENTRE A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E A HERMENÊUTICA DIATÓPICA:
ANÁLISE A PARTIR DO CASO POVO XUKURU VS. BRASIL DA CORTE INTERAMERICANA DE
DIREITOS HUMANOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Direito Prof. Jacy de Assis, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Garrido Silva.

UBERLÂNDIA/MG

2021

ANA FLÁVIA BRIZOTI MARQUEZINI

**ENTRE A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E A HERMENÊUTICA DIATÓPICA:
ANÁLISE A PARTIR DO CASO POVO XUKURU VS. BRASIL DA CORTE INTERAMERICANA DE
DIREITOS HUMANOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Direito Prof. Jacy de Assis, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Direito, pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 19 de outubro de 2021.

Prof. Dr. Alexandre Garrido Silva
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Thiago Rodrigues Pereira
Universidade Autónoma de Lisboa

AGRADECIMENTOS

Finalizar este Trabalho de Conclusão significa coroar os cinco anos de graduação. Por isso, Leine e Pedro, os primeiros agradecimentos são a vocês, que não mediram esforços para que eu tivesse acesso a uma educação íntegra e de qualidade. Inspirada nas palavras de Sagan, gostaria de dizer que, diante da vastidão do tempo e da imensidão do universo, é um imenso prazer para mim dividir um planeta e uma época como vossa filha.

Quando eu ainda estava no segundo ano de faculdade, um diagnóstico de uma doença crônica ameaçou roubar meus sonhos e meu futuro, mas vocês estavam lá comigo, no momento mais difícil de minha vida. Tenho certeza que somente estou em pé hoje graças ao apoio e a oração dos meus amados pais. Meu amor e minha gratidão por vocês são infinitos.

Além disso, agradeço a Deus, que espalha sua luz e seu amor por todos os universos e multiversos, unificando a realidade e a consciência. Por mais que eu nada tenha feito para merecer, no mais profundo de mim recebi um átomo primordial, a centelha divina do Criador. Obrigada, Pai de puro amor, por me permitir cada vez mais expandir meu potencial de evolução, mesmo nos momentos mais incompreensíveis, e poder entrar em fase com o Todo.

Em especial, agradeço ao meu avô Alcides, *in memoriam*, a pessoa mais bondosa que já conheci. O único conforto que resta a nós que ficamos no plano terrestre é saber que o senhor está confortavelmente ao lado de Deus, unido ao Todo.

Agradeço ainda ao meu irmão Pedro, meu namorado Amadeus, minha amiga Lívia. Cada um, ao seu modo, compartilhou das dificuldades e exigências que os anos de faculdade trouxeram e me ouviram desabafar sobre tudo isso. Obrigada por terem ficado ao meu lado, trazendo leveza às tensões diárias. Amo cada um de vocês.

Agradecimento final a todos os professores que me auxiliaram nesse processo. Em especial, ao meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Garrido Silva, e ao Prof. Dr. Thiago Rodrigues Pereira. Utilizando a metáfora dos anões sobre ombros de gigantes, agradeço a todos os gigantes professores que vieram antes e que com seus trabalhos possibilitaram que eu, embora tão pequena, possa ver além no horizonte de conhecimento.

“E vocês, da sociedade dos brancos, também podem ajudar nessa luta. Primeiro, procurando se informar mais sobre a realidade de cada povo. Compreender o povo indígena. Os brancos precisam buscar, lá no fundo do coração deles, a verdade que existe e que tentam esconder”.

(Aurivan dos Santos Barros, líder Truká)

RESUMO

Em uma sociedade cada vez mais globalizada e multicultural, maior a dificuldade de aplicar a universalidade dos direitos humanos frente a concepções de mundo tão diversificadas e particulares. Assim, é nessa sociedade em transformação que se insere a importância de investigar como se devem aplicar efetivamente os direitos humanos no caso do povo indígena brasileiro. Aqui, portanto, exsurge o problema da presente pesquisa: pode a hermenêutica diatópica formulada por Boaventura de Sousa Santos ser um instrumento efetivo de interpretação e de tradução entre culturas no debate sobre direitos humanos dos indígenas? Em uma análise com base no caso Povo Xukuru vs. Brasil da Corte Interamericana de Direitos Humanos, a hipótese é que sim, pois a noção diatópica carrega um discurso de respeito e aceitação, por meio do diálogo e tolerância com o próximo. Pelo método dialético, a pesquisa é do tipo bibliográfica e documental, com objetivos descritivo, explicativo e exploratório, com abordagem qualitativa. Como objetivo geral, pretende-se analisar se a hermenêutica diatópica pode contribuir para o debate sobre direitos humanos dos indígenas, com base no caso Povo Xukuru vs. Brasil da Corte. Como conclusão, considera-se que direitos humanos não são e nem podem ser entendidos apenas como um conjunto de normas empíricas editadas por governos. Em verdade, tais normas necessitam estar articuladas ao amplo espectro cultural do povo analisado, a fim de que se dê efetividade aos direitos previstos, sendo a hermenêutica diatópica um instrumento para tal fim, com base na análise do caso prático.

Palavras-chave: Universalidade dos Direitos Humanos. Caso Povo Xukuru. Corte Americana de Direitos Humanos. Hermenêutica Diatópica. Boaventura de Sousa Santos.

ABSTRACT

In an increasingly globalized and multicultural society, the difficulty of applying the universality of human rights is greater in face of such diverse and particular conceptions of the world. Thus, it is in this changing society that it is considered important to investigate how human rights should be applied in the case of the Brazilian indigenous people. Here, therefore, the problem of the present research emerges: can the diatopic hermeneutics formulated by Boaventura de Sousa Santos be an effective instrument of interpretation and translation between cultures in the debate on indigenous human rights? In an analysis based on the Xukuru People vs. Brazil Case of the Inter-American Court of Human Rights, the hypothesis is positive, because the diatopic notion carries a discourse of respect and acceptance through dialogue and tolerance with others. Through the dialectical method, the research is one of bibliographic and documentary type, with descriptive, explanatory and exploratory objectives, with a qualitative approach. As a general objective, it is intended to analyze whether the diatopic hermeneutics can contribute to the indigenous human rights debate, based on the case of Xukuru People vs. Brazil of the Court. In conclusion, it is considered that human rights are not and can not be understood only as a set of empirical norms issued by governments. In fact, such norms need to be articulated to the broad cultural spectrum of the analyzed people, in order to give effect to the fixed rights, with the diatopic hermeneutics being an instrument for this purpose, considering the analysis of the practical case.

Keywords: Universality of Human Rights. Xukuru People Case. Inter-American Court of Human Rights. Diatopic Hermeneutics. Boaventura de Sousa Santos.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 DIREITOS HUMANOS PARA TODOS?	13
3 UMA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	23
3.1 A hermenêutica diatópica	28
4 O POVO INDÍGENA XUKURU	34
5 O CASO DO POVO INDÍGENA XUKURU E SEUS MEMBROS VS. BRASIL	40
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
REFERÊNCIAS	55

1 INTRODUÇÃO

A ideia de que todos os indivíduos, por sua própria condição humana, são universalmente detentores dos mesmos direitos e garantias previstos nos instrumentos normativos internacionais tomou considerável força a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Entretanto, em um mundo cada vez mais globalizado, surge a questão de como aplicar tal universalidade frente a concepções de mundo tão diversificadas. Considerando que a realidade típica da atual sociedade em rede é o aumento sem precedentes na interação entre as políticas domésticas e o ambiente internacional, verifica-se a potencialização de conflitos advindos da alteração nas relações de espaço-tempo e das fronteiras nacionais.

É nessa sociedade em transformação e multicultural que se insere a importância de investigar como se deve aplicar tal universalidade frente a particularidades regionais e locais, como no caso dos povos indígenas brasileiros. Aqui, portanto, exsurge o problema da presente pesquisa: pode a hermenêutica diatópica formulada por Boaventura de Sousa Santos ser um instrumento efetivo de interpretação e de tradução entre culturas no debate sobre direitos humanos dos indígenas? Em uma análise com base no caso Povo Xukuru vs. Brasil da Corte Interamericana de Direitos Humanos, a hipótese é que sim, pois a noção diatópica carrega um discurso de respeito e aceitação, por meio do diálogo e tolerância com o próximo.

A pesquisa é realizada pelo método dialético, pois produzida a partir do ponto de vista da totalidade concreta, no sentido de que cada fenômeno pode ser compreendido como momento de todo. A metodologia dialética como perspectiva de análise histórica da conquista dos direitos humanos é, assim, um instrumento de compreensão da longa caminhada que os povos do mundo necessitam percorrer para se verem livres da barbárie e da violência, e se colocarem numa postura ética diante da alteridade de outros povos não reconhecidos como membros.

Além disso, a pesquisa é do tipo bibliográfica e documental, com objetivos descritivo, explicativo e exploratório, com abordagem qualitativa, porque a intenção consiste em explorar o conjunto complexo de fatores que envolvem o fenômeno central. Como objetivo geral, pretende-se analisar se a hermenêutica diatópica pode contribuir para o debate sobre direitos humanos dos indígenas, com base no caso Povo Xukuru vs. Brasil da Corte.

Tendo em vista os objetivos específicos, no primeiro capítulo dá-se a investigação do conceito de direitos humanos ao longo da história, além da análise do processo histórico de

formação e da discussão sobre as críticas aos conceitos formulados historicamente. No segundo capítulo, trava-se a problematização dos processos globalizatórios com base na discussão sobre universalismo e relativismo dos direitos humanos, seguida pela análise das consequências de tais processos em relação à teoria crítica. Em continuidade, conceitua-se a hermenêutica diatópica formulada por Boaventura de Sousa Santos. O terceiro capítulo aborda uma breve discussão sobre o Povo Xukuru. E, por fim, no quarto capítulo discute-se o caso prático na CIDH, seguida pela análise da possibilidade de aplicação de tal hermenêutica ao contexto.

Do ponto de vista constitucional, a pesquisa pode ajudar a elaborar requisitos de ratificação para tratados internacionais sobre questões de direitos humanos, para que estes tenham aplicabilidade prática. Para além da relevância acadêmica, existe também a preocupação em contribuir com as questões sociais, especialmente no contexto da atual globalização, em que as tensões entre diferentes culturas têm aumentado. Afinal, o conhecimento jurídico não pode ser reduzido ao papel de mediador de conflitos, mas também deve transformar a realidade e contribuir para a libertação da condição humana.

2 DIREITOS HUMANOS PARA TODOS?

Tudo gira em torno do homem e de sua eminente posição no mundo. No presente estudo, não será diferente. Neste capítulo, inicialmente, importará investigar o conceito de direitos humanos ao longo da história, mostrando como se criaram e se estenderam as instituições jurídicas de defesa da dignidade humana a todos os povos da Terra.

Isto porque, conforme Trindade (1997):

A noção de direitos inerentes à pessoa humana encontra expressão, ao longo da história, em regiões e épocas distintas [...] As raízes do que hoje entendemos por proteção internacional dos direitos humanos remontam, contudo, a movimentos sociais e políticos, correntes filosóficas, e doutrinas jurídicas distintas, que florescem ao longo de vários séculos em diferentes regiões do mundo [...] A idéia de direitos humanos é, assim, tão antiga como a própria história das civilizações, tendo logo se manifestado, em distintas culturas e em momentos históricos sucessivos, na afirmação da dignidade da pessoa humana, na luta contra todas as formas de dominação e exclusão e opressão, e em prol da salvaguarda contra o despotismo e a arbitrariedade, e na asserção da participação na vida comunitária e do princípio da legitimidade. (TRINDADE, 1997, p. 33-34).

Nesse sentido, ampara-se na pesquisa de Comparato (2015) que sobre a afirmação histórica dos direitos humanos afirma que se trata da parte mais bela de toda a história humana:

A revelação de que todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza. É o reconhecimento universal de que, em razão dessa radical igualdade, ninguém - nenhum indivíduo, gênero, etnia, classe social, grupo religioso ou nação - pode afirmar-se superior aos demais. (COMPARATO, 2015, p. 13).

Sobre o tema, Comparato (2015) didaticamente divide tal evolução histórica a partir de pontos-chave, quais sejam: período axial; Baixa Idade Média; século XVII; Declaração de Independência de 1776 e Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1779; reconhecimento dos direitos humanos sociais e econômicos; primeira fase de internacionalização; e evolução a partir de 1945.

Foi durante o período axial (séc. VIII a II a. C.) da história que despontou a ideia de uma igualdade essencial entre todos os homens. Tal período marca a passagem ao pensamento filosófico, que passa a reconhecer que o homem é o centro das atenções. Conforme Comparato (2015, p. 53), a “proto-história dos direitos humanos começa nos séculos XI e X a.C., quando

se instituiu, sob David, o reino unificado de Israel, tendo como capital Jerusalém”. Na época, foram constituídas formas políticas nas quais o poder político encontra-se subordinado à lei, seja por interesse divino (Reino de Davi), por interesse democrático (Atenas) ou pela estrutura segmentada e organizada da sociedade (Roma).

A partir da Baixa Idade Média, entretanto, com a reação de setores da sociedade contra a retomada do poder, Comparato (2015, p. 58), afirma que no embrião dos direitos humanos despontou o valor da liberdade, apesar de limitada aos estamentos superiores da sociedade. As manifestações contra a reconcentração do poder na época foram traduzidas em, principalmente, dois documentos: a Declaração das Cortes de Lesão de 1188 e a Magna Carta de 1215.

A crítica que é feita a Carta Magna é o fato de ela ter se dirigido à nobreza, garantindo privilégios e direitos a apenas uma parte da sociedade e não a todos. Porém, mesmo sendo dirigida a uma camada da sociedade, ela teve papel fundamental de consolidar ideias de dignidade, liberdade e igualdade, assim como flexibilizar o Estado a fim de reconhecer direitos humanos fundamentais.

Nesse contexto, Ferreira Filho (2010) dispõe sobre as contribuições aos direitos humanos e fundamentais em relação a Carta Magna:

Se essa Carta, por um lado, não se preocupa com os direitos do Homem mas sim com os direitos dos ingleses, decorrentes da imemorial law of the land, por outro, ela consiste na enumeração de prerrogativas garantidas a todos os súditos da monarquia. Tal reconhecimento de direitos importa numa clara limitação do poder, inclusive com a definição de garantias específicas em caso de violação dos mesmos. (FERREIRA FILHO, 2010, p. 29-30).

Com o século XVII, inicia-se um novo período, marcado pelo renascimento de ideais republicanos e democráticos, com destaque para as liberdades pessoais. Foi no final do século que surgiram o *Habeas Corpus Act* (1679) e o *Bill of Rights* (1689) britânicos. Este foi um documento elaborado pelo *Convention Parliament*, propondo limitações às ações da Coroa perante o Parlamento. Aquele trouxe garantias processuais em caso de prisões arbitrárias, visando garantir a proteção da liberdade de locomoção. Entretanto, conforme Comparato (2015), tais documentos:

não beneficiavam indistintamente todos os súditos de Sua Majestade, mas, preferencialmente, os dois primeiros estamentos do reino: o clero e a nobreza. A novidade é que, pela sua formulação mais geral e abstrata do que no texto da Magna Carta, a garantia dessas liberdades individuais acabou aproveitando, e muito, à burguesia rica. (COMPARATO, 2015, p. 61).

De qualquer forma, é a partir do *Bill of Rights* britânico que a ideia de um governo

representativo, ainda que não de todo o povo, mas pelo menos de suas camadas superiores, começa a firmar-se como uma garantia institucional indispensável das liberdades civis. Nesse sentido, Comparato (2015) escreve sobre a limitação do poder do monarca e o início das legitimidades parlamentares:

Promulgado exatamente um século antes da Revolução Francesa, o Bill of Rights pôs fim, pela primeira vez, desde o seu surgimento na Europa renascentista, ao regime de monarquia absoluta, no qual todo poder emana do rei e em seu nome é exercido. A partir de 1689, na Inglaterra, os poderes de legislar e criar tributos já não são prerrogativas do monarca, mas entram na esfera de competência reservada do Parlamento. Por isso mesmo, as eleições e o exercício das funções parlamentares são cercados de garantias especiais, de modo a preservar a liberdade desse órgão político diante do chefe de Estado. (COMPARATO, 2015, p. 93).

Assim, é com base em tal documento britânico que se inicia a sedimentação dos direitos individuais, a partir dos quais florescem os movimentos de constitucionalização dos direitos. Esse processo atinge seu ponto máximo com a Declaração de Independência de 1776 e com a Revolução Francesa (1789), se estendendo por um período que o historiador Eric Hobsbawm (1977, p. 18) denominou de “Era das Revoluções”.

O quarto período marca o nascimento dos Direitos Humanos, com o despontamento da legitimidade democrática, resguardo aos direitos de cidadania e valorização da dignidade, a partir da Declaração de Independência de 1776 dos Estados Unidos da América. Conforme Comparato (2015, p. 62), tal declaração americana seria “o registro de nascimento dos direitos humanos na história”.

Isto porque em tal declaração era possível encontrar o caráter de universalidade de direitos humanos, a partir do reconhecimento de que todos os homens são igualmente vocacionados, pela sua própria natureza, ao aperfeiçoamento constante de si mesmos: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade” (DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA, 1776).

Em 1789 também a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, documento culminante da Revolução Francesa, apresentava o universalismo em seu primeiro artigo, reafirmando a mesma ideia de liberdade e igualdade dos seres humanos: “Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos [...]” (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789). Comparato (2015, p. 148) afirma que, como resultado, tal documentos “desencadeou, em curto espaço de tempo, a supressão das desigualdades entre

indivíduos e grupos sociais, como a humanidade jamais experimentara até então”.

Ressalte-se que, já na época, Jeremy Bentham, filósofo inglês fundador da corrente denominada utilitarista criticou a Declaração por meio da obra “*Anarchical Fallacies*”. O autor condenava a ideia da existência de quaisquer direitos inatos e imprescritíveis, além de criticar a abstração dos termos utilizados que, como o próprio autor definiu, são uma ameaça para todo o governo e para a própria estabilidade da sociedade por configurarem um convite permanente à insurreição.¹

Em relação à tal nível de abstração, Lord Hoffmann, juiz britânico aposentado membro da Câmara dos Lordes, apontou que a Declaração francesa, além do documento americano *The Bill of Rights* refletia uma filosofia moral e política do homem como um agente autossuficiente e independente (HOFFMAN, 2009). Os problemas surgem, entretanto, no campo da aplicação prática, em que os direitos humanos que as abstrações geraram são nacionais.² No presente estudo, tal questão se faz importante na análise da consideração de grupos particulares na aplicação dos direitos humanos, como os indígenas.

Em razão da emancipação histórica do indivíduo perante os grupos sociais trazida pelas declarações do século XVIII e como resultado da atomização social da época, que fora impulsionada pela Revolução Industrial, o resultado foi a pauperização das massas proletárias na primeira metade do século XIX. Por isso, tal fase é marcada pela reação da classe operária e pela difusão do pensamento socialista, que viabilizou o reconhecimento dos direitos econômicos e sociais. Conforme Comparato (2015, p. 66), “O titular desses direitos, com efeito, não é o ser humano abstrato, com o qual o capitalismo sempre conviveu maravilhosamente. É o conjunto dos grupos sociais esmagados pela miséria, a doença, a fome e a marginalização”.

Em relação aos documentos da época, a Constituição francesa de 1848 reconheceu algumas exigências econômicas e sociais. De acordo com Comparato (2015), não se pode deixar de assinalar que a instituição de deveres sociais do Estado para com a classe trabalhadora e os necessitados em geral, estabelecida no art. 13, aponta para a criação do que viria a ser o Estado do Bem-Estar Social, no século XX.

Mas a plena afirmação desses novos direitos humanos somente se deu com a Constituição mexicana de 1917. Como aponta Comparato (2015, p. 190), a Carta Política

¹ “People, behold your rights! If a single article of them be violated, insurrection is not your right only, but the most sacred of your duties.” (BENTHAM, 1998).

² “At the level of application, however, the messy detail of concrete problems, the human rights which these abstractions have generated are national. Their application requires trade-offs and compromises, exercises of judgment which can be made only in the context of a given society and its legal system. Decisions such as whether the abstract concept of equal treatment requires in its practical application the bussing of school children is one which can be made only in a specific social context.”

mexicana de 1917 foi a primeira a atribuir aos direitos trabalhistas a qualidade de direitos fundamentais, juntamente com as liberdades individuais e os direitos políticos (arts. 5º e 123). Sua importância deve-se ao fato de que, em reação ao sistema capitalista, a Constituição mexicana foi a primeira a estabelecer a desmercantilização do trabalho, além de ter firmado o princípio da igualdade substancial de posição jurídica entre trabalhadores e empresários na relação contratual de trabalho.

O Estado da democracia social, traçado na Constituição mexicana de 1917, adquiriu na Constituição de Weimar de 1919 uma estrutura elaborada. Além disso, foram previstas importantes disposições sobre a educação pública e o direito trabalhista, em que foram organizadas as bases da democracia social na Alemanha.

O sexto período, conhecido como a primeira fase de internacionalização dos direitos humanos, iniciou-se na segunda metade do século XIX e findou com a 2ª Guerra Mundial, manifestando-se em três setores. Em primeiro lugar, no direito humanitário, por meio da Convenção de Genebra de 1864, a partir da qual fundou-se, em 1880, a Comissão Internacional da Cruz Vermelha, dando origem à primeira introdução dos direitos humanos na esfera internacional.

Em segundo lugar, tal fase se manifestou na luta contra a escravidão, por meio do Ato Geral da Conferência de Bruxelas, de 1890. Por fim, os efeitos de tal período deram-se também na regulação dos direitos do trabalhador assalariado, com a criação da Organização Internacional do Trabalho, em 1919.

Aqui, frisa-se a importância da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 para o presente estudo. Considerado o mais importante tratado internacional de direitos humanos sobre direitos dos Povos Indígenas e Tribais, essa declaração introduziu o paradigma do multiculturalismo para as comunidades tradicionais, ao prever que:

- a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;
- b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;
- c) deverão ser adotadas, com a participação e cooperação dos povos interessados, medidas voltadas a aliviar as dificuldades que esses povos experimentam ao enfrentarem novas condições de vida e de trabalho (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989).

A partir de 1945, após os horrores da Segunda Guerra Mundial e do holocausto, Comparato (2015, p. 68) afirma que “a humanidade compreendeu, mais do que em qualquer

outra época da História, o valor supremo da dignidade humana”. Essa última fase, portanto, é marcada pela efetiva internacionalização dos Direitos Humanos, com o reconhecimento da dignidade da pessoa como valor supremo. Surge, assim, a ONU com “a vocação de se tornarem a organização da sociedade política mundial, à qual deveriam pertencer portanto, necessariamente, todas as nações do globo empenhadas na defesa da dignidade humana.” (COMPARATO, 2015, p. 226).

Como marco inaugural dessa nova fase histórica, que se encontra em desenvolvimento, temos a Declaração Universal, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Redigida sob o impacto das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, nela encontra-se esculpido o compromisso de um ideal comum a ser atingido por todas as culturas, objetivando o reconhecimento e a sua observância universal e efetiva.

Apesar disso, nem todos os membros das Nações Unidas, à época, partilhavam por inteiro as convicções expressas no documento: embora aprovado por unanimidade (48 países), os países comunistas (União Soviética, Ucrânia e Rússia Branca, Tchecoslováquia, Polônia e Jugoslávia), a Arábia Saudita e a África do Sul abstiveram-se de votar. Como lembra Sidney Guerra, o número de Estados existentes no plano internacional era limitado, porquanto existia um número excessivo de colônias, o que faz com que a declaração sofra de um “defeito de nascimento”³. Assim, a visão de mundo desses povos colonizados não foi contemplada na Declaração (GUERRA, 2011). Mas, conforme afirma Comparato (2015),

Seja como for, a Declaração, retomando os ideais da Revolução Francesa, representou a manifestação histórica de que se formara, enfim, em âmbito universal, o reconhecimento dos valores supremos da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens, como ficou consignado em seu artigo I (COMPARATO, 2015, p. 238).

Nesse sentido,

Inegavelmente, a Declaração Universal de 1948 representa a culminância de um processo ético que, iniciado com a Declaração de Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa, levou ao reconhecimento da igualdade essencial de todo ser humano em sua dignidade de pessoa, isto é, como fonte de todos os valores,

³ Although most of the above hold true, the Declaration suffers from a sort of «birth defect», 29 having been formulated and accepted by only 56 states, i.e., less than one third of today’s UN member states. UN membership at the time was limited and uneven. The world was still largely colonized. Participation from Asian and, especially, African countries was minimal; Egypt, Ethiopia, Liberia and (apartheid) South Africa were the only African UN member states at the time. One can only assume that if more African states had been present, they would have influenced the drafting of the Universal Declaration in a different direction. (CONSTANTINIDES, 2008, p. 49).

independentemente das diferenças de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição, como se diz em seu artigo II. E esse reconhecimento universal da igualdade humana só foi possível quando, ao término da mais desumanizadora guerra de toda a História, percebeu-se que a ideia de superioridade de uma raça, de uma classe social, de uma cultura ou de uma religião, sobre todas as demais, põe em risco a própria sobrevivência da humanidade (COMPARATO, 2015, p. 240).

Importante mencionar o princípio da igualdade essencial do ser humano, não obstante as múltiplas diferenças de ordem biológica e cultural que os distinguem entre si, é afirmado que:

Artigo II

1. Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.
2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania (NAÇÕES UNIDAS, 1948).

Além disso, mais dois pactos internacionais foram celebrados pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1966, desenvolvendo o conjunto dos direitos civis e políticos, bem como os direitos econômicos, sociais e culturais. Todos esses documentos compõem a Carta Internacional dos Direitos Humanos, que inaugura o Sistema Global de Proteção aos Direitos Humanos e representa o amplo consenso alcançado acerca dos requisitos minimamente necessários para uma vida com dignidade. (PIOVESAN, 2014, p. 225-226).

Para os fins desta pesquisa, importa ressaltar que, além do sistema global de proteção dos direitos humanos, existem os sistemas regionais, dentre os quais se encontra o Sistema Interamericano. Este tem como principal instrumento a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica), de 1969, em que foram previstas a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e a Corte Interamericana de Direitos Humanos, esta competente julgadora do caso que se analisará no capítulo 5.

O impacto que a Corte Interamericana exerce sobre o contexto latino-americano é extremamente relevante no que tange às desigualdades visíveis perante os grupos étnicos e classe sociais. Segundo Piovesan (2014):

A região latino-americana tem assim sido caracterizada por elevado grau de exclusão e violência ao qual se somam democracias em fase de consolidação. [...] É neste cenário que o sistema interamericano gradativamente se legitima

como importante e eficaz instrumento para a proteção dos direitos humanos, quando as instituições nacionais se mostram falhas ou omissas. Com a atuação da sociedade civil, a partir de articuladas e competentes estratégias de litigância, o sistema interamericano tem a força catalizadora de promover avanços no regime de direitos humanos. (PIOVESAN, 2014, p. 79).

Portanto, a Corte IDH ganhou destaque no que concerne aos direitos dos povos indígenas, buscando formas de atuar em conjunto com a sociedade civil para, então, consolidar o seu trabalho por meio de instrumentos jurídicos no âmbito internacional.

No âmbito da Organização dos Estados Americanos, a temática indígena tem sido objeto de múltiplas resoluções da Assembleia Geral, importando mencionar a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, realizada em 15 de junho de 2016. Acerca dos direitos sociais, econômicos e de propriedade, foi aprovado o artigo XXV, que trata sobre as formas tradicionais de propriedade e de sobrevivência cultural, bem como dos direitos às terras, territórios e recursos:

1. Os povos indígenas têm direito a manter e fortalecer sua própria relação espiritual, cultural e material com suas terras, territórios e recursos, e a assumir suas responsabilidades para conservá-los para eles mesmos e para as gerações vindouras.
2. Os povos indígenas têm direito às terras e territórios bem como aos recursos que tradicionalmente tenham ocupado, utilizado ou adquirido, ou de que tenham sido proprietários.
3. Os povos indígenas têm direito à posse, utilização, desenvolvimento e controle das terras, territórios e recursos de que sejam proprietários, em razão da propriedade tradicional ou outro tipo tradicional de ocupação ou utilização, bem como àqueles que tenham adquirido de outra forma.
4. Os Estados assegurarão o reconhecimento e a proteção jurídica dessas terras, territórios e recursos. Esse reconhecimento respeitará devidamente os costumes, as tradições e os sistemas de posse da terra dos povos indígenas de que se trate.
5. Os povos indígenas têm direito ao reconhecimento legal das modalidades e formas diversas e particulares de propriedade, posse ou domínio de suas terras, territórios e recursos, de acordo com o ordenamento jurídico de cada Estado e os instrumentos internacionais pertinentes. Os Estados estabelecerão os regimes especiais apropriados para esse reconhecimento e sua efetiva demarcação ou titulação. (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 2016, p. 29-30).

O Brasil, como Estado Parte da Organização dos Estados Americanos, e tendo ratificado a Convenção Americana de Direitos Humanos, reconhece o conteúdo expresso na Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de forma que fica obrigado a cumprir as normas jurídicas internacionalizadas pelos tribunais brasileiros voltadas ao Direito de Propriedade dos Povos Indígenas no ordenamento jurídico local.

Também em relação ao direito de determinados grupos, ressalte-se que outro sistema regional, baseado na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos de 1981, reconheceu

que todos os povos devem ser tratados com igual respeito, tendo direito à autodeterminação, à livre disposição de sua riqueza e de seus recursos naturais, ao desenvolvimento econômico, social e cultural, bem como à paz e à segurança.

É nessa fase história que a própria humanidade, como um todo solidário, vem concordando no reconhecimento de outros vários direitos, por exemplo: a preservação de sítios e monumentos, a partir da Convenção relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972; a comunhão nas riquezas minerais do subsolo marinho, com a Convenção sobre o Direito do Mar, de 1982; e a preservação do equilíbrio ecológico do planeta, desenvolvida na Convenção sobre a Diversidade Biológica, de 1992.

Além disso, em 1993, na Conferência Mundial de Direitos Humanos há a reafirmação do empenho de todos os Estados em cumprirem suas obrigações no tocante à observância e proteção de todos os direitos conforme a Carta das Nações Unidas. Nessa conferência, proclamou-se o princípio da complementariedade solidária dos direitos humanos de qualquer espécie, nos seguintes termos:

Todos os Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional deve considerar os Direitos Humanos, globalmente, de forma justa e equitativa, no mesmo pé e com igual ênfase. Embora se deva ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os diversos antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os Direitos Humanos e liberdades fundamentais. (CONFERÊNCIA MUNDIAL DE DIREITOS HUMANOS, 1993).

Tal princípio encontra fundamento no postulado ontológico de que a essência do ser humano é uma só, não obstante a multiplicidade de diferenças existentes na humanidade. Portanto, essa elaboração teórica pretende demonstrar que a valorização dos direitos humanos e da dignidade humana consiste, justamente, em não considerar e tratar o outro – ainda que um povo – como inferior, sob pretexto de diferentes etnias ou costumes, por exemplo. Algumas diferenças humanas, na verdade, não são deficiências, mas sim fontes de valores positivos que, como tal, devem ser protegidas e estimuladas, como ocorre no caso de implementação de direitos a povos indígenas.

Portanto, a conclusão decorrente de tal princípio é a de que os direitos humanos tendem ao universalismo “pois conformam o chamado ‘mínimo ético’: a dignidade da pessoa humana” (SILVEIRA; ROCASOLANO, 2010, p. 240). Além disso:

Estas são algumas das razões que apontam para o mesmo fato: o de que os direitos humanos possuem um valor permanente, perceptível e válido para todos. Dificilmente haverá alguma cultura que não se apoie na dignidade humana, elevando-a para causar rupturas sociais, políticas e econômicas (SILVEIRA; ROCASOLANO, 2010, p. 240).

Nem por isso, no entanto, os problemas ético-jurídicos foram eliminados. Ao contrário, o avanço tecnológico não cessa em criar problemas novos e imprevisíveis, à espera de uma solução satisfatória no campo ético, que será discutida no próximo capítulo.

3 UMA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Em 1971, Niklas Luhmann já afirmava que o direito global iria experimentar uma radical fragmentação, não no âmbito territorial, mas conforme distinções setoriais da sociedade. Assim, enquanto os sistemas primariamente orientados cognitivamente, como a economia e a ciência, ganhariam certa centralidade no processo de mundialização, os sistemas normativamente orientados, como a política e o direito, encontrariam dificuldades e limitações para alçar um nível global (FISCHER-LESCANO; TEUBNE, 2012, p. 105). Destarte, “por força da crescente transumância e da globalização das relações humanas, avolumam-se os conflitos interculturais” (ZAGREBELSKY, 2011, p. 11).

De fato, o mundo pós-moderno, com natureza pluralizante e com a ausência de um único centro do saber, ensejou o desenvolvimento de uma concepção multicultural a respeito dos direitos humanos⁴. Vivemos, assim, em uma sociedade multicultural que, segundo De Lucas (1998, p. 22), “[...] mais que um conceito normativo, é um fato social. Isto é, a presença em uma mesma sociedade de grupos com diferentes códigos culturais (identidades culturais próprias) como consequência de diferenças étnicas, linguísticas, religiosas ou nacionais”.

Conforme o geógrafo brasileiro Milton Santos, o que ocorreu é que, após o fim da II Guerra Mundial e da consolidação da Organização das Nações Unidas, surgiu no mundo capitalista mais desenvolvido um movimento globalizante, como uma consequência da globalização (SANTOS, 2008). Com o modo de produção capitalista avançado e a globalização, surgiram novas formas de totalitarismos, as quais ele chama de globalitarismo.

Nesse processo, enquanto apenas determinados países se beneficiam do progresso técnico e se esforçam em implantar um pensamento único, outras percepções de mundo se tornam cada vez mais fragmentadas. Entretanto, segundo o autor, apesar das intenções hegemônicas dos atores da globalização, o capitalismo não tem total controle do mundo globalizado, de forma que também se plantaram sementes de uma mutação social, tecnológica e filosófica, visando à uma nova consciência universal, que segundo o autor está nascendo em locais como Ásia, África e América Latina.

De um lado, portanto, a teoria tradicional encara os direitos humanos como atributos de toda pessoa, inerentes à sua dignidade, que o Estado tem o dever de respeitar, garantir ou

⁴ O conceito de multiculturalismo [...] enquanto descrição, pode referir-se: 1. à existência de uma multiplicidade de culturas no mundo; 2. à coexistência de culturas diversas no espaço de um mesmo Estado-nação; 3. à existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como além do Estado-nação (SANTOS, 2003. p. 28).

satisfazer (NIKKEN, 1997). Nesse diapasão, sendo os direitos humanos instrumentos para contenção do poder do Estado, apenas Estados poderiam ser responsabilizados por suas violações.

Como lo ha afirmado la Corte Interamericana de Derechos Humanos, "en la protección de los derechos humanos está necesariamente comprendida la restricción al ejercicio del poder estatal" [...] En efecto, el poder no puede lícitamente ejercerse de cualquier manera. Más concretamente, debe ejercerse a favor de los derechos de la persona y no contra ellos. (NIKKEN, 1997, p. 22).

Entretanto, apesar de tantos direitos assegurados em instrumentos internacionais e nacionais de direitos humanos, a dignidade da pessoa humana continuava sendo amplamente desrespeitada.⁵ Além disso, o universalismo ocidental-liberal expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 fora elaborado sem a participação da maioria dos povos do mundo, que tiveram suas particularidades desconsideradas.

Ressalte-se que tal discussão entre a concepção universal dos direitos humanos e a multiculturalidade chegou a ditar o termo de “paradoxo dos direitos humanos”:

On the one hand, human rights are transcendent. Human rights gain power and purchase because they are said to belong to all people no matter who they are or where they are. On the other hand, the idea of human rights conferred on us all by virtue of being human is a convenient fiction. Humans realize their rights only in particular places with particular instruments and with particular protections. (STERN; STRAUSS, 2014, p. 3).

Tais contradições também inspiraram respostas a partir da teoria crítica, termo cunhado

⁵ Concerted efforts by various actors to bring about peace and development and (improve) human rights –especially in the developing world– produce mixed outcomes. Who is to blame for the failures? Is it only because of recalcitrant governments, bad governance and reigning corruption, undemocratic regimes and intolerant cultures that humans are suffering? Or is the developed world, including the human rights movement, also a «part of the problem», by benevolently ignoring, or ignorantly refusing to put in place certain norms and policies that are more prone to significantly improve the lives of millions worldwide? Will it suffice if all states adhere to the standards of the Universal Declaration? Are these standards meaningful and relevant to all states, all peoples, all communities, all societies, all individuals, all situations, all harmful activities? Is the prevalence of the international human rights regime sufficient to address the root causes of conflicts and end wars; prevent and address abuses by powerful non-state actors, be it armed groups or transnational corporations; stop domestic violence; hold perpetrators to account; enable poor countries to (exploit their rich natural resources and) become wealthier and distribute wealth equitably; reverse environmental degradation; recognize any rights to future generations; bring substantive equality to minorities and other disadvantaged groups; safeguard the way of life of indigenous peoples? Will individuals and communities within and across societies feel more solidarity and respect towards another? Will inequalities of all sorts be addressed and remedied? Will the world still be culturally diverse? Or are the above concerns not a matter for the UDHR, international human rights law and the human rights movement? If not, why not? Can the Universal Declaration of Human Rights, then, still be truly relevant universally? Or is the human rights regime that was built upon the UDHR the once-and-for-all universal truth even if it does not address the above concerns? (CONSTANTINIDES, 2008, p. 50-51).

por Max Horkheimer na teoria tradicional e teoria crítica em 1937, na Escola de Frankfurt. A teoria crítica surge, assim, na tentativa de união da teoria e da experiência, de forma dialética, em que a realização do direito se dá como espaço de luta e conquista e tem em vista a autonomia dos indivíduos e a emancipação das sociedades.

Sua principal preocupação é entender a cultura como elemento de transformação da sociedade, por meio do esclarecimento das ações de dominação social e da reprodução dos mecanismos de opressão. Assim, “o ‘conhecimento crítico’ seria aquele relacionado com um tipo de ação que resulta na transformação da realidade” (WOLKMER, 2002, p. 4).

Em se tratando da teoria dos direitos humanos, a maior crítica que se faz à abordagem tradicional é quanto ao ideal utópico que eles representam, que contrasta fortemente com a realidade prática. Dessa forma, a universalidade alegada nos instrumentos internacionais apenas referia-se em verdade a uma visão eurocêntrica⁶. Com isso, os habitantes dos mundos periféricos seriam forçados a se encaixar em valores não ordinários, em detrimento de suas próprias particularidades culturais.

Ressalta-se que o eurocentrismo é um tipo específico do gênero etnocentrismo. Segundo Amin Samin, esse conceito refere-se à visão de mundo a partir da experiência europeia ocidental, em que as vantagens e os benefícios para os europeus e seus descendentes se tomam às custas de outras culturas, justificando tal ação com paradigmas ou normas éticas que proclamam benefícios universais para todos (SAMIN, 1989).

Conforme os irmãos Comaroff, a etnografia é um exercício de dialética, nos processos de análise dos diversos tipos de textos, pois fornecem contextos e atribuem valores às equações de poder e significado que estes expressam. Assim, “os contextos tampouco estão lá, simplesmente. Também eles precisam ser analiticamente construídos à luz de nossos pressupostos acerca do mundo social” (COMAROFF; COMAROFF, 2010, p. 14).

A segunda crítica equipara o discurso dos direitos humanos ao jusnaturalismo ingênuo, afirmando que ele representa uma base frágil para sustentar qualquer argumentação científica. E a terceira crítica, inspirada pelo discurso marxista, afirma que o direito nada mais seria que a vontade das classes dominantes e um mero reflexo da estrutura econômica da sociedade.

Por fim, critica-se ainda a ingenuidade da concepção tradicional de direitos humanos, ao não levar em conta as assimetrias inerentes à sociedade. Segundo a teoria crítica, as violações a direitos humanos não se tratam somente de uma questão de vontade política, mas sim de uma

⁶ In this they seem to be in agreement with cultural relativists who have long emphasized the different rights concepts of different peoples and rejected the notion of universal human rights as an ethnocentrically Western construct with limited applicability. (CONSTANTINIDES, 2008, p. 53).

questão estrutural no âmbito da sociedade capitalista. Isso ocorre especialmente porque a teoria tradicional vê os direitos humanos como ponto de chegada. Segundo Franz Hinkelammert, encarar os direitos humanos como fins implica em institucionalizá-los e uma vez feito isso, eles podem ser impostos e podem ser realizados por meios adequadamente calculáveis (HINKELAMMERT, 1999). Com base nessa concepção, portanto, os direitos humanos somente poderão desenvolver o seu potencial emancipatório quando forem considerados a partir do ponto de vista do diálogo entre as diversas culturas.

No âmbito da teoria crítica, dentro do multiculturalismo progressista, desponta o pensamento de Joaquin Herrera Flores, que encara os direitos humanos como meios para alcançar a dignidade. Para ele, “os direitos humanos seriam os resultados sempre provisórios das lutas sociais por dignidade” (FLORES, 2009, p. 28). Assim, não se tratam de produtos acabados, mas de conquistas a serem efetivadas a cada dia, posto que tão importante quanto a positivação de direitos é a luta por sua efetivação.

A partir da observação da realidade, a teoria de Herrera Flores parte da compreensão de que as assimetrias de poder são inerentes a uma sociedade capitalista e que tal luta pela efetivação passa pelo questionamento da atual estrutura social e pelo reconhecimento das diversas assimetrias de poder. Ressalte-se que a partir da visualização de tais disparidades o violador de direitos humanos não é apenas o Estado. Segundo o autor:

O que torna universais os direitos não se baseia em seu mero reconhecimento jurídico, nem na adaptação de uma ideologia determinada que os entenda como ideais abstratos além dos contextos sociais, econômicos e culturais nos quais surgem e para os quais devem servir de pauta crítica. *A universalidade dos direitos somente pode ser definida em função da seguinte variável: o fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações na hora de construir um marco de ações que permita a todos e a todas criar as condições que garantam de um mundo igualitario o acesso aos bens materiais e imateriais que fazem com que a vida seja digna de ser vivida.* Por essa razão, os direitos humanos não são categorias prévias à ação política ou às práticas econômicas. A luta pela dignidade humana é a razão e a consequência da luta pela democracia e pela justiça. Não estamos diante de privilégios, meras declarações de boas intenções ou postulados metafísicos que exponham uma definição da natureza isolada das situações vitais. Pelo contrário, os direitos humanos constituem a afirmação da luta do ser humano para ver cumpridos seus desejos e necessidades nos contextos vitais em que está situado. *A perseverança dos povos indígenas por salvaguardar suas tradições e cosmovisões; a constância do movimento feminista pelo reconhecimento de suas propostas diferenciadas; as lutas desiguais travadas cotidianamente pelas comunidades camponesas contra as grandes corporações transnacionais agroalimentícias; ou, finalmente, o trabalho de denúncia do descumprimento de direitos sociais dos trabalhadores por parte das grandes multinacionais que se está levando a cabo graças ao esforço e à habilidade do movimento sindical global, são todas elas práticas sociais que batalham por realizar socialmente essa definição de*

direitos como abertura de espaços de luta que permitam nos aproximar de nossa particular forma de construir a dignidade. (FLORES, 2009, p. 19-20, grifo nosso).

Ainda segundo o autor, a teoria crítica possui três funções. Epistêmica, posto que se propõe à missão de reconhecer as relações sociais existentes. Ética, pois há a pretensão de colocar em evidência as contradições e desestabilizar a ordem das coisas. E política, pois prescreve a necessidade de se transformar a realidade social a partir da teoria, haja vista que os esquemas teóricos em si não transformam realidade alguma, mas apenas norteiam os processos de mudança.

Assim, a teoria crítica corresponderia a uma metodologia para se pensar a questão de direitos humanos para além do ponto de vista individual. Dessa forma, o autor parte da constatação de que somos “animais culturais”, imersos em redes de relações. Tais redes num primeiro momento nos determinam, pois as construímos historicamente, mas podemos transformá-las. De qualquer forma, para o filósofo espanhol, a perspectiva deve ser sempre relacional, já que o processo cultural supõe um caminho de ida e volta entre as relações culturais e as redes de relações que as provocam.

Destarte, a teoria crítica nos permitiria sair da armadilha ideológica da teoria tradicional, ao nos forçar a olhar para a realidade e constatar que a não correspondência entre teoria e realidade resulta do sistema político e social em que vivemos. Desta forma, enquanto a teoria tradicional parte do entendimento de que existem desajustes na estrutura social que precisam ser corrigidos, a teoria crítica reconhece que a estrutura social é inerentemente conflitiva.

Além disso, ao contrário da teoria tradicional, a teoria crítica parte de uma perspectiva relativista, ao considerar que os direitos de cada povo nascem como respostas aos seus respectivos contextos específicos. Assim, cada povo possui a responsabilidade de construir sua própria concepção de direitos humanos com base em sua própria conjuntura.

Outro diferencial da teoria crítica em relação à tradicional diz respeito ao seu fundamento. Enquanto esta fundamenta suas respectivas concepções de direitos humanos na lei ou na natureza humana, utilizando, muitas vezes, uma justificativa metafísica; aquela dispõe que se trata simplesmente de uma aposta ética. É nesse contexto, portanto, que Herrera Flores alerta para a necessidade de se repensar a concepção dos direitos humanos que supere os pressupostos positivistas e as colocações idealistas ou jusnaturalistas.

3.1 A hermenêutica diatópica

Diante de tais problemas que colocam em lados opostos a cultura e o Direito tradicional, é possível identificar uma importante demanda filosófica e científica sobre o embate entre o universalismo e o relativismo dos direitos humanos. Dentro da teoria crítica, surge também a proposta de Boaventura de Sousa Santos, por meio do multiculturalismo contra-hegemônico ou cosmopolita, conforme Sidney Guerra:

Com essas premissas de um diálogo intercultural de direitos humanos, Boaventura procura identificar o que chama de “concepção mestiça de direitos humanos”, isto é, a necessidade de fomentar o debate acerca da matéria levando em consideração os diversos sentidos locais, e não apenas um “falso universalismo” (GUERRA, 2014, p. 445-447).

Em sua teoria, Boaventura de Sousa Santos (1997) inicia alertando que não se pode falar em uma única globalização, mas em várias⁷. Para ele, “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (SANTOS, 1997, p. 14).

Essas globalizações compreendem conjuntos diferenciados de relações sociais que envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos. Dessa forma, não há uma única globalização, mas quatro modos que originam quatro formas de globalização. O localismo globalizado, praticado pelos países centrais, em que práticas locais que permanecem e se expandem para o mundo; o globalismo localizado, praticado pelos países periféricos, em que práticas culturais dominam determinadas práticas locais. Essas duas primeiras formas compõem o que se denomina de globalização hegemônica ou de cima para baixo.

Ressalte-se que, conforme o autor, o localismo globalizado é o efeito da vitória das ideologias hegemônicas, pois, quando penetra em um sistema cultural invisibiliza e exclui as instituições, as condições e as práticas locais.

Os outros dois modos são denominados de globalização contra-hegemônica ou de baixo para cima. Tem-se a globalização pelo modo do cosmopolitismo, que se verifica quando grupos sociais ou Estados se organizam na defesa de interesses comuns. E há a globalização sob a

⁷ Para os meus objetivos analíticos privilegio uma definição de globalização mais sensível às dimensões sociais, políticas e culturais. Aquilo que habitualmente designamos por globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalização. Nestes termos, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações; em rigor, este termo só deveria ser usado no plural.” (SANTOS, 1997, p. 433).

forma de patrimônio comum da humanidade que abrange temas que apenas possuem sentido enquanto reportados ao globo em sua totalidade.

Em síntese, Boaventura explica que:

A globalização hegemônica é a nova fase do capitalismo global, constituída pela primazia do princípio do mercado, liberalização do comércio, privatização da economia, desregulação do capital financeiro, precariedade das relações de trabalho, degradação da proteção social, exploração irresponsável dos recursos naturais, especulação com produtos alimentares, mercantilização global da vida social e política. A globalização contra-hegemônica, ou globalização a partir de baixo, é constituída pelos movimentos e organizações sociais que, mediante articulações locais, nacionais e globais, lutam contra a opressão capitalista e colonialista, a desigualdade e a discriminação racial e sexual, a destruição dos modos de vida de populações empobrecidas, a catástrofe ecológica, a expulsão de camponeses e povos indígenas dos seus territórios ancestrais por exigência dos megaprojetos mineiros ou hidroelétricos, a violência urbana e rural, a imposição de normas culturais ocidentais e a destruição das não ocidentais, o endividamento das famílias, dos pequenos empresários e dos Estados como forma de controle social e político, a criminalização do protesto social. (SANTOS, 2013, p. 30).

A par da existência de tais conceitos, o autor afirma que as culturas apresentam entendimentos diferentes acerca do mesmo assunto, como ocorre com a dignidade do ser humano. Assim, a primeira premissa a ser adotada na tentativa de alcançar uma aplicação global dos direitos humanos, na sua vertente emancipatória e humanitária, é a concepção de que não há uma pauta fixa e universal dos valores. A segunda, é que todas as culturas possuem a ideia de dignidade humana, apesar de diferentes. Por isso, o estudo dos direitos humanos deve sofrer essa reflexão epistemológica sobre o alcance e as formas linguísticas das culturas.

O autor defende que o conceito de direitos humanos como conhecemos foi fruto de uma globalização hegemônica e, portanto, imposta. Segundo ele:

Enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como multiculturais. (SANTOS, 2003, p. 448).

Do lado oposto, o autor afirma que também há a globalização anti-hegemônica, surgida por meio da luta de “milhões de pessoas e milhares de ONGs que lutam pelos direitos humanos, muitas vezes correndo grandes riscos, em defesa de classes sociais e grupos oprimidos, em muitos casos vitimizados por Estados capitalistas autoritários” (SANTOS, 1997, p. 440-441).

Segundo Boaventura, em cada cultura há premissas de argumentação, que por não se

discutirem tornam possível a produção e troca de argumentos. Tais premissas são chamadas de *topoi*⁸ fortes, que se tornam altamente vulneráveis diante de uma outra cultura, podendo deixar de ser premissas de argumentação para serem apenas meros argumentos (SANTOS, 1997).

Contudo, destaca Boaventura, que compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura pode se revelar muito difícil, motivo pelo qual ele propõe o procedimento hermenêutico diatópico que auxilia no enfrentamento dessa dificuldade. Segundo ele, todas as culturas devem se entender incompletas e problemáticas, sendo tal consciência a terceira premissa para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos. Isso porque, reconhecendo sua incompletude, e também reconhecendo a incompletude da outra cultura, é possível construir um diálogo intercultural, com a troca de diferentes conhecimentos.

Assim, Boaventura defende a prática de um diálogo intercultural, mediante a utilização de uma hermenêutica diatópica baseada na ideia de que os *topoi* (lugares comuns retóricos mais abrangentes) de uma dada cultura, por mais fortes que aparentem ser, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem.

Contudo, tal incompletude não é vista de dentro dessa cultura, sendo necessário despertar cada cultura para o entendimento de sua incompletude, propiciando o diálogo intercultural, entre duas culturas incompletas. Se a identidade das ordens jurídicas é reconstruída quando estas consideram a observação do outro, devemos notar que tal reconhecimento da alteridade é necessário pelo fato de que todo observador tem um “ponto cego”, ou seja, “aquele que o observador não pode ver em virtude da sua posição ou perspectiva de observação” (NEVES, 2009, p. 297-8).

Daí a hermenêutica diatópica como uma solução de equilíbrio para os problemas interculturais: a incompletude de uma cultura tida como universal deve ser calculada diante dos *topoi* da outra cultura colocada em conflito. A quarta premissa, portanto, é adotar, dentre as versões aceitas, a mais ampla das abordagens. Somente quando consideradas essas premissas é que seria viável o diálogo intercultural proposto pela hermenêutica diatópica:

Por esta razão, a luta pelos direitos humanos ou pela dignidade humana nunca será eficaz se assentar em canibalização ou mimetismo cultural, daí a necessidade do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica. A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O

⁸ “Os *topoi* são lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos” (SANTOS, 1997, p. 443).

objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objeto inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura, outro noutra. Nisto reside o seu caráter diatópico. (SANTOS, 1997, p. 256-257).

Vejamos, nessa linha, um dos exemplos de aplicação da hermenêutica diatópica de Santos (1997):

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topos* dos direitos humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica. [...] Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos). Vista a partir do *dharma*, e na verdade também a partir da *umma*, a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não possui direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. [...] Por outro lado e inversamente, visto a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu enfiamento fortemente não-dialético a favor da harmonia, ocultando assim injustiças. Mas, por outro lado, a partir do *topos* dos direitos humanos individuais, a *umma* sublinha demasiado os deveres em detrimento dos direitos e por isso tende a perdoar desigualdades que seriam de outro modo inadmissíveis, como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não-muçulmanos (SANTOS, 1997, p. 444-445).

A concepção multicultural dos direitos humanos, na linha da teoria pós-moderna, requer que seja ampliada ao máximo a consciência de incompletude cultural. Assim, o diálogo intercultural deve ser tratado com a consciência da incompletude das culturas interlocutoras. É necessário entender que:

O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença. A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. (SANTOS, 2003, p. 458).

Tomando como exemplo a cultura indígena, o sociólogo português afirma que para uma teoria pós-moderna dos direitos humanos é necessária a construção de uma teoria pós-moderna. Tal teoria baseia-se em aprender com o sul⁹, com base nas experiências das vítimas e dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna, como os

⁹ Nesse sentido: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

povos indígenas da América Latina.

Segundo o autor, a discussão sobre o direito indígena se torna de suma importância, visto que 300 milhões de pessoas pertencentes a povos indígenas vivem em todas as partes do mundo (SANTOS, 2001, p. 153). Percebe-se, com isso, que a questão dos povos indígenas é um caso especial dentro de uma categoria mais ampla: a minoria étnica (SANTOS, 2001).

Uma das características desses povos, em especial na América, é, para Santos (2003, p. 151), a violação de seus direitos por meio da história moderna e da resistência em caso de situações desiguais. Assim, a luta pelos direitos coletivos dos povos indígenas deve partir primeiramente de uma política de reconhecimento e de pluralidade jurídica. O proposto direito à autodeterminação abrange não somente seu aspecto político, mas, também, seu viés econômico, cultural e social. Tal exigência está centrada no direito à terra, aos recursos históricos, bem como à organização cultural autônoma.

Importa ressaltar que, mesmo quando as propostas advêm de outros autores, o reconhecimento do outro como sujeito detentor de direitos, a tolerância e o diálogo intercultural se mostram o caminho mais eficaz na busca de um mundo globalizado passível de ter direitos humanos respeitados dentro de cada cultura:

Reconhecer-se no outro é condição para se responsabilizar como ele e com o mundo. Aceitar tratar dos problemas da humanidade como sendo seus próprios problemas e ter a consciência de que inexistem regiões, religiões, culturas, economias totalmente imunes aos efeitos da civilização contemporânea significa a possibilidade de reinventar lugares de responsabilidade e de liberdade, e, além disso, ampliá-los para fora da clausura nem sempre elogiável das soberanias e das fronteiras nacionais. (JULIOS-CAMPUZANO; SANTOS; LUCAS, 2016, p. 139).

Nessa ótica, considera-se que as situações de conflito entre culturas são, em verdade, um terreno fértil para o pluralismo de confluência:

Tratar-se-ia não de um universalismo mas de um pluralismo de confluência, aberto a partir de suas distintas origens a uma permanente diálogo e a um contínuo processo de construção sem imposições etnocêntricas e homogeneizadas. Este espírito deveria orientar o desenho de qualquer política de pesquisa dos direitos humanos. (RUBIO, 2014, p. 55).

De qualquer forma, ressalte-se que a tese do intelectual português possui aplicação prática na justiça brasileira, a partir do voto do Ministro Carlos Ayres Britto no julgamento no Supremo Tribunal Federal da ação popular sobre a questão da demarcação contínua das terras indígenas “Raposa Serra do Sol” em 2008:

Com o que, no ponto, o ato de demarcação passa a se revestir de caráter meramente declaratório de uma situação jurídica ativa preexistente. Situação que a nossa Lei Fundamental retratou como formadora de um indissociável laço entre cada etnia indígena e suas terras congenitamente possuídas; ou seja, possuídas como parte elementar da personalidade mesma do grupo e de cada um dos seus humanos componentes. O que termina por fazer desse tipo tradicional de posse fundiária um heterodoxo instituto de Direito Constitucional, e não uma ortodoxa figura de Direito Civil. Visto que terra indígena, no imaginário coletivo aborígene, deixa de ser um mero objeto de direito para ganhar a dimensão de verdadeiro ente ou ser que resume em si toda ancestralidade, toda coetaneidade e toda posteridade de uma etnia. *É o que Boaventura de Sousa Santos chama de “hermenêutica diatópica”, para dar conta do modo caracterizadamente cultural de interpretação dos direitos fundamentais.* Metodologia interpretativa que, no caso dos indígenas, sedimentada na própria Constituição, nos orienta para fazer dos referidos “usos, costumes e tradições” o engate lógico para a definição da semântica da posse indígena, da semântica da permanência, da semântica da habitação, da semântica da produção, e assim avante. (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2008, grifos nossos).

Pelo exposto, diante dos conflitos atuais entre a visão universalista e relativista dos direitos humanos (principalmente diante de direitos indígenas e tribais) e todos os problemas decorrentes para a efetividade desses direitos no sistema de proteção internacional dos direitos humanos, vislumbra-se a hermenêutica diatópica como instrumento de equilíbrio entre as duas correntes, visto como possível a construção de um universalismo multicultural.

Entendendo os direitos humanos como uma construção histórica, o método proposto por Boaventura Santos pode iniciar uma nova construção rumo a uma visão ampla e abrangente. Tal construção seria um avanço na efetividade dos direitos humanos no âmbito do ordenamento jurídico interno e também no internacional de sua proteção. Por isso, nos próximos capítulos será discutida a aplicabilidade de tal teoria com base no caso Povo Xukuru da CIDH.

4 O POVO INDÍGENA XUKURU

Antes de analisar propriamente o caso submetido à Corte, importa realizar uma breve retrospectiva histórica acerca do grupo étnico destacado em relação ao processo de regularização fundiária da Terra Indígena Xukuru¹⁰. Conforme Almeida (1997), o nome da tribo é Xukuru¹¹ do Ororubá e significa o respeito do índio com a natureza, já que ubá seria uma madeira e uru, um pássaro. Além disso, o nome faz referência à localização da tribo, na Serra do Ororubá, no agreste pernambucano.

O povo Xukuru de Ororubá habita nos municípios de Pesqueira e Poção e, em 2013, foi considerada a maior população indígena de Pernambuco, com uma população estimada em 12.139 habitantes, distribuídos em 24 aldeias (LEAL; ANDRADE, 2013, p. 8).

Conforme Souza (1992), o processo de colonização do local tem início na década de 1650, quando D. João IV, rei de Portugal, concede as terras a um fidalgo. Nos anos que se seguiram, foram iniciados os primeiros aldeamentos liderados por padres oratorianos, que ali, conforme Lima (1980), domesticaram os índios mais bárbaros e valentes de todos os Tapuias da capitania. Os indígenas serviam, assim, para liberar espaço para a investida de ocupação territorial portuguesa e para suprir a mão-de-obra necessária, conforme observa Perrone-Moisés:

O aldeamento é a realização do projeto colonial, pois garante a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia. Como diz o Regimento das Missões de 1686, é preciso ‘que haja nas ditas aldeias de índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, e defensas das cidades, como para o trato e serviço dos moradores, e entradas dos sertões (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 120).

Desde então, o Povo Xukuru vem sofrendo seculares e violentos processos de expropriação de terras. Vale aqui lembrar que, conforme Dantas (2014), o itinerário da história dos povos indígenas em geral é caracterizado pelo ocultamento e invisibilização da diversidade étnica e cultural, portanto, da negação da pluralidade de povos e culturas. Interessante observar que já no século XVI, início da colonização portuguesa, o então Papa Paulo III manifestou-se

¹⁰ Apesar do limitado espaço para a introdução do caso julgado pela Corte, frise-se a riqueza cultural e a importância da luta pela determinação de seu território do Povo Xukuru. Para maior conhecimento, indica-se: SILVA, E. XUKURU – Memória e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988. Recife: Editora UFPE, 2014, 357 p.

¹¹ Embora a Corte Interamericana de Direitos Humanos tenha grafado o nome do Povo Indígena como “Xucuru”, o próprio povo se autodenomina como “Xukuru”, motivo pelo qual se adota esta grafia.

por meio da Bula *Veritatis Ipsa*, com intuito de declarar os índios homens e que como tal tinham alma¹². Isso porque até então havia o entendimento geral de que a bestialidade, ou seja, a negação da humanidade, era a característica dominante que o imaginário colonizador atribuía aos indígenas (DANTAS, 2013).

Com o advento da Independência do Brasil e o conseqüente desprestígio dos padres oratorianos, foi promulgada a Lei da Terra (Lei nº 601, de 1850), que procurava regulamentar a administração das terras devolutas do Império por meio da ocupação das terras e do desenvolvimento da agricultura. Vejamos:

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara. (BRASIL, 1850).

Souza (1992) aponta que, na prática, a lei aumentou os casos de conflitos na região, o que levou à extinção de inúmeras aldeias em razão do desrespeito do governo provincial em relação aos direitos dos indígenas. Estes, sem atentar para a necessidade de recorrer às medidas legais exigidas e sem condições de pressionar para a garantia de seus direitos, acabaram vendo suas terras registradas em nome de fazendeiros, o que aumentou os conflitos na região.

Conforme Silva (2010), em 1879 foi declarada a extinção do último aldeamento, fazendo com que a tutela governamental sobre os indígenas acabasse. Entretanto, a medida resultou na redistribuição da terra por venda ou cessão a pessoas estranhas e aguçou o esbulho das terras. Em verdade, foram favorecidos os arrendatários, muitos deles vereadores e fazendeiros invasores das terras Xukuru, membros da elite local com influências na política.

Chegam, assim, esses indígenas no século XX, na expectativa de regularização de suas terras para pôr fim aos conflitos existentes. No início do século XX, os índios Xukurus passaram a se mobilizar pela posse das terras originárias de seu povo e pela proteção de seus direitos. Em 1973, com a promulgação do Estatuto do Índio (BRASIL, 1973), a comunidade articulou-se para reivindicar a propriedade de suas terras.

O artigo 19 da Lei 6.001/1973 instituiu a figura da demarcação administrativa das terras

¹² [...] determinamos, e declaramos, que os ditos Índios, e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos Cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. Declarando que os ditos índios, e as demais gentes hão de ser atraídas, e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida.

indígenas. Segundo tal dispositivo:

Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

§1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (SPU) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras.

§2º Contra a demarcação processada nos termos deste artigo não caberá a concessão de interdito possessório, facultado aos interessados contra ela recorrer à ação petitória ou à demarcatória. (BRASIL, 1973).

Entretanto, segundo Peres (1992), a ausência de comprovação tanto jurídica como documental de que aquele território era área pertencente aos índios fez com que a população indígena vivesse isolada. Aqui, vale ressaltar a participação do Povo Xukuru na Guerra do Paraguai a favor do Brasil, visto que, com a extinção da aldeia em 1879, o então Serviço de Proteção ao Índio adquiriu cerca de 15 hectares de terras para a instalação do Posto Indígena. Tal fato serviu para que os indígenas reivindicassem seu direito às terras. Conforme Silva:

Essas memórias remetem ao século XIX quando da participação dos índios, como voluntários da pátria, na Guerra do Paraguai, e o processo de extinção do Aldeamento de Cimbres, na Serra do Ororubá, em 1879. Ao afirmarem os direitos sobre as terras onde habitam, em constantes conflitos com os fazendeiros invasores, os Xukuru dizem que esses direitos lhes foram garantidos pelo Governo Imperial, como recompensa pela participação dos seus antepassados na Guerra do Paraguai. (SILVA, 2010, p. 3).

A partir de 1988, conforme Souza (1992, p. 62-63), três aspectos vieram dar um novo rumo à vida dos Xukuru e a delinear sua relação com as partes envolvidas nesse campo: a Constituinte, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Projeto Agropecuário Vale do Ipojuca. Este se tratava de um projeto intitulado “Vale do Ipojuca”, que iria ter verba liberada para implantação em território dentro da região reivindicada pelos Xukuru.

Pela Assembleia Nacional Constituinte houve uma máxima mobilização das lideranças indígenas nacionais. Simultaneamente, o CIMI, por meio de um casal missionário, passou a assistir a comunidade Xukuru. Com a mobilização desses índios na tentativa de impedir a implantação do projeto, a questão da terra passou a ser prioridade e o CIMI encontrou o espaço necessário para legitimar sua presença.

Segundo aponta Silva:

A presença dos Xukuru na Capital Federal, em conjunto com índios vindos das demais regiões do Brasil, num momento político tão significativo, em

muito impulsionou a organização e mobilização Xukuru nas reivindicações pelas terras. Após retornarem da Capital Federal, assessorados pelos missionários do Cimi-NE os Xukuru promoveram reuniões em várias localidades na Serra do Ororubá, para relatar os acontecimentos vivenciados em Brasília, bem como tratar sobre os direitos indígenas garantidos na nova Constituição. (SILVA, 2010, p. 75).

Nesse conturbado processo, conforme Silva (2010, p. 75), destacou-se a liderança de Francisco de Assis Araújo, o “Xicão”, que mais tarde seria escolhido Cacique do povo Xukuru. A mobilização do Cacique pela efetividade das garantias dos direitos indígenas e pela luta de seu território legítimo tomaram proporções diversas.

Do protagonismo indígena fez-se aprovar na Assembleia Nacional Constituinte um capítulo específico para tratar de seus direitos e garantias. Assim, com a Constituição de 1988 foram consagradas disposições importantes em relação aos direitos indígenas, reconhecendo-se a diversidade étnica e cultural. Em primeiro lugar, o direito originário às terras que tradicionalmente ocupam e à diversidade étnica e cultural, previsto no art. 231 da CF/88 e seus parágrafos:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé. (BRASIL, 1988).

Além disso, foi conferido o direito ao pleno exercício de sua capacidade processual para defesa de seus interesses, insculpido no art. 232 da CF/88:

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988).

Esses dois dispositivos fazem parte de um conjunto normativo que alterou a relação estabelecida entre os índios e o Estado, após a promulgação da Constituição de 1988, e rompeu a lógica tutelar que considerava os índios seres incapazes para vida civil e para o exercício de seus direitos.

Em razão da histórica e imensurável dívida do Estado para com os povos indígenas, o legislador constituinte também determinou, no art. 67¹³ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que a União concluísse a demarcação de todas as terras indígenas no prazo de cinco anos da promulgação da Constituição.

Também a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho expressa, de forma contundente, essa quebra de paradigma, ao se propor a “eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores” (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989), reconhecendo a diversidade cultural e sua importância para todas as sociedades.

Frisa-se que, com o advento da Constituição Federal de 1988 bem como com a ratificação da Convenção 169 da OIT, o Brasil passou a adotar um modelo de Estado Pluriétnico

não mais pautado em pretendidas homogeneidades, garantidas ora por uma perspectiva de assimilação, mediante a qual sub-repticiamente se instalam entre os diferentes grupos étnicos novos gostos e hábitos, corrompendo-os e levando-os a renegarem a si próprios ao eliminar o específico de sua identidade, ora submetendo-os forçadamente à invisibilidade (PEREIRA, 2002)

Ao sistema de proteção regional de direitos humanos, do qual o Brasil é signatário por ter aderido à Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Organização dos Estados Americanos, 1969), ressalte-se que a questão indígena também foi mencionada, conforme o art. 21 do Pacto de São José da Costa Rica (Gomes; Mazzuoli, 2013, p. 16).

Atualmente, a demarcação de terras indígenas é regida pelo que está previsto no artigo

¹³ Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

231 da Constituição Federal de 1988 e pela Lei 6.001 de 1973, que, embora anterior à Constituição, segue vigente naquilo que não a contraria e é regulamentada pelo Decreto 1.775/1996. No caso do povo Xukuru, o processo administrativo de demarcação iniciou-se somente em 1989, sob a vigência do Decreto 94.945 de 1987, a partir da portaria do Presidente (PR) N° 218/89 de 14/03/89, que constituiu o grupo de trabalho para identificar e definir os limites da terra indígena Xukuru.

Apesar de iniciado em 1989, o Estado brasileiro ainda não concluiu o processo de delimitação, demarcação, titulação e, especialmente, a desintrusão da Terra Indígena Xukuru. Por isso, a questão foi submetida à Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), que analisou os diversos aspectos fáticos e jurídicos da questão, em especial o descumprimento, pelo Brasil, de diversas disposições da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, a serem analisados no próximo capítulo.

5 O CASO DO POVO INDÍGENA E SEUS MEMBROS XUKURU VS. BRASIL

Em 16 de outubro de 2002, o Movimento Nacional de Direitos Humanos/Regional Nordeste, o Gabinete de Assessoria Jurídica às Organizações Populares (GAJOP) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) apresentaram uma petição perante à Comissão Interamericana de Direitos Humanos contra a República Federativa do Brasil, a qual foi atribuído o número de caso 12.728.

A Comissão aprovou o Relatório de Admissibilidade (nº 98/09) em 29 de outubro de 2009 e o Relatório de Mérito em 28 de julho de 2015, no qual se chegou a uma série de conclusões e se formularam recomendações ao Estado. Vejamos:

- i) Conclusões.- A Comissão concluiu que o Estado era responsável internacionalmente:
 - a. pela violação do direito à propriedade, consagrado no artigo XXIII da Declaração Americana e no artigo 21 da Convenção Americana, bem como do direito à integridade pessoal consagrado no artigo 5º da Convenção Americana, em relação aos artigos 1.1 e 2º do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru e seus membros;
 - b. pela violação dos direitos às garantias e à proteção judiciais consagrados nos artigos 8.1 e 25.1 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru e seus membros.
- ii) Recomendações.- Por conseguinte, a Comissão recomendou ao Estado o que se segue.
 - a. Adotar, com a brevidade possível, as medidas necessárias, inclusive as medidas legislativas, administrativas ou de outra natureza, indispensáveis à realização do saneamento efetivo do território ancestral do Povo Indígena Xucuru, de acordo com seu direito consuetudinário, valores, usos e costumes. Consequentemente, garantir aos membros do povo que possam continuar vivendo de maneira pacífica seu modo de vida tradicional, conforme sua identidade cultural, estrutura social, sistema econômico, costumes, crenças e tradições particulares.
 - b. Adotar, com a brevidade possível, as medidas necessárias para concluir os processos judiciais interpostos por pessoas não indígenas sobre parte do território do Povo Indígena Xucuru. Em cumprimento a essa recomendação, o Estado deveria zelar por que suas autoridades judiciais resolvessem as respectivas ações conforme as normas sobre direitos dos povos indígenas expostos no Relatório de Mérito.
 - c. Reparar, nos âmbitos individual e coletivo, as consequências da violação dos direitos enunciados no Relatório de Mérito. Em especial, considerar os danos provocados aos membros do Povo Indígena Xucuru, pela demora no reconhecimento, demarcação e delimitação, e pela falta de saneamento oportuno e efetivo de seu território ancestral.
 - d. Adotar as medidas necessárias para evitar que no futuro ocorram fatos similares; em especial, adotar um recurso simples, rápido e efetivo, que tutele o direito dos povos indígenas do Brasil de reivindicar seus territórios ancestrais e de exercer pacificamente sua propriedade coletiva (CORTE

INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018).

Por conseguinte, o Estado foi notificado em 16 de outubro de 2015 e como não avançou substancialmente no cumprimento das recomendações a Comissão submeteu o caso à Corte em 16 de março de 2016 para responsabilização do Estado pelas ações e omissões estatais que ocorreram, ou continuaram ocorrendo, após 10 de dezembro de 1998, data de aceitação da competência da Corte por parte do Estado¹⁴. Todo o procedimento, que incluiu produção de petições, argumentos e provas, além de audiências públicas e *amici curiae*, se estendeu até 5 de fevereiro de 2018, quando a Corte iniciou a deliberação da sentença.

Em relação aos fatos, a Corte ressaltou o Decreto nº 1775/96, que regulamenta o processo administrativo de demarcação e titulação de terras indígenas desde 1996. Segundo o referido decreto, a iniciativa para a demarcação de terras indígenas é da Funai (Fundação Nacional do Índio) e o processo possui cinco etapas, a saber: identificação e delimitação; declaração; demarcação física; homologação; e registro.

Em suma, conforme indicado pelos peticionários, o processo administrativo iniciou-se em 1989, sob a vigência do Decreto 94.945 de 1987, e na etapa de identificação e delimitação o Grupo Técnico da Fundação Nacional do Índio emitiu um Relatório de Identificação em 6 de setembro de 1989, no qual indicava que os Xukuru tinham direito a uma área de 26.980 hectares. Em 29 de maio de 1992, o Ministro da Justiça emitiu o Despacho nº. 259 confirmando a delimitação do território e concedendo a posse permanente da terra ao povo Xukuru. Nessa época, segundo os peticionários, a maioria do território indígena Xukuru estava ocupado por não indígenas, no entanto, a retirada dessas pessoas não teria sido realizada, em desobediência às normas vigentes.

Em 8 de janeiro de 1996, o Poder Executivo promulgou o Decreto nº 1.775, introduzindo mudanças significativas no procedimento de demarcação de terras indígenas, em particular ao outorgar aos terceiros interessados nas terras indígenas a legitimidade para impugnar o relatório de identificação e delimitação. Por essa razão, mais de 200 pessoas impetraram contestações contra a demarcação, todas as quais foram consideradas improcedentes pelo Ministro da Justiça pelo despacho nº 32 de 10 de julho de 1996. Inclusive, os não indígenas apresentaram mandado de segurança (nº. 4802-DF) perante o Superior Tribunal de Justiça, que possibilitou a reabertura de prazo para novas contestações administrativas. Entretanto, as contestações foram todas rejeitadas pelo Ministro da Justiça. Mais uma vez, os peticionários ressaltam que em tal

¹⁴ Por esse motivo e, amparada pelo princípio da irretroatividade, os fatos ocorridos antes que o Brasil reconhecesse a competência contenciosa da Corte encontram-se fora da competência do Tribunal.

momento não se procedeu o reassentamento dos ocupantes não indígenas da Terra Indígena Xukuru.

O Decreto do Presidente da República que homologa a demarcação da Terra Indígena Xukuru foi emitido somente em 30 de abril de 2001, ou seja, 12 anos após o início do processo de demarcação. Nesse meio tempo, inclusive, o Cacique Xicão, chefe do povo Xukuru, foi assassinado em 21 de maio de 1998, a mando do fazendeiro José Cordeiro de Santana, ocupante não indígena do território¹⁵. A Corte também mencionou outros atos de hostilidade contra líderes do Povo Indígena em razão da presença de ocupantes não indígenas no território durante todo o processo.

A Funai solicitou o registro do território junto ao Registro de Imóveis da municipalidade de Pesqueira, em 17 de maio de 2001. No entanto, o Oficial de Registro de Imóveis de Pesqueira interpôs ação de suscitação de dúvida, de forma que a resolução final, confirmando a legalidade do registro de imóveis, foi emitida pela 12ª Vara Federal em 22 de junho de 2005. Por fim, em 18 de novembro de 2005, foi executada a titulação do território indígena, ante o 1º Registro de Imóveis de Pesqueira, como propriedade da União para posse permanente do Povo Indígena Xukuru.

Apesar de o registro do território ter ocorrido em 2005, os petionários continuaram alegando que o povo indígena Xukuru ainda não goza de sua propriedade coletiva, pois pessoas não indígenas que ainda não foram indenizadas pelo Estado permaneciam no território. Além disso, observaram que continuam pendentes de uma decisão definitiva duas ações judiciais interpostas por ocupantes não indígenas que questionavam o processo de demarcação: uma ação de reintegração de posse e uma ação judicial para anulação do processo administrativo de demarcação.

Passando à análise das alegadas violações do direito à propriedade coletiva do Povo Xukuru e a legada inefetividade do procedimento de demarcação do território, a Corte recordou que o artigo 21 da Convenção Americana protege o estreito vínculo que os povos indígenas mantêm com suas terras bem como com seus recursos naturais e com os elementos incorporais que neles se originam. Isso porque: “entre os povos indígenas e tribais existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que a posse desta não se centra em um indivíduo, mas no grupo e sua comunidade” (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018).

Essas noções do domínio e da posse sobre as terras não necessariamente correspondem

¹⁵ Apesar disso, o fato não está nos limites da competência temporal da Corte.

à concepção clássica de propriedade, mas a Corte estabeleceu que merecem igual proteção do artigo 21 da Convenção Americana. Nesse contexto, ressalte-se que a Comissão Econômica para a América Latina já explicou as dimensões sobre a reivindicação territorial dos povos indígenas:

A reivindicação territorial dos povos indígenas atravessa duas dimensões: o espaço e os processos. A primeira dimensão expressa-se na demanda pelo uso, gozo e manejo dos recursos naturais; a segunda na reivindicação do controle sobre os processos de ordem política, econômica, social e cultural para assegurar a reprodução e continuidade material e cultural do grupo, de forma que sejam efetuados conforme as normas próprias dos povos indígenas. O território apresenta-se então como um sistema de recursos e um espaço jurisdicional onde se exercem direitos coletivos cujo titular é o povo indígena (COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE, 2015, p. 52).

Desconhecer as versões específicas do direito ao uso e gozo dos bens, dadas pela cultura, usos, costumes e crenças de cada povo, equivaleria a afirmar que só existe uma forma de usar os bens, e deles dispor, o que, por sua vez, significaria tornar ilusória a proteção desses coletivos por meio dessa disposição. Assim, o direito fundamental dos povos indígenas à terra constitui elemento de sua identidade.

Ressalte-se que a jurisprudência da Corte já vinha reconhecendo o direito de propriedade dos povos indígenas sobre seus territórios tradicionais e o dever de proteção que emana do artigo 21 da Convenção Americana. No caso do Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador, por exemplo, a Corte explanou a estreita vinculação que os povos indígenas possuem com as suas terras:

O artigo 21 da Convenção Americana protege a estreita vinculação que os povos indígenas possuem com suas terras, bem como com os recursos naturais dos territórios ancestrais e os elementos incorpóreos que deles emanam. Entre os povos indígenas existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que sua posse não se centra num indivíduo, mas no grupo e sua comunidade. Essas noções de domínio e da posse das terras não necessariamente correspondem à concepção clássica de propriedade, mas merecem igual proteção do artigo 21 da Convenção Americana. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2012).

No caso da Comunidade Indígena Yakye Axa vs. Paraguai, ao lidar com a reivindicação da titulação do território ancestral de uma comunidade indígena de caçadores-coletores do Chaco Paraguai, a Corte também se manifestou no sentido de que:

existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que a sua membresia não está centrada em um indivíduo, mas no grupo e sua comunidade. Os indígenas, pelo fato da própria

existência, têm o direito a viver livremente em seus próprios territórios; a estreita relação que os indígenas mantêm com a terra deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental de suas culturas, sua vida espiritual, sua integridade e sua sobrevivência econômica.

Para as comunidades indígenas a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas um elemento material e espiritual do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às gerações futuras. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2010).

Para os fins desta pesquisa, é interessante observar que o universalismo ocidental-liberal conferiu primazia ao direito de propriedade, formalmente considerado, reconhecido como o primeiro e, durante vários anos, o único direito econômico protegido. Entretanto, a forma como a propriedade é entendida na cultura dos povos indígenas se diferencia de tal visão.

É por tal razão que se observa o caráter pós-moderno da sentença ao adotar as diretrizes daquilo que se convencionou denominar de virada linguística. As palavras, segundo essa nova linguística, não se aprisionam ao objeto, mas precisam extrair o seu sentido mediante o cotejo com o ambiente, com a cultura e com suas inerentes necessidades.

Em sua obra *Investigações Filosóficas*, Ludwig Wittgenstein já vinha desenvolvendo o conceito de jogos de linguagem, segundo os quais o significado das palavras não deve ser compreendido como algo fixo e delimitado, mas sim como algo que as expressões linguísticas exercem em um contexto determinado e com objetivos específicos. Logo, o significado pode variar, a depender do contexto em que a palavra é inserida e do propósito desse uso (WITTGENSTEIN, 1988).

A partir do conceito formulado pelo filósofo alemão, é possível perceber que a linguagem e a semântica de cada palavra podem variar de acordo com as condições de tempo, local e cultura, motivo pelo qual a hermenêutica do direito dos povos indígenas deve ser reconstruída, pautada no interculturalismo. No caso, propõe-se a hermenêutica diatópica, formulada por Boaventura.

Assim, para garantir efetivamente os direitos humanos aos povos indígenas, foi e é necessário abandonar a visão eurocêntrica e colonizadora, que no passado foi responsável por usurpar os territórios dos povos originários e promoção de massacres, extinção e escravidão de vários povos. Com relação à construção da imagem histórica dos povos indígenas pelos colonizadores e sociedade moderna, Weigel (2000) salienta que:

O índio é o outro e um outro inferior, pobre, atrasado e selvagem, “filhos da natureza”, que compõem o projeto político do brasileiro apenas como mão-de-obra necessária ao extrativismo, às obras públicas e a produção de farinha

de mandioca para abastecer os núcleos urbanos. Nessa forma de conceber, ao branco cabia subordinar, controlar e civilizar os índios (WEIGEL, 2000, p. 94).

Dessa forma, é possível considerar que, desde o início da colonização, a cultura eurocêntrica desvalorizou e invisibilizou todas as demais formas de saberes, modos de vida e de mundo diferentes do modelo hegemônico. O processo de subalternização da condição indígena formou uma imagem de subjugação desses povos, em nome da consolidação da dominação ibérica. Assim, a identidade brasileira constituiu-se contrapondo a identidade indígena (MONTEIRO, 2014, p. 31).

Conforme Almeida:

Cada grupo social, com sua cultura própria, tem uma tendência natural de achar que seu modo de vida é o mais correto e que os outros deveriam se espelhar nele. Isso tem causado ao longo dos anos, uma intolerância por conta dos grupos e nações, que chegam ao total desrespeito a outras culturas, indo inclusive ao extremo de sacrificar vidas, com o objetivo de se impor, causando muitas vezes atos desumanos, como o etnocídio e o genocídio. Dentro desta mesma sociedade cada grupo acha que sua cultura é a mais verdadeira que a forma de vida mais correta. Isso é o etnocentrismo. Daí parte a intolerância causando o desrespeito e as desigualdades entre os grupos sociais. Muitos indígenas brasileiros estão em situação difícil ou até mesmo desapareceram, porque não tiveram respeito a sua cultura, a sua maneira de ser. (ALMEIDA, 2002, p. 28).

De fato, a colonização da América Latina, em que se sujeitaram os indígenas à cristianização e à uniformização do sistema político-educacional, talvez tenha sido um dos processos de homogeneização mais eficientes do mundo. Entretanto, essa integração histórica, imposta pela modernidade, foi insuficiente para suprir as diferenças étnicas e regionais entre os povos.

Aqui, frisa-se o pensamento de Boaventura de Souza Santos (2007), que considera o pensamento moderno ocidental como abissal, pois “divide a realidade social em dois universos distintos: o deste lado e o do outro lado da linha. A divisão é tal que o do outro lado da linha desaparece como realidade, tornando-se inexistente” (SANTOS, 2007, p. 41). A consequência disso é a anulação de outras culturas ou a impossibilidade de reconhecimento do valor do outro (CUNHA; ALMEIDA, 2001), como é o caso dos povos indígenas que têm seus direitos, saberes e territórios negados e violados.

Relembra-se também o pensamento de Flores e Prieto (2000), que consideram o racismo culturalista tão ou mais excludente do que o racismo biológico já que “se não há ideologias

contrapostas, se não há mais história e, nem sequer, classes em conflito, o inimigo do novo naturalismo não é outro senão as outras culturas” (FLORES; PRIETO, 2000, p. 158).

Ocorre que no imaginário social da sociedade moderna, os povos indígenas muitas vezes foram considerados como parte do passado do Brasil ou como algo pertencente ao folclore popular e não da população brasileira. E foi essa redução das culturas das sociedades indígenas a tópicos descontextualizados que legitimou a histórica exclusão desses povos.

Por isso, é de extrema importância o reconhecimento da territorialidade como dimensão fundamental dos direitos coletivos diferenciados dos povos indígenas. Para Souza Filho (2003), a negação dessa terminologia para designar os espaços de domínio dos povos indígenas, aliada à falta de garantia dos direitos de autodeterminação, encontra sua justificativa no temor independentista da emancipação política.

É por tal razão que Santos defende que:

Multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos, cidadanias plurais são hoje alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade. Estas tensões estão no centro de lutas de movimentos emancipatórios que, contra as reduções eurocêntricas dos termos fundamentais (cultura, justiça, direitos, cidadania), procuram propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diferença de concepções alternativas da dignidade humana. (SANTOS, 2003a, p. 25).

De qualquer forma, importa ressaltar que a Corte avançou na sentença, estabelecendo que a falta de uma delimitação e demarcação efetiva pelo Estado dos limites do território sobre os quais existe um direito de propriedade coletiva de um povo indígena cria incerteza e insegurança entre os membros dos referidos povos. Para que possam usufruir de seus bens livremente, é necessário materializar os direitos territoriais dos povos indígenas mediante a adoção de medidas legislativas e administrativas para criar um mecanismo efetivo de delimitação, demarcação e titulação, que ofereça segurança jurídica à posse indígena da terra frente à ação de terceiros ou dos agentes do próprio Estado.

Assim, é com base em sua jurisprudência que a Corte afirma que a posse tradicional dos indígenas sobre suas terras tem feitos equivalentes aos do título de pleno domínio concedido pelo Estado, bem como confere aos indígenas o direito de exigir o reconhecimento oficial de propriedade e seu registro. Dessa forma, é obrigação do Estado garantir a propriedade efetiva dos povos indígenas e abster-se de realizar atos que possam levar os agentes do próprio Estado ou terceiros a afetar a existência, o valor, o uso ou o gozo de seu território.

Com base nisso, conclui-se que o uso da terra pelos povos indígenas não é um privilégio

que pode ser cassado pelo Estado ou superado por direitos à propriedade de terceiros, mas um direito dos integrantes de povos indígenas e tribais de obter a titulação de seu território, garantindo o uso e o gozo permanente dessa terra, sem interferência externa de terceiros.

Em face disso, afirmou que a demarcação é direito e garantia do próprio povo que a ocupa tradicionalmente, sendo um ato declaratório. Isso significa que não há a necessidade de tal demarcação por parte do poder público para que o reconhecimento das terras como pertencentes aos povos indígenas exista, portanto, a demarcação das terras do Povo Indígena Xukuru de Ororubá é garantia e direito desse povo que as ocupa tradicionalmente.

Neste diapasão, a Corte dispôs que o Estado deve garantir de maneira imediata e efetiva o direito à propriedade coletiva do Povo Indígena Xukuru sobre a totalidade de seu território, de maneira a não sofrerem qualquer invasão, interferência ou dano por parte de terceiros ou agentes do Estado que tenham a possibilidade de depreciar a existência, o valor, o uso e o gozo de seu território.

Conforme citou a Corte, para a situação em especial dos povos indígenas, a perita Victoria Tauli-Corpuz, Relatora Especial das Nações Unidas para os Direitos dos Povos Indígenas, observou que:

para garantir o uso e o gozo do direito da propriedade coletiva, os Estados devem assegurar que não exista interferência externa sobre os territórios tradicionais, ou seja, devem eliminar qualquer tipo de interferência sobre o território em questão por meio da desintrusão, com o objetivo de que o exercício do direito à propriedade tenha um conteúdo tangível e real. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018, p. 32).

No mesmo sentido, manifestou-se o perito Carlos Frederico Marés de Souza Filho:

Um reconhecimento meramente abstrato ou jurídico das terras, territórios ou recursos indígenas carece de sentido caso as populações ou povos interessados não possam exercer plenamente e de forma pacífica seu direito. A desintrusão não só implica a retirada de terceiros de boa-fé ou de pessoas que ocupem ilegalmente os territórios demarcados e titulados, mas a garantia de sua posse pacífica, e que os bens titulados careçam de vícios ocultos, isto é, que sejam livres de obrigações ou gravames em benefício de terceiras pessoas. Caso isso não se verifique, para a Corte é claro que o direito de propriedade coletiva não foi garantido por completo. Assim, a Corte considera que os processos administrativos de delimitação, demarcação, titulação e desintrusão de territórios indígenas são mecanismos que garantem segurança jurídica e proteção a esse direito. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018, p. 32).

Em relação à efetividade das ações executadas pelo Estado no caso concreto, a Corte afirmou que isso implicaria em um procedimento administrativo rápido e capaz de regularizar

e garantir o direito dos povos indígenas de usar seus territórios de forma pacífica e deles usufruir. No caso concreto, isso não se limita à titulação formal da propriedade coletiva, mas inclui a retirada das pessoas não indígenas que se encontrem nesse território.

Assim, o Tribunal considerou que o atraso do processo administrativo foi excessivo, em especial a homologação e a titulação do território Xukuru. Do mesmo modo, o tempo transcorrido para que o Estado realizasse a desintrusão dos territórios titulados seria injustificável. Nesse sentido, a Corte considerou que o Estado violou o direito à garantia judicial de prazo razoável, reconhecido no artigo 8.1 da Convenção, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento.

Além disso, em razão de o processo administrativo de titulação, demarcação e desintrusão do território indígena Xukuru ter sido parcialmente ineficaz, a Corte considerou que o Estado violou o direito à proteção judicial e o direito à propriedade coletiva, reconhecidos nos artigos 25 e 21 da Convenção, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento.

Por outro lado, por considerar que não dispunha de elementos suficientes para determinar o conflito entre normas inteiras, a Corte concluiu que o Estado não era responsável pelo descumprimento do dever de adotar disposições de direito interno, estabelecido no artigo 2º da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 21 do mesmo instrumento.

Por fim, a Corte considerou que, embora fosse possível constatar a existência de um contexto de tensão e violência durante determinados períodos do processo de titulação, demarcação e desintrusão do território indígena Xukuru, não foi possível concluir que o Estado tivesse violado o direito à integridade pessoal, estabelecido no artigo 5.1 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1. do mesmo instrumento.

Em resumo, portanto, a Corte decidiu:

Por unanimidade, que:

3. O Estado é responsável pela violação do direito à garantia judicial de prazo razoável, previsto no artigo 8.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 130 a 149 da presente Sentença.

Por unanimidade, que:

4. O Estado é responsável pela violação do direito à proteção judicial, bem como do direito à propriedade coletiva, previsto nos artigos 25 e 21 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 150 a 162 da presente Sentença.

Por unanimidade, que:

5. O Estado não é responsável pela violação do dever de adotar disposições de

direito interno, previsto no artigo 2º da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 21 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 163 a 166 da presente Sentença.

Por unanimidade, que:

6. O Estado não é responsável pela violação do direito à integridade pessoal, previsto no artigo 5.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 171 a 181 da presente Sentença. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018, p. 53-54).

Ademais da prolação da sentença, que constitui, por si mesma, uma forma de reparação, a Corte outorgou outras modalidades de reparações em benefício do Povo Indígena Xucuru, além da concessão aos representantes da quantia de US\$10.000,00 (dez mil dólares dos Estados Unidos da América), a título de custas, dispondo, por unanimidade, sobre o cumprimento das seguintes medidas ao encargo do Estado brasileiro. Além disso, dispôs que:

8. O Estado deve garantir, de maneira imediata e efetiva, o direito de propriedade coletiva do Povo Indígena Xucuru sobre seu território, de modo que não sofram nenhuma invasão, interferência ou dano, por parte de terceiros ou agentes do Estado que possam depreciar a existência, o valor, o uso ou o gozo de seu território, nos termos do parágrafo 193 da presente Sentença.

9. O Estado deve concluir o processo de desintrusão do território indígena Xucuru, com extrema diligência, efetuar os pagamentos das indenizações por benfeitorias de boa-fé pendentes e remover qualquer tipo de obstáculo ou interferência sobre o território em questão, de modo a garantir o domínio pleno e efetivo do povo Xucuru sobre seu território, em prazo não superior a 18 meses, nos termos dos parágrafos 194 a 196 da presente Sentença.

10. O Estado deve proceder às publicações indicadas no parágrafo 199 da Sentença, nos termos nela dispostos¹⁶.

11. O Estado deve pagar as quantias fixadas nos parágrafos 212 e 216 da presente Sentença, a título de custas e indenizações por dano imaterial, nos termos dos parágrafos 217 a 219 da presente Sentença.¹⁷

12. O Estado deve, no prazo de um ano, contado a partir da notificação desta Sentença, apresentar ao Tribunal um relatório sobre as medidas adotadas para seu cumprimento. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2018, p. 54).

Assim, em decisão considerada histórica, a Corte Interamericana de Direitos Humanos condena o Estado brasileiro e determina o prazo de 18 meses para pagar uma indenização de US\$ 1 milhão de dólares ao povo Xucuru. Em fevereiro de 2020, o governo federal depositou

¹⁶ Efetivação da publicação da sentença, no prazo de seis meses a contar da data de sua notificação ao Brasil, a) do resumo oficial, elaborado pela Corte, no Diário Oficial, em corpo de letra legível e adequado; e b) de seu texto integral, disponível por um período de, pelo menos, um ano, em uma página eletrônica oficial do Estado.

¹⁷ Pagamento da quantia de US\$1.000.000,00 (um milhão de dólares dos Estados Unidos da América) para a constituição de um fundo de desenvolvimento comunitário como compensação pelo dano imaterial imposto aos membros do Povo Indígena.

o valor da indenização. Na ocasião, o cacique Marcos Xukuru se manifestou, dizendo que:

Essa vitória representa muito para os povos do Nordeste, do Brasil e da América Latina. É o déficit que o Estado brasileiro tem com os povos indígenas nesses quase 520 anos sendo questionado, de alguma maneira reparado. É um marco legal, na conjuntura atual, onde os povos indígenas vêm sofrendo bastante ataque. Representa exatamente que há um despreparo nos procedimentos administrativos na demarcação das terras indígenas associado à violência. Portanto, a vitória na CIDH pode dar balizas no contexto político e jurídico do país. (POVO, 2020).

Com base na sentença, é possível visualizar como a temática indígena se traduz em uma questão étnica, social, antropológica e, sobretudo, política, impactando na atuação dos Estados perante a observação de suas políticas internas em relação às terras que ocupam. Desse modo, a manutenção da proteção aos povos indígenas, considerando suas relações espiritual, cultural e material de espaços que tradicionalmente conservaram é norma de ordem pública internacional, devendo-se ter como base os instrumentos internacionais criados para fundamentação dos direitos e deveres dos Estados acerca das terras indígenas.

Considerando que o sentido mais expressivo das lutas indígenas pela efetividade dos direitos diferenciados se situa na integralidade e interdependência desses direitos, não seria possível conceber direitos culturais se estes não se vinculassem às particularidades desse povo – ao território, ao espaço de desenvolvimento de seus valores, seus modos de vida e de organização social. Sendo assim, a fim de garantir direitos com efetividade, estes devem se referir às especificidades culturais diferenciadas desses povos indígenas, por meio do pleno reconhecimento formal de suas múltiplas identidades e a partir da constante negociação no estabelecimento de direitos especiais.

É por tal razão que a sentença do Povo Xukuru vs. Brasil da CIDH ilustra a possibilidade de aplicação da hermenêutica diatópica, tal como proposta por Boaventura. Primeiramente, porque é inegável que os povos indígenas que habitam o Brasil possuem organização, cultura, tradições e cosmologias próprias diversas da população brasileira em geral. Em segundo lugar, porque a cultura deles não é completa, assim como nenhuma cultura o é, de forma que tanto para a população brasileira quanto para os próprios grupos indígenas a instalação de um diálogo intercultural seria útil para integrar as noções de uma cultura noutra.

É claro, aqui não se intenta defender a cosmovisão relativista, que poderia acabar permitindo práticas condenáveis e graves casos de violações dos direitos humanos, os tornando imunes ao controle da comunidade internacional.

Entretanto, considera-se que os povos indígenas se inserem no segmento que depende

da globalização contra-hegemônica para alcançarem sua dignidade, como subalternos insurgentes. Historicamente, esses povos sempre foram objeto das mais variadas explorações e, como excluídos do processo produtivo capitalista, são eles também apenados com a negação dos seus direitos. Assim, atuam no enfrentamento aos poderes postos, tentando romper a estrutura neoliberal que domina o discurso mundial, de forma a emergirem das sombras e ganharem relevância social.

Considerando as tensões da modernidade, os povos indígenas lutam hoje pela substituição de uma política regulatória por uma emancipatória dos direitos humanos. Considerando o desaparecimento fomentado e patrocinado pelo neoliberalismo, além da globalização do discurso dos direitos humanos, os povos indígenas procuram ocupar a arena internacional. Com isso, a questão da pretensa universalidade dos direitos humanos é cada vez mais impugnada pela prática de algumas comunidades indígenas que não reconhecem como valores essenciais os cânones neoliberais.

Os povos indígenas devem contar, pois, com o apoio dos demais movimentos subalternos insurgentes na luta contra a opressão. O diálogo intercultural, conforme estruturado por Boaventura, pode permitir que os direitos humanos garantam, efetivamente, a dignidade dos índios. Essa forma de aproximação visa evitar a conquista cultural e sua face contrária, o fechamento.

A partir dos *topoi*, ainda que não se possa demonstrar a veracidade de uma tese em específico, ao menos é possível alcançar afirmações suscetíveis de serem resgatadas discursivamente. Como exposto, todos os sistemas possuem suas vantagens e desvantagens, porém a hermenêutica diatópica pode propiciar aos interlocutores a identificação desses aspectos para que possam eleger o sistema que melhor os satisfaça, tendo como resultado desse diálogo direitos humanos mestiços.

Como no caso em análise, considerando a importância da territorialidade para os direitos culturais do Povo Xukuru, a CIDH aproveitou-se de um diálogo intercultural, ao identificar como a visão da propriedade para tal povo se diferencia da clássica visão neoliberal. Por isso, se fala em aplicabilidade da hermenêutica diatópica, que propõe, como fruto da teoria crítica, o olhar para a realidade. No caso, como resultado, tal atitude traria uma reflexão epistemológica importante, que: “em nossos países se vê cada vez mais claro que a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental” e que, “para quem vive no Sul é que as teorias estão fora de lugar: não se ajustam realmente a nossas realidades sociais. Sempre nos tem sido necessário indagar uma maneira pela qual a teoria se ajuste a nossa realidade” (SANTOS, 2007,

p. 23)¹⁸. E é justamente isso que o presente estudo buscou discutir.

¹⁸ “[...] a compreensão do mundo é muito mais ampla que a ocidental. [...] provavelmente, o mais preocupante no mundo de hoje é que tanta experiência social fique desperdiçada, porque ocorre em lugares remotos. Experiências muito locais, não muito conhecidas nem legitimadas pelas ciências sociais hegemônicas, são hostilizadas pelos meios de comunicação social, e por isso têm permanecido invisíveis, ‘desacreditadas’. A meu ver, o primeiro desafio é enfrentar esse desperdício de experiências sociais que é o mundo; e temos algumas teorias que nos dizem não haver alternativa, quando na realidade há muitas alternativas. [...] “Com efeito, a racionalidade que domina no Norte tem tido uma influência enorme em todas as nossas maneiras de pensar, em nossas ciências, em nossas concepções da vida e do mundo. A essa racionalidade – seguindo Gottfried Leibniz – eu chamo indolente, preguiçosa. É uma racionalidade que não se exerce muito, que não tem necessidade de se exercitar bastante, daí por que fiz este livro publicado na Espanha, chamado ‘A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência’. Então, o que estou tentando fazer aqui hoje é uma crítica à razão indolente, preguiçosa, que se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo. Penso que o mundo tem uma diversidade epistemológica inesgotável, e nossas categorias são muito reducionistas. (SANTOS, 2007a, p. 23-25).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de direitos humanos é uma construção da humanidade que encontra expressão, ao longo da história, em regiões e épocas distintas. Entretanto, o caráter de universalidade de tais direitos somente pode ser encontrado a partir da Declaração de Independência de 1776 dos Estados Unidos da América e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, com o reconhecimento de que todos os homens são igualmente vocacionados, pela sua própria natureza, ao aperfeiçoamento constante de si mesmos.

Entretanto, é a partir do surgimento da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 que fora impulsionada a discussão sobre a contraposição existente entre as teorias universalista e relativista. Redigida sob o impacto das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, nela se encontra esculpido o compromisso de um ideal comum a ser atingido por todas as culturas, objetivando o reconhecimento e a sua observância universal e efetiva.

Apesar do valor universal nela previsto, apenas 56 países participaram da votação como membros das Nações Unidas. Assim, a visão de mundo de outros povos, como os colonizados, não foi contemplada na Declaração.

A teoria crítica dos direitos humanos, atenta a tal contradição, inova ao declarar que os valores dos direitos humanos são percebidos diferentemente conforme a cultura de cada povo. Por isso, a partir da observação da realidade, deve-se considerar as particularidades nacionais e regionais, e as condições históricas, culturais e religiosas de cada povo.

Boaventura de Sousa Santos, por sua vez, defende que o conceito de direitos humanos como conhecemos foi fruto de uma globalização hegemônica e propõe a hermenêutica diatópica como instrumento de solução para os problemas interculturais, ao considerar que todas as culturas são incompletas.

Conforme visto, o Povo Xukuru representa uma das diversas tribos que sofreram a imposição forçada de valores ocidentais desde o início da colonização do Brasil. A partir da observação da realidade, entretanto, para que se concebessem efetivamente direitos culturais ao Povo Xukuru, estes devem se vincular às suas particularidades ao território, ao espaço de desenvolvimento de seus valores, seus modos de vida e de organização social.

Nesse sentido, com base na análise do caso submetido à Corte Interamericana de Direitos Humanos, a sentença demonstrou como a garantia dos direitos do Povo Xukuru deviam se referir às especificidades culturais diferenciadas desses povos. Para tanto, foi necessário um

diálogo intercultural. Por isso, conclui-se que o caso apresenta uma aplicação da hermenêutica proposta por Boaventura ao se mostrar um instrumento efetivo de interpretação e de tradução entre culturas no debate sobre direitos humanos dos indígenas.

Para tal conclusão, leva-se em conta que os direitos humanos não são estáticos, mas continuam sendo elaborados e construídos no processo dialético da história. Nessa construção contínua, é relevante a contribuição de povos e culturas considerados excluídos pela globalização hegemônica.

Com efeito, direitos humanos não são e nem podem ser entendidos apenas como um conjunto de normas empíricas editadas por governos. Em verdade, necessitam estar articuladas ao amplo espectro cultural do povo analisado, a fim de que se dê efetividade aos direitos previstos, sendo a hermenêutica diatópica um instrumento para tal fim.

REFERÊNCIAS

A DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. 1776.

Disponível em:

<http://www.uel.br/pessoal/jneto/gradua/historia/recdida/declaraindepeEUAHISJNeto.pdf>.

Acesso em: 12 set. 2021.

ALMEIDA, E. A. **Xucuru filhos da mãe natureza**. Olinda: Centro de Cultura Luiz Freire, 1997. Disponível em:

https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad_dh_usp_xucuru_filhos_da_m%C3%A3e_natureza.pdf. Acesso em: 22 set. 2021.

BENTHAM, J. **Anarchical Fallacies**. 1998. Disponível em:

https://is.muni.cz/el/1423/jaro2016/POL478/um/Bentham_-_Anarchical_fallacies.pdf. Acesso em: 17 set. 2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 13 set. 2021.

BRASIL. Decreto de 30 de abril de 2001. **Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Xucuru (Xukuru), localizada no Município de Pesqueira, Estado de Pernambuco**. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/2001/Dnn9198.htm. Acesso em: 15 set. 2021.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 11 set. 2021.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. **Dispõe sobre as terras devolutas do Império**.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm. Acesso em: 18 set. 2021.

COMARROF, J.; COMARROF, J. **Etnografia e imaginação histórica**. Tradução de Iracema Dulle e Olívia Janequine. Revista Proa, nº 2, v. 1, 2010. Disponível em:

www.ifch.unicamp.br/Proa. Acesso em: 14 set. 2021.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10. ed. - São Paulo: Saraiva, 2015.

CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE DIREITOS HUMANOS. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. Viena, 14-25 de Junho de 1993. Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf>.

Acesso em: 10 set. 2021.

CONSTANTINIDES, A. Questioning the Universal Relevance of the Universal Declaration of Human Rights, **Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol** n.

62/63, pp. 49-63, 2008.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso da comunidade indígena Xákmok Kásek vs. Paraguai, sentença de 24 de agosto de 2010, Mérito, Reparações e Custas. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_por.pdf. Acesso em: 16 set. 2021.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso do povo indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil. Sentença de 5 de fevereiro de 2018 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas). 2018. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf. Acesso em: 10 set. 2021.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador, sentença de 27 de junho de 2012, Mérito e Reparações. 2012. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/dd8acea6c7256808b84889d6499e6aaa.pdf>. Acesso em: 16 set. 2021.

CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. *In*: CAPOBIANCO, J. (Org.). **Biodiversidade amazônica. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios**. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental, 2001.

DANTAS, F. A. C. Direito e povos indígenas no Brasil. *In*: AVRITZER, L. (Org.). **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 383-397.

DE LUCAS, J. La sociedad multicultural: problemas jurídicos y políticos. *In*: AÑON, María José *et al.* **Derecho y sociedad**. Valencia: Tirant de Blanch, 1998.

DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. 1789. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>. Acesso em: 10 set. 2021.

FERREIRA FILHO, M. G. **Direitos Humanos Fundamentais**. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

FISCHER-LESCANO, A.; TEUBNER, G. Colisões de regimes – a busca vã por unidade jurídica na fragmentação do direito global. **Revista Brasileira de Estudos Constitucionais – RBEC**. Belo Horizonte, ano 6, n. 21, p. 105-155, jan./mar. 2012.

FLORES, J. H. **A (re) invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FLORES, J. H. Las lagunas de la ideología liberal. *In*: FLORES, J. H. (Org.) **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

FLORES, J. H.; PRIETO, R. R. Hacia la nueva ciudadanía: consecuencias del uso de una metodología relacional en la reflexión sobre la democracia. **Crítica Jurídica: Revista latinoamericana de política, filosofía e direito**, n. 17, ago. 2000.

GOMES, L. F.; MAZZUOLI, V. O. **Comentários à Convenção Americana sobre Direitos**

Humanos. Pacto de São José da Costa Rica. 4. ed. rev., amp. e atual. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

GUERRA, S. **Direito internacional dos direitos humanos.** São Paulo: Saraiva, 2011.

GUERRA, S. **Direitos Humanos.** 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

HINKELAMMERT, F. J. **La Inversión de los Derechos Humanos:** el caso de John Locke. Pasos, nº 85, p. 20-35, 1999.

HOBBSAWM, E. **A Era das Revoluções.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 18.

HOFFMAN, L. **The Universality of Human Rights.** 2009. Disponível em: https://www.judiciary.uk/wp-content/uploads/2014/12/Hoffmann_2009_JSB_Annual_Lecture_Universality_of_Human_Rights.pdf. Acesso em: 10 set. 2021.

JULIOS-CAMPUZANO, A.; SANTOS, A. L. C.; LUCAS, D. C. **Direitos humanos, imigração e diversidade: dilemas da vida em movimento na sociedade contemporânea.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2016.

LEAL, C.; ANDRADE, L. E. Algumas considerações sobre o vivido. *In:* LEAL, C.; ANDRADE, L. E. (Org.). **Guerreiras: a força da mulher indígena.** Olinda: Centro Luiz Freire, 2013.

LIMA, E. **A Congregação do Oratório no Brasil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

MONTEIRO, M. C. G. **Amu itá tetama: literatura infantil de autoria indígena como projeto político de (re)construção da imagem histórica e da autoimagem dos povos indígenas do Brasil.** Rio de Janeiro: Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014 (Tese do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social).

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 11 set. 2021.

NEVES, M. **Transconstitucionalismo.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

NIKKEN, P. **Sobre el Concepto de Derechos Humanos.** Instituto Interamericano de Derechos Humanos – IIDH. Seminario sobre Derechos Humanos (30 de mayo – 1 junio de 1996, La Habana, Cuba), San José, Costa Rica, 1997. Disponível em: <https://www.civilisac.org/civilis/wp-content/uploads/El-concepto-de-derechos-humanos-Pedro-Nikken.pdf>. Acesso em: 18 set. 2021.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Americana sobre Direitos Humanos.** 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acesso em: 13 set. 2021.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Declaração Americana sobre os**

Direitos dos Povos Indígenas. 2016. Disponível em:
https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 26 set. 2021.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.** 1989. Disponível em:
<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 12 set. 2021

PEREIRA, D. M. D. B. **O estado pluriétnico.** 2002. Disponível em:
<http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/handle/11549/83418>. Acesso em .18 set. 2021.

PERES, S. **Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960).** Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In:* CUNHA, M. C. **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PIOVESAN, F. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional.** 16. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

POVO Xukuru recebe indenização do governo após sentença da CIDH que condenou o Estado por violações de direitos humanos. Conselho Indigenista Missionário, publicado em 11 fev. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/02/povo-xukuru-recebe-indenizacao-do-governo-federal-como-sentenca-da-cidh-que-condenou-o-estado-por-violacoes-de-direitos-humanos/>. Acesso em: 15 set. 2021.

RUBIO, D. S. **Encantos e desencantos dos direitos humanos: de emancipação, libertações e dominações.** Trad. Ivone Fernandes Morcillo Lixa e Helena Henkin. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

SAMIN, A. **El eurocentrismo.** Crítica de una ideología. Ed. Siglo XXI. México. 1989.

SANTOS, B. S. O Estado heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. *In:* SANTOS, B. S.; TRINDADE, J. C. (Org.). **Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique.** Porto: Afrontamento, 2001.

SANTOS, B. S. Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, v. 15, n. 64, p. 313-337, jan./fev. 2007.

SANTOS, B. S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** *Novos Estudos*, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

SANTOS, B. S. Para ampliar o canône da diferença e da igualdade. *In:* SANTOS, B. S. (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. Disponível em:
<https://www.ces.uc.pt/publicacoes/res/pdfs/IntrodMultiPort.pdf>. Acesso em: 10 set. 2021.

SANTOS, B. S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

SANTOS, B. S. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolismo multicultural. **V. III: Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, B. S. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 18. ed. São Paulo: Record, 2008.

SILVA, E. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. **Mnemosine Revista**, v. 1, n. 2, jul/dez 2010.

SILVEIRA, V. O.; ROCASOLANO, M. M. **Direitos Humanos: conceitos, significados e funções**. São Paulo: Saraiva, 2010.

SOUZA FILHO, C. F. M. Multiculturalismo e direitos coletivos. *In*: SANTOS, B. S. **Reconhecer para Libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, V. R. F. S. **As Fronteiras do Ser Xukuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, 1992.

STERN, S. J.; STRAUS, S. (Ed.). **The human rights paradox: Universality and its discontents**. University of Wisconsin Pres, 2014.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Julgamento no Supremo Tribunal Federal da ação popular sobre a questão da demarcação contínua das terras indígenas “Raposa Serra do Sol”, voto do Ministro Carlos Ayres Britto. 2008. Disponível em: https://www.conjur.com.br/dl/Voto_Britto_Pet3388.pdf. Acesso em: 26 set. 2021.

TRINDADE, A. A. C. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. v. 1. Porto Alegre: SA Fabris, 1997, p. 33-34.

WEIGEL, V. A. C. M. **Escolas de branco em malocas de índio**. Manaus: EDUA, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones filosóficas**. México: UNAM, 1988.

WOLKMER, A. C. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ZAGREBELSKY, G. **A crucificação e a democracia**. São Paulo: Editora Saraiva, 2011.