

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AGRÁRIO

A TUTELA JURÍDICA DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO
MANUTENÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE E TRADIÇÃO KALUNGA.

DANILO BORGES SILVA

GOIÂNIA
2017

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

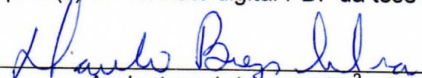
Nome completo do autor: **DANILO BORGES SILVA**

Título do trabalho: **A TUTELA JURÍDICA DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO MANUTENÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE E TRADIÇÃO KALUNGA.**

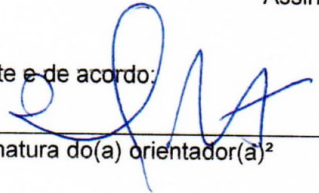
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento **SIM** **NÃO**¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(ã)²

Data: 19/03/18

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

DANILO BORGES SILVA

A TUTELA JURÍDICA DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO
MANUTENÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE E TRADIÇÃO KALUNGA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás
como requisito parcial para obtenção do título de mestre
em Direito Agrário.

Linha de Pesquisa: Institutos jurídicos da posse e da
propriedade da terra.

Orientador: Prof. Dr. Nivaldo dos Santos

GOIÂNIA
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

BORGES SILVA, DANILO
A TUTELA JURÍDICA DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS
COMO MANUTENÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE E
TRADIÇÃO KALUNGA [manuscrito] / DANILO BORGES SILVA. - 2017.
CXXIX, 129 f.

Orientador: Prof. Dr. NIVALDO DOS SANTOS.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Direito (FD), Programa de Pós-Graduação em Direito
Agrário, Goiânia, 2017.

Bibliografia.
Inclui siglas, abreviaturas.

1. Conhecimento tradicional. 2. Tutela do conhecimento
tradicional. 3. Comunidades quilombolas. 4. Direito Agrário. I. DOS
SANTOS, NIVALDO, orient. II. Título.

CDU 349.42



ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE Mestrado INTITULADA “A TUTELA JURÍDICA DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO MANUTENÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE E TRADIÇÃO KALUNGA” APRESENTADA E DEFENDIDA PELO(A) CANDIDATO(A) DANILO BORGES SILVA.

1 Aos vinte e seis dias do mês de setembro do ano de dois mil e dezessete, às 07:30 hs, na Sala de
2 Defesa do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Faculdade Direito da
3 Universidade Federal de Goiás, realizou-se a Sessão de Julgamento da Dissertação de Mestrado
4 intitulada “**A TUTELA JURÍDICA DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS COMO**
5 **MANUTENÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DA IDENTIDADE E TRADIÇÃO KALUNGA**”,
6 apresentada e defendida pelo(a) candidato(a) **DANILO BORGES SILVA**. A Banca
7 Examinadora ficou assim composta: Prof. Dr. Nivaldo dos Santos, orientador e Presidente da
8 Banca, Profa. Dra. Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega, membro interno e Prof. Dr. Gil Cesar
9 Costa de Paula, membro externo. Após a abertura dos trabalhos, o Senhor Presidente agradeceu a
10 presença de todos, apresentou a Banca Examinadora e também o(a) aluno(a). Em seguida, foi
11 dada a palavra ao(a) candidato(a), pelo prazo máximo de 20 (vinte) minutos, para fazer
12 exposição sobre o seu trabalho. Após a exposição, foi dada a palavra ao Prof. Dr. Gil Cesar
13 Costa de Paula, para fazer suas arguições que foram respondidas pelo(a) aluno(a) no tempo
14 regulamentar. Em seguida, foi dada a palavra a Profa. Dra. Maria Cristina Vidotte Blanco
15 Tarrega, para fazer suas arguições, que foram respondidas pelo(a) aluno(a) no tempo
16 regulamentar. Logo após, o Senhor Presidente da Banca Examinadora teceu alguns comentários
17 sobre o trabalho e informou aos presentes que a Banca deixaria o recinto por alguns minutos, a
18 fim de colher as notas de cada examinador. A Banca retornou ao recinto e mandou convidar a
19 todos para a proclamação dos resultados, sendo considerado(a) APROVADO, e o(a)
20 candidato(a) declarado(a) Mestre em **DIREITO AGRÁRIO, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:**
21 **DIREITO AGRÁRIO**. Nada mais tendo a declarar eu, Marcelo Cursino Soares, lavrei a
22 presente ata, que depois de lida e achada conforme, segue assinada pelos membros da Banca
23 Examinadora



Prof. Dr. Nivaldo dos Santos (Presidente)



Profa. Dra. Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega (Membro)



Prof. Dr. Gil Cesar Costa de Paula (Membro Externo)

Goiânia, 26 de setembro de 2017.

A todos os momentos superados com a força de Deus, meus pais, esposa, filhos, irmãos e grandes amigos. Minha eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de fazer quatro agradecimentos especiais. Primeiro a Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, base de minha existência e de todos os valores que me norteiam, em especial, no amor irradiante do Sagrado Coração de Jesus, luz da minha vida; aos meus pais, filhos, irmãos e a todos os meus familiares.

Em segundo, ao meu orientador Prof. Dr. Nivaldo dos Santos, por ter gentilmente aceito o desafio de prosseguir minha orientação, mesmo tendo ciência da minha limitação visual e de suas inevitáveis consequências, e que além da orientação, me demonstrou o quanto o equilíbrio emocional e didático são extremamente benéficos na produção acadêmica, sua tranquilidade e descontração são irrepreensíveis.

Em terceiro, agradeço a Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega, por ter sempre me motivado a prosseguir minha jornada nos estudos Jurídicos, mesmo diante de todos os percalços decorrentes da vida acadêmica. Suas contribuições foram primordiais para as inúmeras barreiras que encontrei nesses 10 anos de convivência, minha sincera consideração e carinho.

Em quarto, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Bruno Tadeu Sales, e ao Prof. Dr. José Luís Solazzi, pelas orientações que foram importantes na construção dessa dissertação.

Em quinto, agradeço a Dr.^a Tatiana Oliveira Novaes, que me deu a oportunidade de participar de uma extensão universitária na comunidade Kalunga – Vão de Almas – nos festejos de Nossa Senhora da Abadia, experiência mais rica que obtive no decorrer da minha vida acadêmica.

Gostaria de agradecer, ainda, aos meus amigos e colegas da UDF, da Universidade Católica de Goiás, aos docentes do Programa de Mestrado da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em especial a Prof.^a Dr.^a Eliane Romero e Prof.^a Dr.^a Luciane Martins de Araujo e a minha querida amiga Yara Hilário Medeiros Peixoto, aos estimados companheiros da Faculdade Alfredo Nasser, na figura do Prof. Marcio do Nascimento e aos meus fraternos amigos do mestrado, pelo carinho e companheirismo, em particular, ao Cássius Dunck Dalosto, Clarissa Machado, Adriano Ermerson Oliveira Vasconcelos, José Anselmo Curado Fleury, Natasha Gomes Moreira Abreu, Vanderlei Weber e; aos caríssimos amigos, Wiliam Borges de Jesus, Davi França, Guilherme França, Francisco de Assis Rodrigues do Nascimento Junior, Idair das Dores Dias e; aos docentes do Programa, por toda compressão em relação ao direito de inclusão aos portadores de necessidades especiais, em especial ao

Prof. Dr. Claudio Maia e Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas que sempre estiveram disponíveis e dispostos a ajudar-me; à minha esposa e mãe que sempre me deram o suporte sentimental e motivacional para prosseguir em minha caminhada.

Por fim, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para este momento e que não tenha citado nominalmente.

Muito obrigado a todos.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo analisar as questões que envolvem a tutela do conhecimento tradicional das comunidades tradicionais, em especial, a Comunidade Kalunga, observando os aspectos inerentes a manutenção e consolidação do modo de criar, fazer e viver na territorialidade tradicional. É realizado um estudo sobre o processo de insurgência Constitucional na América Latina, os processos históricos que configuraram a atual conjuntura das comunidades tradicionais na atualidade. Para tanto, aborda-se os conceitos culturais, tradicionais e dos costumes como base para luta pelo reconhecimento das comunidades negras que se expressaram através do quilombo com símbolo de resistência e consolidação dos seus direitos. Discute-se como os fatores sociais, antropológicos e econômicos influenciam diretamente na consolidação da tutela do conhecimento tradicional, que se atrela visceralmente à territorialidade que manifesta toda existência dos povos tradicionais.

Palavras-chave: conhecimento tradicional, tutela do conhecimento tradicional, comunidades quilombolas, Direito Agrário.

RESUMEN

La presente disertación tiene como objetivo analizar la base teórica y los institutos que involucran la tutela del conocimiento tradicional de las comunidades tradicionales, en particular la Comunidad Kalunga, observando los aspectos inherentes al mantenimiento y consolidación del modo de crear, hacer y vivir en la territorialidad específica. Se realiza una investigación sobre el proceso de insurgencia constitucional en Latinoamérica, los procesos históricos que configuraron la actual coyuntura de las comunidades tradicionales en la actualidad. Para ello, se abordan los conceptos culturales, tradicionales y de las costumbres como base para la lucha por el reconocimiento de las comunidades negras que se expresaron a través del quilombo como símbolo de resistencia y consolidación de sus derechos. Se discute cómo los factores sociales, antropológicos y económicos influyen directamente en la consolidación de la tutela del conocimiento tradicional, que se atrela directamente a la territorialidad que manifiesta toda existencia de los pueblos tradicionales.

Palabras clave: conocimiento tradicional, tutela del conocimiento tradicional, comunidades quilombolas, Derecho Agrario.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
CCN/MA	Centro de Cultura Negra do Maranhão
CDB	Convenção sobre a Diversidade Biológica
CEDEN/PA	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará
CONAQ	Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRFB	Constituição da República Federativa do Brasil
FCP	Fundação Cultural Palmares
FETAGRI/PA	Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Pará
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISEB	Instituto Superior de Estudos Brasileiros
OIT	Organização Internacional do Trabalho
SMDH	Sociedade Maranhense de Direitos Humanos
UFG	Universidade Federal de Goiás

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 CONSTITUCIONALISMO CONTEMPORÂNEO NA AMÉRICA LATINA	18
1.2 CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988	18
1.3 CONSTITUCIONALISMOS INSURGENTES NA AMÉRICA LATINA: “NOVOS ESTADOS” PARA “POVOS ANTIGOS”	19
1.3.1 Novo Constitucionalismo Latino-Americano	24
1.3.2 Biocentrismo: simbiose homem e natureza	30
1.3.3 A mantenedora da vida: “Pachamama”	35
2 A NEGAÇÃO DO ACESSO A TERRA AO CAMPONÊS E COMUNIDADES TRADICIONAIS	42
2.1 SESMARIAS: IMPREVISIBILIDADE LEGAL, ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL	43
2.2 A POLÍTICA SEGREGACIONISTA, LEI DE TERRAS E SEUS REFLEXOS.	47
2.3 NOVAS DEMANDAS NO CAMPO, RESSIGNIFICAÇÃO DA TERRA.	50
2.4 ESTATUTO DA TERRA	52
2.5 REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS: TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS	55
2.5.1 Titulações anteriores ao decreto 4.887/2003	57
2.6 QUILOMBOS: RESISTÊNCIA E (RE) CONCEITUAÇÕES	61
2.6.1 Ressemantização: a luta pelo reconhecimento	64
2.7 COMUNIDADES QUILOMBOLAS BRASILEIRAS E A QUESTÃO DA TERRA	68
2.8 QUILOMBOLAS KALUNGA	74
2.9 QUILOMBO KALUNGA	77
3 CULTURA, COSTUME E TRADIÇÃO: A TUTELA DO CONHECIMENTO TRADICIONAL	83
3.1 CULTURA: ASPECTOS GERAIS	83
3.2 COSTUMES: ESPAÇO DE CONFLITOS E FIRMAÇÃO DE DIREITOS	87
3.3 TRADIÇÕES: CONSERVAÇÃO E MUTABILIDADE SOCIAL	89
3.4 DISTINÇÃO ENTRE COSTUME E TRADIÇÃO	92
3.5 RELAÇÃO ENTRE A CIÊNCIA E O CONHECIMENTO TRADICIONAL	94
3.6 A DIVERSIDADE DO CONHECIMENTO TRADICIONAL NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA	97
3.7 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS	100
3.7.1 Conhecimentos comunitários tradicionais: instituto singular de tutela jurídica	105
CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

A tutela do conhecimento tradicional assume em todas suas dimensões múltiplos ramos científicos, a temática da resistência negra está intrinsecamente relacionada ao conhecimento tradicional, bem como, ligada a todos os momentos que configuraram a história do Brasil. Mas para que possamos compreender com mais amplitude os inúmeros fatos que cercaram a história do movimento negro de insurgência contra os sistemas excludentes de direitos, far-se-á necessários, revisitar os acontecimentos históricos, fenômenos políticos, sociais, econômicos e jurídicos responsáveis pela atual conjuntura dessas comunidades tradicionais.

O quilombo, símbolo de acolhida e insurgência, sempre representou a imagem bipolar, assim, inúmeros ataques das classes sociais viam em sua consolidação a ameaça das estruturas sociais elitizadas. Operavam – na captura e no tronco – a manutenção dos régios privilégios, desta forma, a elite política apoderou-se de inúmeras táticas que perpetuavam os interesses preconceituosos da pior estipe, dentre eles: a negação ao território, a disseminação do preconceito racial, o suplício através do trabalho forçado e o cerceamento cultural. Nesse sentido, evitando a consolidação da cultura, tradição e costume dos povos que no passado foram retirados de suas terras longínquas que viam no quilombo a esperança de rever seus modos de fazer, criar e viver.

Mas na medida desproporcional de luta travada no decorrer da história, de um lado a elite, do outro os explorados insurgentes, aquela sempre deteve os meios mais eficazes e convincentes para nutrir suas condições e posições sociais, mas, em oposição a esse fim, encontrava-se “coisas” que até pouco tempo atrás não tinham sua identidade reconhecida e tão menos eram considerados sujeitos de direitos.

O trabalho aqui exposto, pretende abordar as origens excludentes que o negro e quilombo sofreram desde o período colonial, nos diversos movimentos políticos e jurídicos que refletiram severamente na vida dos povos tradicionais. Buscará abordar o quanto o passado reverberou na atual condição que essas comunidades se encontram.

Preocupa-se inicialmente nessa dissertação, compreender as bases teóricas que aparam a tutela jurídica do conhecimento tradicional, que busca oferecer uma nova perspectiva – robusta – para consolidar o processo de titulação dos territórios tradicionais, que no cerne

central, é a condição precípua para afirmação de toda e qualquer manifestação cultural tradicional. Entretanto, partimos para a Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB) e o movimento denominado novo constitucionalismo latino americano (e seus desdobramentos), como alternativa teórica para resolução da temática aqui abordada.

Nessa mesma base teórica, a mudança paradigmática proposta pelo constitucionalismo latino americano, que rompe com o paradigma antropocentrismo para o biocentrismo, nos aponta a valorização dos povos originários e afrodescendentes na estreita relação simbiótica que esses assumem com todas as formas de vida e com as suas respectivas territorialidades específicas. A matéria é relevante, pois, sabemos todos, que a cosmovisão comunitária tradicional assume características universais, sendo a territorialidade base incontestada para reprodução das mais diversas condições de vida. Neste caso, exemplos constitucionais inovadores que conferiram à natureza personalidade jurídica, ampliam o entendimento da real adequação dos diplomas constitucionais às plurinacionalidades e multiculturalidades relegadas pelo constitucionalismo eurocêntrico.

A análise do contexto histórico é primordial para contextualizarmos o processo de ressemantização que sofreu o termo quilombo, do mesmo modo e em proporção mais devastadora, o aviltamento da cultura e a mácula dos quilombolas como negros vadios. Desde a época do Brasil colônia, demonstrou o quanto houve um processo de racismo institucionalizado promovido por seguimentos políticos e sociais dominantes.

Torna-se relevante visualizar como se deu a formação do latifúndio no Brasil e como esse processo político-jurídico arquitetou minuciosamente a exclusão e acesso à terra do campesinato e comunidades tradicionais. Do mesmo modo, analisa-se como perduram de forma velada, as mesmas forças que no passado objetivavam fulminar os “inoportunos povos”, para o tão sonhado desenvolvimento.

No decorrer da dissertação, tentamos enfatizar que na medida em que seguimentos sociais articulavam continuamente na exclusão étnica, respondiam em suas forças, pelas conquistas de espaços na sociedade, pelo respeito da cultura, pelo reconhecimento da identidade, pela territorialidade específica e por todos os direitos condizentes à qualquer cidadão.

Justifica também a escolha desse objeto de pesquisa pela relevância que o conhecimento tradicional originário da própria cultura tem, necessitando assim, ser protegido por ser fonte de recursos econômicos para a sustentabilidade desses povos. Tanto a legislação nacional quanto a estrangeira que tutelam os conhecimentos tradicionais, notadamente a

Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), da qual o Brasil é signatário, as Constituições Latino americanas, a CRFB, bem como bases teóricas relacionadas a tradição, costume e cultura.

Essa proteção alcança a preservação econômica e cultural dessas comunidades, porque a biodiversidade relacionada à diversidade cultural humana, a sociobiodiversidade, engloba o patrimônio cultural de povos tradicionais: seus conhecimentos, inovações, crença religiosa, arte e estrutura social e política.

O problema que se coloca é o seguinte:

Considerando o paradoxo originário da condição social das comunidades tradicionais, em especial quilombolas Kalunga, em que se tem de um lado uma situação de extrema pobreza, exclusão e falta de acesso aos bens básicos para a sobrevivência, e do outro a riqueza cultural originária das dificuldades e do isolamento experimentados, toma-se por problema de pesquisa o estudo da tutela jurídica do conhecimento tradicional, extraídos como manifestações culturais e, portanto, de preservação da comunidade, da cultura, dos costumes, como forma de consolidação da identidade e tradição Kalunga.

O problema se desdobra nos seguintes questionamentos: Como o ideal de desenvolvimento defendido pelos ditames do novo constitucionalismo latino americano, cujo conceito de desenvolvimento é romper com o paradigma antropocentrismo, gerar liberdade pode ser aplicar a um povo oriundo de quilombo? Quais os resultados de uma análise do complexo de direitos que buscam proteger os conhecimentos tradicionais. Esses direitos podem favorecer e contribuir para a conservação da tradição do povo Kalunga? A titularidade dos conhecimentos tradicionais é um fator afirmativo do conhecimento tradicional utilizados pelos Kalunga? De que forma a proposta teórica biocêntrica, legal, cultural e dos costumes, buscam a plena tutela do conhecimento tradicional como forma consolidadora da identidade e tradição Kalunga?

A primeira hipótese é a de que o processo de consolidação de uma cultura e tradição engloba diversos aspectos da vida humana, entretanto, devemos contextualizar as especificidades culturais, sociológicas, econômicas, antropológicas e jurídicas, dentre outras, com intuito de moldar os critérios necessários para conferir a verdadeira tutela jurídica do conhecimento tradicional quilombola Kalunga.

A segunda hipótese é que se fará necessário da a devida interpretação constitucional ao Art. 68 dos ADCT, como condição permanente para manutenção efetiva da cultura Kalunga,

pois esta iniciativa inauguraria uma nova fase na consolidação e afirmação da identidade e dos traços tradicionais do povo Kalunga.

A terceira hipótese torna-se necessário apoderar de suportes teóricos constitucionais, antropológicos e sociológicos como inspiração e valorização da tradição das comunidades tradicionais, vislumbrando a importância de delimitarmos os direitos de tutela aos conhecimentos tradicionais inerentes a cultura Kalunga.

O objetivo geral é contribuir para um debate sobre a tutela aos conhecimentos tradicionais, identificando os instrumentos jurídicos e teóricos que assegurarão os direitos dos quilombolas Kalunga, na perspectiva do fortalecimento das identidades e na promoção dos valores da cultura local.

Os objetivos específicos são: levantar e analisar as especificidades das culturas tradicionais com enfoque na hegemonização cultural, científica e econômica, como forma de marginalização dos saberes locais; verificar a possibilidade de utilização dos instrumentos de tutela jurídica associado à manifestação cultural; evidenciar os instrumentos jurídicos de tutela dos conhecimentos tradicionais, no ordenamento jurídico brasileiro e nas constituições latino americanas para o fortalecimento da identidade cultural nas comunidades tradicionais.

No primeiro capítulo trataremos das disposições da CRFB, será abordada a temática internacional de proteção dos povos tradicionais sob a perspectiva do novo Constitucionalismo Latino Americano, abordaremos a “Pachamama” como sujeito de direito, bem como, o rompimento do paradigma antropocêntrico para o biocêntrico, e os desdobramentos surgidos das vanguardistas constituições pluralistas que inspiram a afirmação e consolidação das comunidades tradicionais.

No segundo capítulo será feito um estudo sobre: a) contexto histórico da formação do latifúndio brasileiro; b) o instituto das sesmarias; c) a Lei de terras de 1850 e Estatuto da terra; d) a negação do acesso à terra dos camponeses e comunidades tradicionais; e) a temática específica quilombola, a conceituação de quilombos e suas ressemantizações, juntamente com a abordagem da comunidade quilombola Kalunga, abordando os fenômenos sociais internos específicos e as consequências e peculiaridades históricas e socioculturais.

No capítulo terceiro, trataremos especificamente sobre os aspectos antropológicos e sociológicos dos conceitos gerais relacionados a: a) o que seja, primeiramente, cultura, tradição e costume; b) a tutela do conhecimento tradicional c) os aspectos gerais que o mercado hegemônico, juntamente com as ideologias hegemônicas, incidem danosamente

sobre as territorialidades tradicionais como forma de vilipêndio da cultura comunitária tradicional.

Na metodologia, a pesquisa concentra-se de forma qualitativa, buscando compreender as propostas de cada capítulo sem pretender mensurar suas variações e modificações.

Nessa proposta, buscará alcançar o entendimento mais amplo da diversidade dos elementos estudados, ampliando as perspectivas de análise dos conceitos inerentes ao contexto sócio cultural das comunidades quilombolas, assim como, a proteção do seu patrimônio imaterial como reafirmação de sua identidade.

Portanto, prevalecerão fundamentalmente, técnicas de pesquisas qualitativas como: observação direta do ambiente natural da pesquisa, enfoque na importância dos acontecimentos na vida das pessoas, caráter descritivo, entre outros tipos.

Em relação às técnicas de pesquisa, prevaleceu: a pesquisa bibliográfica, tanto de fontes primárias (leis e documentos oficiais, entre outros) como de fontes secundárias (literatura sobre a temática).

1 CONSTITUCIONALISMO CONTEMPORÂNEO NA AMÉRICA LATINA

1.2 CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988

Com o início do processo de redemocratização¹ da sociedade brasileira e com o processo de luta das comunidades tradicionais fora se tornando evidente a necessidade de dar o que era de direito a elas – a terra. Como decorrência deste processo na CRFB, no Art. 68 dos ADCT, foi positivado o direito dos quilombolas² às terras tradicionais que estavam ocupando e o dever do Estado de garantir a titulação dessas terras de forma coletiva. Iniciando uma nova fase na vida dos povos remanescentes. A concessão da titularidade das terras ocupadas há séculos, seria finalmente repassada aos seus verdadeiros titulares, dando origem a um novo processo de afirmação, sublimando a diversidade cultural em nosso país.

O conjugado de disposições que tutela os direitos das comunidades quilombolas tem como base fundamental, oferecer o máximo de dignidade e qualidade de vida. A Constituição da República tem um grande papel nessa missão, uma vez que apresenta toda carga principiológica e fundamentadora destes direitos, pois que é dotada de suscetibilidade evolutiva normativa, suas disposições readequam-se ao contexto, assumindo na vida dos povos um papel preponderante de garantias e defesa dos direitos fundamentais.

Nesta conjuntura, os quilombolas alcançaram uma importante vitória no resgate de seus direitos, mediante a positivação constitucional do direito à propriedade coletiva de suas terras. Este dispositivo constitucional foi questionado em sede de Ação Direita de Inconstitucionalidade (3.239-9/600 DF)³ o que acarretou um obstáculo a mais na efetivação desta importante conquista. Tendo em vista tal fato, importa mencionar sobre o princípio da

1 A palavra redemocratização nos remete ao processo de restauração da democracia e do Estado de Direito em dado local geográfico. No Brasil, no início da década de 70 do século XX, a junta militar ditatorial que governava o país começa a dar sinais claros de enfraquecimento, não mais conseguindo controlar a inflação, incorrendo em deficit público e aumento do endividamento externo, o que culminou com a abertura democrática e a realização de eleições diretas (FRANZOI; MORAIS, 2017. p. 1).

2 Para melhor esclarecer: “quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos” (...) Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (LOPES; SIQUEIRA; NASCIMENTO, 1987, p. 27-28).

3 Neste sentido “Afirmam os opositores do decreto, em suma, que esse critério da autoatribuição é desarrazoado, não obedecendo a uma base científica segura, o que pode redundar numa insegurança jurídica, de vez que, a teor do que dispõe o art. 68 do ADCT – aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos -, terá influência na propriedade privada, garantia constitucional (art. 5º, XXII)” (GAMA; OLIVEIRA, 2007, p. 1).

dignidade da pessoa humana, pois fundamenta todo e qualquer formato de reivindicação de Direitos, atribuindo toda forma de emancipação humana, uma vez que, sem seu reconhecimento, a liberdade humana inexistiria (PIOVESAN, 2007).

Especificamente sobre os quilombolas, a CRFB traz no Art. 68 dos ADCT o direito a plena e definitiva propriedade coletiva aos quilombolas das terras que tradicionalmente ocupam, cabendo ao poder público emitir os respectivos títulos. Tal direito é imprescindível para compor o arcabouço constitutivo da emancipação das comunidades quilombolas.

No âmbito do poder constituinte derivado decorrente⁴ temos vários exemplos de regulamentação simétrica dada pela CRFB, que são: as Constituições dos Estados da Bahia (Art. 51 dos ADCT), Goiás (Art. 16 dos ADCT), Maranhão (Art. 229 dos ADCT), Mato Grosso (Art. 33 dos ADCT) e Pará (Art. 322 dos ADCT), que reconhecem o direito dos quilombolas à propriedade de suas terras.

1.3 CONSTITUCIONALISMOS INSURGENTES NA AMÉRICA LATINA: “NOVOS ESTADOS” PARA “POVOS ANTIGOS”

O neoliberalismo⁵ na década de 1970 assumiu a nova ordem econômica mundial. Nesse contexto, grande parte dos países que se localizavam no hemisfério sul sofreram com o novo modelo econômico. Davam-se novas formas de acúmulo de renda e de novos procedimentos de exploração, atingindo completamente as estruturas comunitárias que compõem a América Latina (CAOVILLA, 2015, p. 90).

Correlacionando o processo colonial com o sistema capitalista, Caovilla (2015, p. 90) anota que:

4 Neste sentido, esclarece Alexandre de Moraes que o poder constituinte derivado decorrente: “consiste na possibilidade que os Estados-membros têm, em virtude de sua autonomia político-administrativa, de se auto-organizarem por meio de suas respectivas constituições estaduais, sempre respeitando as regras limitativas estabelecidas pela Constituição Federal” (MORAES, 2005, p. 46).

5 De acordo com Moraes, o conceito de neoliberalismo abarca diversas facetas do sistema econômico globalizado que se encontra em marcha. Dessa forma, poderíamos defini-lo, de uma maneira mais precisa como: o retorno a um “modelo ideal. Em primeiro lugar, retomam, atualizam e propagam os valores do pensamento liberal e conservador dos séculos XVIII e XIX. Em segundo lugar, também pregam a volta a uma forma de organização econômica que teria vigorado, por pouco tempo, no meio do século XIX (com o livrecambismo imposto pela Inglaterra) e no período de 1870-1914, a fase mais “globalizada” da economia mundial, com a livre circulação de capitais e mercadorias, no regime monetário do chamado padrão ouro. (...) é a ideologia do capitalismo na era de máxima financeirização da riqueza, a era da riqueza mais líquida, a era do capital volátil - e um ataque às formas de regulação econômica do século XX, como o socialismo, o keynesianismo, o Estado de bem-estar, o terceiromundismo e o desenvolvimentismo latino-americano” (MORAIS, 2001, p. 3-4).

[...] Foi nas feridas abertas pela violência colonial que germinou o sistema capitalista, resultado de divisões forçadas, de saques, de pactos desiguais e alianças improváveis estabelecidas ao longo dos séculos, acarretando, assim, a concentração do poder nas mãos de uma governança global composta pelos países centrais, multinacionais e organismos multilaterais.

Tornaram-se irremediáveis as consequências trazidas pelo modelo capitalista, pois, o mesmo pautava-se na marginalização de segmentos da sociedade ocasionando dessa forma problemas como “fome generalizada à falta de água potável, exploração e destituição de quaisquer direitos dos povos latinos ante o sistema econômico, abismo digital para o analfabetismo” alargando ainda mais as dissemelhanças entre Norte e Sul (CAOVILLA, 2015, p. 90).

Em meio ao processo de imposição de um modelo econômico e afrontamento das especificidades das comunidades latino-americanas, levantava-se a bandeira da liberdade econômica a qualquer custo, o que de fato eclodiu como objetivo central dessa ideologia. Como resultado esperado houve uma sobreposição de um segmento social causando um efeito inversamente proporcional, a riqueza aumentava exponencialmente, e a pobreza em sua desumanidade deixava rastros irreparáveis na vida “de milhões e milhões de latino-americanos submetidos a uma realidade social de espantosas injustiças, de miséria crescente, de exploração cruel, de odiosa dominação imperialista e de arbitrariedades inomináveis” (CAOVILLA, 2015, p. 90).

Mesmo diante das atrocidades cometidas pelo sistema capitalista, comunidades tradicionais, povos andinos e realocados étnicos, continuam sendo marginalizados pela sociedade. Por anos esses segmentos lutam pelos seus direitos e pela manutenção de seus territórios, tradições e costumes, portanto, a despeito disso Caovilla (2015, p. 92).

[...] em um contexto de profunda marginalização, de condições históricas de sujeitos discriminados, os indígenas, os negros, os quilombolas, os considerados “ninguéns”, os sem-nome, os sem-teto, os sem-terra, os sem-escola, os sem-nada, que carregam nos ombros séculos de derrotas e humilhação, são tutelados pelos direitos humanos? É possível pensar a universalidade dos direitos humanos? Ou, ainda, é possível construir uma plataforma de direitos humanos que respeite ou consolide os direitos originários das populações subalternas, que recupere suas histórias, suas culturas, as suas vozes, que inclua medidas reparadoras de suas condições de sujeitos marginais? Indo além, quem será o promotor dos direitos humanos, o Estado? Por qual caminho seguir?

Diante de tantos questionamentos podemos afirmar que a América Latina é o centro das insurgências populares e pelo fato de se tratar de contextos plurais e multiculturais esses

processos de mobilizações serão caracterizados e redesenhados conforme as peculiaridades de cada povo (CAOVILLA, 2015, p. 100).

Mesmo diante desse movimento de insurgência, entendemos que não devemos fazer o mesmo que nos foi feito, conforme defende Caovilla (2015, p. 104):

No entanto, não há razão para rechaçar o Norte, trata-se apenas de desnaturalizá-lo, como sendo “o nosso norte”, o único caminho a ser seguido. O desafio atual da humanidade é desenhar novas formas de conhecimento que respeitem a integração do pensamento europeu ao pensamento dito subalternizado.

Diante desse quadro, podemos ponderar - em que pese os motivos implícitos e velados da complexa e dinâmica relação do homem com o estado politicamente organizado - a inevitável e necessária indagação nos surge: quais motivos levaram certos povos e Estados a promoverem uma mudança abrupta na ordem política, social e jurídica de suas constituições estruturais? Com total desprendimento e sem nenhuma petulância, no decorrer desse trabalho tentaremos responder essa importante questão.

A crise ambiental se tornou um dos gargalos que impulsionaram as mudanças nos contextos das nações que promoveram as transformações paradigmáticas em suas constituições, pois dela se observou o vilipêndio da natureza em detrimento de um modelo que buscava a manutenção do homem e de suas necessidades, todavia, “[...] a crise ambiental está mobilizando novos atores e interesses sociais para a reapropriação da natureza.” (LEFF, 2010, p. 64).

Novas demandas sociais – cumuladas com antigas e originárias necessidades – se insurgiram contra um sistema de direitos dissonante com a realidade plural dos povos da América Latina.

Ademais, Caovilla (2015, p. 89) afirma que:

Na América Latina, as ruínas do passado parecem se erguer sobre o futuro. A contínua dominação chega à contemporaneidade, agora sob os ditames da acumulação capitalista, perpetua a pobreza, a injustiça, o medo e gera uma multiplicidade de conflitos e riscos ambientais, que permanecem invisibilizados num Sul longínquo. Os problemas estão se agravando, não estão sendo atacados em sua origem. Mas essa é uma realidade que podemos transformar. É possível traçar novos horizontes, novas possibilidades, novos caminhos de convivência. Para tanto, um dos maiores desafios para os povos latino-americanos é inventar, de modo criativo e autêntico, novos paradigmas.

A movimentação de novos atores sociais questiona e cobra mudanças na forma de pensar e agir, impulsionando “debates em torno das relações de poder e apontam para um

enfrentamento da crise civilizatória que se abate no contexto global” (CAOVILLA, 2015, p. 89).

A expansão desses movimentos no continente americano fora impulsionada por debates e reivindicações dos mais diversos gêneros e naturezas, povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais que compõe a riquíssima configuração antropológica da América latina, uniram-se em prol do bem comum, buscando o reconhecimento de suas identidades culturais e espirituais, que por sua vez, a manutenção da terra e da territorialidade são fundamentais para a concretização de suas autonomias e soberania (PALLONE, 2009).

Comunidades tradicionais como povos indígenas, quilombolas e ciganos sempre foram desprovidos e invisibilizados perante o Estado. A inexistência de políticas, de direitos fundamentais e humanos sempre marcou a história dos povos tradicionais, omissão, que objetivava atender interesses escusos e financeiros, dentre esses, a imprevisibilidade de manutenção de territórios e da preservação dos ambientes nos quais esses povos se reproduzem no aspecto sociocultural.

Com reforço a essa ideia, Juliana Santilli (2005) leciona que, políticas públicas devem abranger comunidades tradicionais observando seus costumes e modos de manejo com o meio ambiente, reduzindo assim, a desigualdade social e a pobreza generalizada entre os povos latinos. Rompendo com o paradigma de que o desenvolvimento deve buscar impreterivelmente a sustentabilidade ambiental, sugestionando que tal processo deve garantir a manutenção equilibrada e sustentável de espécies, ecossistemas e de processos ecológicos – com desígnio de alcançar um equilíbrio sociocultural – suscitando uma redução da desigualdade social, fomentando a mudança de valores como equidade e justiça social (SANTILLI, 2005, p. 34).

Com a realidade bem definida e sem nenhuma forma político-jurídica para solucionar essa fatídica situação, nasce como instrumento de libertação e emancipação étnica, o Novo Constitucionalismo latino-americano⁶, propondo uma mudança no modelo eurocêntrico e excludente, para uma nova forma de pensamento que se adéqua as dinamicidades e pluralidades dos povos Latinos da América. Tal pensamento defende e prioriza “a proteção da

⁶ Esclarece Antônio Carlos Wolkmer (2010, p. 153) que, no também denominado ‘Constitucionalismo Andino’: A gênese ocorre nos países latino-americanos, motivado pelas mudanças políticas e dos novos processos constituintes da CRFB (1988) e Colombiana (1991), em diante pela Constituição Venezuelana de 1999. E as evoluídas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009); desta forma defende o festejado autor: “para alguns publicitas, tais textos políticos expressariam um constitucionalismo plurinacional comunitário, identificado com um outro paradigma não universal e único de Estado de Direito, coexistente com experiências de sociedades interculturais (indígenas, comunais, urbanas e camponesas) e com práticas de pluralismo igualitário jurisdicional (convivência de instâncias legais diversas em igual hierarquia: jurisdição ordinária estatal e jurisdição indígena/camponesa)”.

natureza, o respeito pela vida, à dignidade, o valor da pessoa humana, como forma de transformar o ser humano em sujeito central do desenvolvimento, notadamente a parcela excluída da população indígena” (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 317).

As lutas sociais que fundamentaram e legitimaram a readequação da ordem constitucional, (que se insurgiu contra a aplicação das políticas neoliberais), principiaram na década de oitenta do século passado. Em que incida todas as inovações trazidas pela nova ordem constitucional da América Latina, não devemos esquecer que o poder deve ser exercido por parte dos cidadãos, mesmo tal rompimento não garantindo a resolução de todos os problemas relacionados ao desequilíbrio social encontrado nos países que promoveram essa quebra de paradigma. (PASTOR; DALMAU, 2012, p. 164).

Continua Dalmau (2008), afirmando que toda relevante mudança constitucional é acompanhada das aspirações emanadas da sociedade, desta forma, todos seus setores almejam ter uma significativa melhoria em suas condições de vida. No calor das reivindicações algumas comunidades eclodiram à independência de um processo de duzentos anos de julgo político, configurando uma liberdade ideológica e cultural de todos segmentos da sociedade, mas principalmente, das classes mais pobres e oprimidas. (DALMAU, 2008, p. 22).

Segundo Antônio Carlos Wolkmer (2011, p. 153), o movimento transformador do constitucionalismo na América Latina se deu em três ciclos específicos, e com características bem definidas, cujos espectros de direitos foram abrangendo conforme as especificidades de cada nação.

O primeiro ciclo fora marcado pela ação social e descentralizadora da Constituição Brasileira (1988) e Colombiana (1991); logo em diante, o movimento renovador e libertador assume feições de cunho pluralista e participativo da Constituição Venezuelana de 1999, perfazendo, este, o segundo ciclo; na vanguarda do constitucionalismo latino-americano, temos duas Constituições que representam o terceiro ciclo, as contemporâneas cartas do Equador (2008) e da Bolívia (2009) (WOLKMER, 2011, p. 153).

Para boa parte dos juristas, os diplomas representam um constitucionalismo “plurinacional comunitário, identificado com um outro paradigma não universal e único de Estado de Direito, coexistente com experiências e com sociedades interculturais” (WOLKMER, 2011, p. 153), dentre as quais podemos destacar as comunidades indígenas, comunais – como as quilombolas - , urbanas e camponesas, “práticas de pluralismo igualitário jurisdicional (convivência de instâncias legais diversas em igual hierarquia: jurisdição ordinária estatal e jurisdição indígena/camponesa)”. (WOLKMER, 2011, p. 153).

1.3.1 Novo Constitucionalismo Latino-Americano

Sobre o novo constitucionalismo democrático latino-americano percebe-se uma mutabilidade no pensamento, que busca dar voz aos verdadeiros titulares do poder constituinte, cujas reivindicações devem ser materializadas nas constituições. Segmentos significativos da população tiveram suas aspirações resguardadas nas constituições, incluindo com uma maior expressividade representativa nesta conquista, as comunidades indígenas e afro-americanas (dentre as quais, se destaca os quilombolas).

A constituição não deve ser tão somente uma matriz geradora de processos políticos, mas uma resultante de correlações de forças e de lutas sociais em um dado momento histórico do desenvolvimento da sociedade. Enquanto pacto político que expressa a pluralidade, ela materializa uma forma de poder que se legitima pela convivência e coexistência de concepções divergentes, diversas e participativas. Assim, toda sociedade política tem sua própria constituição, corporalizando suas tradições, costumes e práticas que ordenam a tramitação do poder. Ora, não é possível reduzir-se toda e qualquer constituição ao mero formalismo normativo ou ao reflexo hierárquico de um ordenamento jurídico estatal (WOLKMER; FAGUNDES, 2011, p. 373).

Wolkmer e Fagundes (2011, p.377) apresentam uma nova forma de pensar, que reflete a liberdade de agir, uma criação ideológica de um mundo jurídico mais íntimo, com apego às especificidades latino-americanas, ensejando um movimento sócio ideológico de resgate às culturas locais e materializando essa evolução no novo constitucionalismo democrático latino-americano.

Recentemente em países sul-americanos (Bolívia, Equador e Venezuela) tentam romper com a lógica liberal-individualista das constituições políticas tradicionalmente operadas, reinventando o espaço público a partir dos interesses e necessidades das maiorias aliadas historicamente dos processos decisórios. Assim, as novas constituições surgidas no âmbito da América Latina são do ponto de vista eurocêntrico de pensar o Direito e o Estado para o continente, voltando-se, agora, para refundação das instituições, a transformação das ideias e dos instrumentos jurídicos em favor dos interesses e das culturas encobertas e violentamente apagadas da sua própria história; quiçá, observa-se um processo de descolonização do poder e da justiça (WOLKMER; FAGUNDES 2011, p. 377).

Na menção do professor José Luiz Quadros de Magalhães (2010, p. 84), as constituições latino-americanas mais recentes acenam contra a hegemonia eurocêntrica,

dinamizando e iniciando um constitucionalismo genuíno e orgânico, cuja finalidade assenta-se na autodeterminação⁷ das nações latino-americanas.

O “novo constitucionalismo” que surge na América do Sul, traz consigo o conceito de democracia consensual não hegemônica para o qual as construções teóricas modernas dos direitos fundamentais sobre a necessidade de mecanismos contra-majoritários e da existência de vitórias temporárias de argumentos debatidos, podem ser não aplicáveis (MAGALHÃES, 2010, p. 84)

A plurinacionalidade⁸, intimamente ligada ao novo constitucionalismo latino-americano, leva-nos à ideia de multiplicidade de culturas, tradições, costumes e realidades distintas. Contudo, só se tornam equilibrados os aspectos sociológicos quando a pluralidade se torna uma coisa só, ou seja, da heterogeneidade de pensamento surgem diversos indivíduos em busca de único ideal, formar um conjugado de diferentes que se tornam homogeneamente iguais. (SANTOS, 2007).

As constituições que configuraram o novo padrão do constitucionalismo latino-americano devem ser suscetíveis a mudanças, favorecendo uma maior adequação aos seus objetivos em cartas posteriores. Precederam um novo tratamento aos povos tradicionais. A primeira delas a CRFB (SANTOS, 2007).

Várias constituições latino-americanas tratam a titulação de terras de comunidades tradicionais desta forma, mencionaremos algumas: a Constituição Equatoriana traz em seus artigos 57 a 60 a dimensão dos direitos das comunidades tradicionais.

Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: (...) 5. Mantener la posesión de las

⁷ No sentido aqui empregado, significa a “capacidade que populações suficientemente definidas étnica e culturalmente têm para dispor de si próprias e o direito que um povo dentro de um Estado tem para escolher a forma de Governo, Pode portanto distinguir-se um aspecto de ordem internacional que consiste no direito de um povo não ser submetido à soberania de outro Estado contra sua vontade (...)” (BALDI, 2011. p. 12)

⁸ Neste sentido, esclarece José Luiz Quadro de Magalhães (2008. p. 207-208) que: “a ideia de Estado Plurinacional supera as bases uniformizadoras e intolerantes do Estado Nacional”, em que a totalidade dos grupos sociais deve se enquadrar nos valores determinados na Constituição Nacional em termos de direito de família, direito de propriedade, sistema econômico, dentre outros preceitos. Assim, “A uniformização de valores e comportamentos, especialmente na família e na forma de propriedade exclui radicalmente grupos sociais (étnicos e culturais) distintos que, ou se enquadram ou são jogados, aos milhões, para fora desta sociedade constitucionalizada (uniformizada). O destino destes povos é a alienação, o acultramento e perda de raízes ou então a miséria, os presídios ou ainda os manicômios”. Diante disso, o Estado Plurinacional se apresenta como modelo de Estado “democrático, participativo e dialógico [que] pode finalmente romper com as bases teóricas e sociais do Estado Nacional Constitucional e democrático representativo (pouco democrático e nada representativo dos grupos não uniformizados), uniformizador de valores e logo radicalmente excludente. O Estado Plurinacional reconhece a democracia participativa como base da democracia representativa e garante a existência de formas de constituição da família e da economia segundo os valores tradicionais dos diversos grupos sociais (étnicos e culturais) existentes”.

tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita. (...) 11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.

(...)

Art. 58.- Para fortalecer su identidad, cultura, tradiciones y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos.

Art. 59.- Se reconocen los derechos colectivos de los pueblos montubios para garantizar su proceso de desarrollo humano integral, sustentable y sostenible, las políticas y estrategias para su progreso y sus formas de administración asociativa, a partir del conocimiento de su realidad y el respeto a su cultura, identidad y visión propia, de acuerdo con la ley.

Art. 60.- Los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios podrán constituir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. La ley regulará su conformación. Se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial.

O texto constitucional, referendado em 2008, reconhece os afro-equatorianos, comunidade Montubio e as comunas, o direito à conservação da propriedade imprescritível das terras comunitárias, que serão inalienáveis, inembargáveis e indivisíveis, além de isentas de taxas e impostos, manutenção da posse de suas terras e territórios ancestrais, obtendo sua adjudicação gratuita.

A constituição Colombiana de 1991 nos apresenta em seu art. 7º a diversidade “étnica e cultural da nação”, e no artigo transitório 55º o reconhecimento às comunidades negras que tenham ocupado terras baldias nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da Cuenca do Pacífico. De acordo com seus exercícios tradicionais de cultura, o direito à domínio coletivo sobre as áreas que a citada lei demarcar, conforme pode-se ver abaixo.

ARTICULO 7º. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.

(...)

ARTICULO TRANSITORIO 55º. Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas.

La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

PARAGRAFO 1º. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

PARAGRAFO 2º. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley.

A convenção 169 da OIT⁹, acordo internacional que regulamenta os preceitos fundantes da preservação da cultura e memórias dos povos indígenas. Influenciando diretamente nos movimentos constitucionais e na elaboração das constituições em toda América latina. Tal influência é organizada em 3 ciclos, como bem ressalva a lição de Raquel Yrigoyen Fajardo (1990, p. 25-27):

O primeiro ciclo de reforma constitucional multiculturalista teve início nos anos oitenta do séc. XX e caracteriza-se pela introdução do direito – individual e coletivo – à identidade cultural, junto com a inclusão de direitos indígenas específicos. Após a primeira adoção do constitucionalismo multicultural pelo Canadá em 1982, seguiram-se dois países centro-americanos – Guatemala 1985 e Nicarágua 1987 – que buscam sair de processos bélicos e reconciliar as suas sociedades, incluindo o reconhecimento de direitos indígenas e, no caso da Nicarágua, um sistema de autonomias. A reforma do Brasil em 1988 antecede em um ano a adoção do Convênio 169 da OIT sobre direitos indígenas, mas já reconhece algumas das concepções debatidas na revisão do Convênio 107, pelo que tal constituição está no limiar do segundo ciclo.

Nota-se que as constituições Equatoriana e Colombiana compõem as fases seguintes, ou seja, a segunda e a terceira fase do novo movimento constitucional Latino-americano, dando forma ao texto constitucional na luta e manutenção da cultura e memórias dos povos indígenas, como defende Raquel Yrigoyen Fajardo (1990, p. 25-27):

O segundo ciclo, durante os anos noventa do séc. XX, incorpora os direitos contidos no Convênio 169 da OIT. Este ciclo afirma o direito (individual e coletivo) à identidade e diversidade cultural, já introduzido no primeiro ciclo, mas desenvolve mais o conceito de “nação multiétnica” e “estado pluricultural”, qualificando a natureza da população e avançando rumo ao caráter do Estado. Também reconhece o pluralismo jurídico, assim como novos direitos indígenas e de Afrodescendentes. Este modelo se expande nas Américas Central e do sul (Colômbia 1991, México 1992, Paraguai 1992, Peru 1993, Bolívia 1994, Argentina 1994, Equador 1996 e 1998, Venezuela 1999). O terceiro ciclo, durante a primeira década do séc. XXI colocou no cenário um debate ainda não resolvido por dois processos constituintes (Bolívia 2007-2008 e Equador 2008) sobre o “Estado plurinacional” e um modelo de pluralismo legal igualitário, baseado no diálogo intercultural.

⁹ A Convenção n° 169, sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989, revê a Convenção n° 107. Ela constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. A Convenção aplica-se a povos em países independentes que são considerados indígenas pelo fato de seus habitantes descenderem de povos da mesma região geográfica que viviam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Aplica-se, também, a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os distinguem de outros segmentos da população nacional. A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeitos da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça. Os conceitos básicos que norteiam a interpretação das disposições da Convenção são a consulta e a participação dos povos interessados e o direito desses povos de definir suas próprias prioridades de desenvolvimento na medida em que afetem suas vidas, crenças, instituições, valores espirituais e a própria terra que ocupam ou utilizam” (RAMOS; ABRAMO, 2011, p. 7-8)

O novo Constitucionalismo Democrático Latino-americano é no todo, um grande movimento descolonizador e contra hegemônico, reconhece, no âmbito constitucional, as multinacionalidades, plurinacionalidades e o multiculturalismo, dando guarida aos povos e comunidades esquecidos pelo movimento constitucional eurocêntrico. Comunidades tradicionais e em especial às indígenas exercem relevante papel político na sociedade, dando a esta, o controle de sua jurisdição, que em último caso, se sujeita somente ao Tribunal Constitucional, (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 319).

No Novo Constitucionalismo a titularidade do poder constituinte originário¹⁰ é “retomada” por seus verdadeiros detentores, remetendo tal circunstância a ideia primária da manifesta e legítima pretensão popular do pensamento constitucional, adequando o Estado aos moldes da pluralidade inerente as comunidades latino americanas “e não como exercido nas últimas transições políticas na América Latina, em que a participação popular era relegada a uma fraca e imprecisa representação” (ALVES, 2012, p. 140).

No novo constitucionalismo latino americano há uma completa ressignificação na participação popular e na legitimação dos processos democráticos, de modo que, se reconfigura a caracterização dos direitos, tornando aqueles como direitos fundamentais das populações, cuja incorporação remete “[...] as reivindicações das parcelas historicamente excluídas do processo decisório, notadamente a população indígena. A título exemplificativo veja-se o artigo 8º da Constituição Boliviana de 2009 [...] onde se inaugura [...] como princípio ético-moral o “Sumak kamaña” ou o “Sumak kawsay” – “viver bem” em quéchua, língua nativa dos índios (ALVES, 2012, p. 141)

Vejamos o que o artigo 8º da Constituição Boliviana de 2009 traz de inovação:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maracé (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

¹⁰ Para melhor esclarecer, afirma Alexandre de Moraes: “O Poder Constituinte originário estabelece a Constituição de um novo Estado, organizando-o e criando os poderes destinados a reger os interesses de uma comunidade. Tanto haverá Poder Constituinte no surgimento de uma primeira Constituição, quanto na elaboração de qualquer Constituição posterior. A ideia da existência de um Poder Constituinte é o suporte lógico de uma Constituição superior ao restante do ordenamento jurídico e que, em regra, não poderá ser modificada pelos poderes constituídos. É, pois, esse Poder Constituinte, distinto, anterior e fonte da autoridade dos poderes constituídos, com eles não se confundindo” (MORAES, 2005, p. 44).

Para Baldi (2011, p. 10) houve mudanças significativas, e porque não dizer, rupturas, que caracterizam o novo movimento constitucional latino-americano, dentre estas características podemos citar: a) a permuta pelo seguimento constitucional pela total inovação e rompimento com sistema anterior; b) textos com conteúdos vanguardistas que almejavam novas formas institucionais e a união nacional; c) base constitucional principiológica em detrimento de preceitos; d) abordagem de matérias de complexidade elevada com linguagem acessível e ampliação do texto em relação ao anterior; e) vedação aos poderes instituídos que promovam a própria reforma, impondo rigidez e exigência de um novo processo constituinte; f) criação de paramentos destinados em harmonizar a democracia participativa, soberania e governo como forma de criar uma correlação dos preceitos representativos; g) inclusão de instrumentos internacionais, uniformização de todos os segmentos sociais, abolindo a exclusão de segmentos sociais historicamente rechaçados; h) formas mistas de controle de constitucionalidade, da preponderância do controle difuso para o controle concentrado; l) valorização no processo de integração da América Latina sem o apelo meramente financista, remodelação do conceito de “constituições econômicas” (BALDI, 2011, p. 10).

Todo rompimento proposto pelo movimento do novo constitucionalismo motiva-se por características inovadoras no âmbito jurídico, bem como, no clamor dos movimentos sociais que se insurgiram na reivindicação de seus direitos e na luta pela consolidação e manutenção das conquistas. Para Alves (2012, p. 142), a título exemplificativo - a institucionalização jurídica da plurinacionalidade - reconhecida através da constituição, traz uma pujante contribuição aos direito galgados, vejamos:

O Estado Plurinacional condensa as principais propostas do novo constitucionalismo, sendo uma resposta à ideia uniformizadora instituída pelo Estado Nacional, em que o Estado e a Constituição são a representação de uma única nação, um único direito, sem diversidade de interesses, cultura e sem levar em conta a pluralidade existente na composição do povo.

Sob o enfoque do Estado Nacional, Magalhães (2009, p. 20) pondera que o “Estado nacional constitucional e democrático representativo”, se conforma em realidades antidemocráticas, não representativas, desarmônico aos grupos minoritários, “uniformizador de valores e logo radicalmente excludente”. Para esse autor em oposição ideológica ao Estado Nacional, menciona características relevantes sobre o Estado Plurinacional, em suas palavras:

A grande revolução do Estado Plurinacional é o fato que este Estado constitucional, democrático participativo e dialógico pode finalmente romper com as bases teóricas e sociais do Estado nacional constitucional e democrático representativo[...]. O Estado plurinacional reconhece a democracia participativa como base da democracia

representativa e garante a existência de formas de constituição da família e da economia segundo os valores tradicionais dos diversos grupos sociais (étnicos e culturais) existentes (MAGALHÃS, 2009, p. 20).

Portanto, o Estado Plurinacional, no novo constitucionalismo latino americano, revela amadurecimento das nações em que se insere, exteriorizando nos textos constitucionais o reconhecimento de direitos historicamente negados a uma ampla gama de sujeitos e comunidades, bem como, aos seus modos particulares e soberanos de relação com a natureza e os demais seres vivos.

1.3.2 Biocentrismo: simbiose homem e natureza

A percepção de cada indivíduo politicamente integrado em uma sociedade constitucionalmente organizada ampara-se na construção ideológica e ocidentalizada de direito, assim, visando compreender o fenômeno do rompimento político-constitucional da visão antropocentrísta¹¹ para biocentrísta¹², far-se-á necessário conceber em que se suporta a lógica antropocentrísta e de que modo isso é ressignificado através da nova proposta Latina Americana.

Partindo para uma análise teórico-filosófica e considerando que o núcleo do constitucionalismo contemporâneo trata-se eminentemente de caráter “humanista” tendo como desdobramento natural, a universalidade dos direitos, assim, tornou-se um grande baluarte da cultura ocidental e dos dogmas eurocêntricos (MELO, 2013, p.75).

Por conseguinte, os fundamentos consolidados do constitucionalismo contemporâneo podem ser definidos, em síntese, da seguinte forma: todos os seres humanos são assistidos por

¹¹ “pensamento ou organização que faz do Homem [ser humano] o centro de um determinado universo, ou do Universo todo, em cujo redor (órbita) gravitam os demais seres, em papel meramente subalterno e condicionado. É a consideração do Homem como eixo principal de um determinado sistema, ou ainda, do mundo conhecido (...) Em última análise, mesmo considerando-se “centro”, o Homem distancia-se dos demais seres e, de certa maneira, posta-se diante deles em atitude de superioridade absoluta, abertamente antagônica. Surgem assim as relações equivocadas (para não chamá-las às vezes perversas) de dominador x dominado, de razão x matéria, de absoluto x relativo, de finalidade última x instrumentalidade banal destituída de valor próprio” (MILARÉ; COIMBRA, 2004, p. 3).

¹² O biocentrismo apresenta-se como corrente filosófica e de orientação do pensamento jurídico antagônica ao antropocentrismo, assim, pontua Irvênia Luiza de Santis Prada, a respeito que: “Contrários à idéia de que apenas os seres humanos são titulares de direito, os biocentristas sustentam que o ambiente também possui importância jurídica própria. Eles também incluem os animais no nosso leque de preocupações morais, porque o animal merece consideração pelo que é, pelo carácter ímpar de sua existência e pelo fato de, simplesmente, estar no mundo” (PRADA, 2008, p. 39).

uma dignidade que não se diferencia independente do lugar que vive e da forma que se organiza, sendo estes, direitos indisponíveis (MELO, 2013, p. 75-76). A coletividade é passível de proteção, possuindo uma gama legal que se destina proteger o todo – incluindo o meio ambiente – mas sempre com o objetivo da manutenção e bem-estar do ser humano (visão utilitarista) (MELO, 2013, p. 75-76).

Com rumores de um mundo mais justo e com promessa de contemplar a paz, os ideais universalistas humanitários foram sendo disseminados de forma globalizada, independentemente das peculiaridades culturais e antropológicas de cada povo. Assim, sacramenta-se, em 1945 na sede das Nações Unidas a Declaração Universal dos Direitos Humanos (MELO, 2013, p. 76).

Princípios que historicamente nasceram no âmago de culturas específicas, que se adequavam basicamente na especificidade da “cultura política de alguns povos do ocidente, - alguns destes inclusive diretamente comprometidos em políticas coloniais nos outros continentes -, transformaram-se e se estenderam para constituir, ao menos formalmente, um patrimônio comum da humanidade” (MELO, 2013, p.76). Desta forma, as contradições inerentes a esse tipo de “imposição” reforçaram a propagação do constitucionalismo universalista (MELO, 2013, p.76).

Assim, reforça Melo (2013, p. 77):

Estas características e fundamentos do constitucionalismo democrático, que se alimentam sobretudo da experiência europeia do segundo pós-guerra, foram paulatinamente incorporados pelos diferentes Estados na trilha dos processos de democratização, especialmente na América-latina e no leste europeu. Neste contexto, é sobretudo no que se refere à tutela do ambiente e à defesa da diversidade natural e cultural que o “novo” constitucionalismo latino-americano contribui para enriquecer este patrimônio comum do constitucionalismo. Dos recentes textos constitucionais defluem disposições que permitem falar de uma “virada biocêntrica”, caracterizando um novo estágio do Estado Constitucional, por meio da passagem do *Estado de bem-estar social* ao *Estado do bem-viver*, com a afirmação do Estado *plurinacional e multiétnico* e/ou de um Estado de *welfare ambiental*.

Sob influência da nova ordem democrática, surge na América Latina, no início dos anos 80 do século XX uma onda de reformas e promulgações de novas constituições (MELO, 2013, p. 77). O processo de refundação nos Estados na América Latina se consolidou nos anos 1990, acompanhado “por uma difusa adesão à forma de Estado constitucional, social e democrático de direito” arraigada na normatividade constitucional, “que supera a concepção semântica da Constituição como documento predominantemente político e programático” cuja característica exigia efeitos e aplicação imediata (MELO, 2013, p.77).

Com o avançar do movimento renovador, as novas Constituições fomentaram a integração dos povos, tradições e hábitos locais, rompendo continuamente com a lógica antropocentrista, pois se enfatiza a interação de todos em um emaranhado de vidas, que se relacionam continuamente, envolvidos em experiências de simbiose pela continuidade do bem maior.

Mas em que consiste a refundação dos Estados Latino Americanos na quebra paradigmática do antropocentrismo para biocentrismo?

Na construção ideológica do ideal constitucional genuinamente Latino Americano, fez-se necessário captar todos os clamores e traços antropológicos inerentes aos diversos povos que constituem a rede plurinacional e multicultural latina americana.

No que pese a “refundação do estado” e sua ligação com a mudança paradigmática:

“refundação do Estado”, porém, se dá sobre novas bases, que atribuem um valor fundamental à biodiversidade e à sociodiversidade reconhecidas constitucionalmente como bens da comunidade e das coletividades e como prerrogativas para o futuro, o que representa desafios significativos e estimulantes, seja para a hermenêutica, a interpretação e a aplicação das disposições constitucionais, que para as políticas públicas e para a redefinição das relações sociais no âmbito de um novo paradigma de sustentabilidade socioambiental que, pela primeira vez na história da América Latina, e também como uma grande inovação para a teoria constitucional, parte dos princípios da “cosmovisão indígena”, que concebe os recursos e a própria estrutura social como bens comuns, expressões da *Pachamama*. Em modo precursor, a natureza é atribuída, ou reconhecida, uma própria subjetividade jurídica (MELO, 2013, p.79).

As Constituições da Bolívia e do Equador viabilizaram através de seus textos a natureza como sujeito de direitos, emoldurando-se através da plurinacionalidade e multiculturalismo, institutos que corroboram na pluralidade inerente à realidade antropológica da comunidade Andina¹³ (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 313).

Por que uma significativa parcela da América Latina se propôs romper com um já consolidado ideal constitucionalista? Por que esse paradigma fora destituído? Perguntas que nos martelam, e ao tentar responder tais, assumiremos uma postura de alteridade em relação

¹³ Para maiores informações acerca da “comunidade andina”, “grupo andino” ou “pacto andino”, se transcreve informações retiradas do sítio eletrônico da Representação Brasileira da Comissão Parlamentar Conjunta do Mercosul, a seguir transcritas: “Em 26 de maio de 1969, pelo Acordo de Cartagena, Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia e Chile criaram uma União Aduaneira e Econômica para fazer restrições à entrada de capital estrangeiro, com base em estudos da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), órgão da ONU. Em 1973, com a subida ao poder do General Augusto Pinochet, o Chile retirou-se do Pacto, abrindo sua economia ao mercado externo, principalmente ao norte-americano. Hoje, o grupo de países remanescentes objetiva criar um mercado comum, em função do processo de globalização econômica que exige a formação em bloco para melhor defesa de seus interesses e promoção integrada do seu desenvolvimento. Este bloco econômico reúne uma população de 114,9 milhões de habitantes, que gera um PIB de US\$ 279,3 bilhões, com exportações alcançando os US\$ 65,9 bilhões e importações no valor de US\$ 52,6 bilhões. São Países-Membros da CAN: Bolívia, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela” (Congresso Nacional, Comissão parlamentar conjunta do Mercosul, Representação Brasileira, Comunidad Andina, 2010)

às culturas e povos da América latina. Essa singularidade legitima-se pela imensurável riqueza humana que nos configura e pela incompletude do pensamento constitucional eurocêntrico.

Na ressignificação da ciência jurídica e dos demais institutos despendidos, tem-se a árdua missão de proteger a natureza, cuja utilidade via-se, sob o paradigma constitucional antropocêntrico, em servir o homem em todas suas necessidades e ambições. E para o destinatário da readequação do pensamento, o mais importante instrumento de garantias e direitos é a “Constituição”. No “novo constitucionalismo” observaremos que povos indígenas, camponeses e comunidades afrodescendentes – assim como, no Brasil, quilombolas - são mencionados em uma relação mutualista e respeitosa com a natureza, que “procura manter o equilíbrio e a integridade de todo o sistema natural, de forma a instrumentalizar o direito fundamental à vida” (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 315).

Para que possamos exemplificar o quão factível é a relação simbiótica do homem e natureza, sob o novo paradigma constitucional, a Constituição do Equador, em seu art. 275 estabelece que: “O regime de desenvolvimento é um conjunto organizado, sustentável e dinâmico dos sistemas econômicos, políticos, sócio-culturais e ambientais, que garantem a realização do buen vivir, do Sumak Kawsay”¹⁴ (tradução nossa). Reafirma a responsabilidade do Estado em promover o desenvolvimento amparado nos princípios fundados na Constituição Equatoriana, proporcionando a “*equidade social e territorial*” com objetivo de alcançar “El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza”.

Sobre isso diz, Melo (2013, p. 81):

14 Segundo a secretaria de Buen Vivir - órgão governamental do Equador “El Sumak Kawsay o Buen Vivir es un concepto ancestral de los pueblos nativos del Abya Yala, específicamente del territorio subcontinental que conocemos como América del Sur (...) Bajo la cosmovisión andina el tiempo es cíclico, de modo que no existe la noción de desarrollo ilimitado o infinito. Hoy la razón, que otrora exaltara como ideal la eficiencia de la masiva explotación industrial, da cuenta de que los recursos naturales que han alimentado el cuantioso crecimiento económico global son limitados y que su explotación indiscriminada tiene efectos nefastos en los ecosistemas y, por lo tanto, en la supervivencia de la especie humana y de la vida misma sobre la Tierra. (...) El Sumak Kawsay, que llamamos Buen Vivir, puede entenderse como vida en plenitud. Es el concepto ancestral que nos habla de una vida en armonía interior; de armonía con los otros seres humanos y con todos los seres vivientes. Es, en su sentido más profundo, la felicidad del sabio que reconoce que todo está interrelacionado y honra a toda la existencia. Es un término que designa la felicidad, la paz interior de aquel que vive bien, la felicidad de aquel que vive en equilibrio consigo mismo, con su comunidad y con todos los seres de la naturaleza”

Estas inovações constitucionais implicam, portanto, uma ineludível revisão das relações sociais, do uso dos recursos ambientais e culturais, dos *modus* de produção e reprodução da sociedade, da economia e da cultura. Na direção de um necessário maior equilíbrio entre os diferentes grupos que constituem a humanidade multifacetada e entre os homens e o meio ambiente, a natureza.

Neste sentido. Leonardo Boff (2002, p. 100) leciona:

Somos seres humanos nascidos do húmus, somos a própria terra, os seres humanos são uma única realidade complexa, não vivemos sobre a terra, somos a própria terra, aquela que chegou a sentir, a pensar, a amar, e hoje está alarmada.

Na CRFB, a natureza não recebeu o elevado e merecedor *status* de sujeito de direito. Assim, a preservação do meio ambiente fora resguardado com intuito de assegurar a manutenção e equilíbrio da qualidade de vida das presentes e futuras gerações, assumindo uma relação do homem com a natureza essencialmente utilitarista (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 313).

Em meio a um amplo movimento social, que buscava a preservação da natureza como pilar da vida e de todos aqueles que dependem dela – sendo o homem pertencente a essa realidade e não o único detentor do direito a vida – o novo constitucionalismo latino-americano almeja e “viabiliza a sustentabilidade, tanto natural quanto social, mediante políticas públicas de inclusão, de respeito à cultura, à diversidade e de participação na gestão ambiental.” (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 315).

Na ótica implantada no consciente coletivo de cunho utilitarista, o humano em sua busca pelo desenvolvimento¹⁵ a qualquer preço, sempre utilizou de subterfúgios da supremacia e domínio das ciências como argumento para vilipendiar a natureza em prol de um alegado bem-estar da humanidade e na “sustentabilidade” da vida do homem em face da natureza – mesmo racionalmente compreendendo, que tal prática em curto espaço de tempo, não se manteria na vertiginosa diminuição (degradação) dos recursos naturais.

Entretanto, sabemos que tal sistema (ou modo de relacionamento com a natureza) veio a ser colocado em situação de dúvidas – e não porque dizer, de certezas, pela falência da relação atual do homem com a vida e com a diversidade plural que o cerca. Na atualidade

¹⁵ Aqui entendido como desenvolvimento econômico. Para maiores esclarecimentos, pontua Ana Maria Larrea: “las innumerables recetas para alcanzar el supuesto desarrollo, concebido desde una perspectiva de progreso y modelo a seguir, ha llevado a una crisis global de múltiples dimensiones, que demuestra la imposibilidad de mantener la ruta extractivista y devastadora para los países del sur, las desiguales relaciones de poder y comercio entre el Norte y el Sur y los ilimitados patrones actuales de consumo, que sin duda llevarán el planeta entero al colapso, al no asegurar su capacidad de regeneración. Es imprescindible entonces, impulsar nuevos modos de producir, consumir y organizar la vida”. (LARREA, 2010, p. 15-16).

eventos e reflexos que nos são revelados dia a dia, demonstram o quanto a humanidade se mostra fragilizada pelas atitudes e modelos abraçados.

Dentre esses movimentos de rompimento da ordem jurídica extremamente deficitária, mencionamos as constituições da Bolívia e do Equador como vanguardistas nessa caminhada pela “nova” forma de agir e se relacionar com a natureza, pluralizando o desenvolvimento que aspira a plenitude de vida em todas suas feições, com base na total e incontestada comunhão com a natureza (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 315).

Não enxergamos de modo romantizado e desarrazoado a nova proposta, para a efetiva solução da relação homem-natureza, em harmonia com sustentabilidade/mercado de consumo, esclarecemos que: devemos, em que pese, anos de tradição jurídico-político e massificação psíquica do colonialismo hegemônico, cabe promovermos uma contínua e homeopática metanóia aos valores colônias.

Ao promover as mudanças estruturais de toda sociedade, devemos engendrar a adequação do “novo paradigma” nas bases antropológicas e sociológicas da sociedade politicamente organizada, pois, do contrário incorreríamos em repetição de erros passados, ao negarmos a ideia de que a realidade latino americana é produto de uma ótica metafísica. Devemos olhar para o futuro com otimismo e respeito ao ideal constitucional implantado, apoderando dos ideais que se alinham a realidade dos povos latino americanos e promover a mudança paradigmática sem, contudo, impô-la aos incrédulos. Desta forma, “poder-se-ia prospectar a passagem do Estado de bem-estar ao *Estado de bem-viver* como um novo paradigma constitucional para a sustentabilidade socioambiental” (MELO, 2013, p.82).

1.3.3 A mantenedora da vida: “Pachamama”

Na acepção da cultura e espiritualidade dos povos andinos, a Pachamama¹⁶ transcende a dimensão divina, pois sua figura abrange diversas expressões da vida dos povos. Tal denominação se atribui a criação dos elementos inerentes a gênese e manutenção da vida, do

¹⁶ Para mais informações acerca da constitucionalização do arquétipo andino da Pachamama, transcreve-se o disposto no artigo 71 da Constituição Federal Equatoriana de 2009: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (ECUADOR, 2009, art. 71).

mesmo modo, a sua proteção deve ser resguardada e priorizada, assumindo e necessitando, desta forma, a efetiva salva guarda do direito constitucional.

Para que possamos compreender a dimensão que a Pachamama tem na vida dos povos Andinos, torna-se necessário afastarmos dos nossos valores ocidentalizados, fruto do paradigma antropocêntrico e de toda tradição civilista. Desta forma, o conhecimento íntimo com essa peculiar realidade, só advém de uma fina união com esse sujeito de direito, pois isso, constituiria a atitude mais adequada ao contato “orgânico” com essa cosmovisão. Nessa dificultosa conceituação podemos intuitivamente ter a mínima dimensão da transcendência inerente a esse arquétipo do inconsciente coletivo andino. A seguir tentaremos abordar com mais propriedade sobre.

A denominação *Pachamama* é composta pelos vocábulos ‘*pacha*’, que assume a acepção de universo, tempo, lugar e mundo, e ‘*mama*’, denotando a figura materna e protetora. Dessa forma, naquilo que podemos afirmar de estudos relacionados a essa ‘figura’, a *Pachamama* na mitologia andina refere-se ao tempo vinculado à terra, à cura dos males e alegrias mais intensas, sendo o responsável pela fecundação da terra por meio das estações, e origem e fim da vida, absorvendo a vida de todos e de tudo que habita o universo. (PAREDES, 1920, p.38).

Índigenas que antecederam a invasão espanhola (falantes da língua ‘*Kolla-suyu*’) denominavam sua figura sagrada como ‘*PachaAchachi*’, termo que com o passar dos anos assumiu outro significado. Tal readequação linguística ocorreu surgida da miscigenação de raças e culturas. A nova interpretação surgiu com a substituição do termo ‘*Achachi*’, que remetia à ideia de ‘terra’ (digna de honrarias e cultos), por ‘*mama*’, ligada a figura materna ‘mãe’ em virtude da noção de graciosidade e acalanto de Nossa Senhora - influência do catolicismo empregado pelos espanhóis (PAREDES, 1920, p.38).

De modo que, nos tempos atuais, tornou-se consensual entre os estudiosos a ideia, que nos povos que habitam a Cordilheira dos Andes (Argentina, Chile, Bolívia, Colômbia, Equador e Peru), a *Pachamama*, traz em sua essencial natureza o sentido de “tierra grande, diretora y sustentadora de la vida” (PAREDES, 1920, p.38).

Em suma, compreende-se que “*pacha*” denota o universo, o mundo, e *mama*, entende-se como mãe, de tal modo, “*Pachamama*” é uma divindade feminina que origina e dá vida a tudo (QUIROGA, 1929, p. 215), em síntese, a natureza (terra) é viva e latente, “é a *Pachamama* dos Índios, a *Gaia* dos cosmólogos contemporâneos” (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 316)”.

Uma das vertentes mais marcantes do Novo Constitucionalismo Latino-Americano surpreendente está o reconhecimento da natureza como sujeito de direito, previsto nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (ZAFFARONI, 2011, p. 2).

Na nova Constituição Equatoriana, *a priori*, definimos, como sua maior característica, o rompimento com a visão antropocentrista e surgimento da transcendente ótica biocentrista, ao introduzir ‘direitos da natureza’ no capítulo sétimo disposto no art. 71 (Supremo Tribunal federal)

No preâmbulo da Constituição Equatoriana está disposto, o reconhecimento das raízes milenares dos povos, a importância da mulher e do homem na formação do Estado Plurinacional; celebra a natureza e a “Pacha Mama” como mantenedora indissociável de toda forma de vida, condicionando a conservação de todas essas heranças, a resistência social, frente a quaisquer formas de dominação e colonização (EQUADOR, 2008).

Conforme essa posição, no ‘Capítulo sétimo, Derechos de la naturaleza’ (EQUADOR, 2008) amplia e responsabiliza toda e qualquer personalidade jurídica pela manutenção e equilíbrio da Natureza, bem como, conceitua e materializa a verdadeira dimensão da Pachamama na vida dos povos que constituem todo Equador, vejamos:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.

(...)

Art. 74.- Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir (EQUADOR, 2008).

Na Constituição do Estado Boliviano, invoca-se a força da “Pachamama” e se estabelece a refundação da Bolívia, consagra a mãe terra, a pluralidade dos povos e os processos de luta contra a força colonial. Estabelecendo um Estado baseado no respeito, igualdade, solidariedade, dentre outros princípios que buscam a melhor forma de ‘vivir bien’ (BOLIVIA, 2009).

No ‘Capítulo Quinto: Derechos Sociales y Económicos’ na ‘Sección I: Derecho al Medio Ambiente’, prescreve o Art. 33, que: todas as pessoas têm o direito a um meio ambiente protegido, equilibrado, sendo garantido o gozo desses direitos as atuais e futuras gerações e a toda e qualquer manifestação de vida, permitindo-lhes o pleno desenvolvimento de forma permanente (BOLIVIA, 2009).

O artigo 34 complementa o anterior, definindo que: qualquer indivíduo ou na representação de uma coletividade “está facultada para ejercitar las acciones legales en defensa del derecho al medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente” (BOLIVIA, 2009).

Na Constituição boliviana, a questão ambiental é tratada na perspectiva social e econômica, assim, merecendo um capítulo à referida temática, na qual, nivela-se ao *status* de direito humano, e aos demais seres vivos existentes na natureza, “conforme a la invocación de la Pachamama entendida en su dimensión cultural de Madre Tierra (ZAFFARONI, 2011, p. 51-52).

Em ambas constituições, é explícito que a natureza assume o status de sujeito de direito, sendo expresso na constituição do Equador e não referenciado em seus artigos, de forma mais enfática, na Constituição da Bolívia, contudo, de igual efeito sobre ambas: qualquer pessoa tem a legitimidade de agir em nome da proteção da natureza tendo em vista que a legitimidade para tal está atrelada ao dano causado a natureza e não a quem em nome dela demanda (ZAFFARONI, 2011, p. 52).

Extraímos nos referidos diplomas: somos e pertencemos a um complexo sistema de vidas que se relacionam em uma mútua troca de experiências (ZAFFARONI, 2011, p. 35).

Não estamos a falar de uma relação com a natureza que visa impreterivelmente o benefício unilateral do homem em relação as demais formas de vida, nem também, tratamos aqui, de uma relação de “proteger especies por mero sentimiento de piedad hacia seres menos desarrollados, sino de reconocer obligaciones éticas respecto de ellos, que se derivan de la circunstancia de participar conjuntamente en un todo vivo, de cuya salud dependemos todos, humanos y no humanos” (ZAFFARONI, 2011, p. 35-36).

Desta forma, Zaffaroni (2011, p. 36) continua:

[...] No se trata tampoco de limitar esos derechos a los animales, sino de reconocerlos a las plantas y a los seres microscópicos en tanto formamos parte de un continuo de vida, e incluso a la materia aparentemente inerte, que no es tan inerte como parece”

O que se estabelece, desta forma, é a contínua desconstrução de uma lógica amparada no antropocentrismo e a previsibilidade constitucional da razão biocentrista, cuja visão estende ao respeito e fundamento da existência de todas as formas e expressões de vida. Porém, tal relação é fraternalmente exigente, pois, deve-se radicalmente ampliar a compressão de como a “vida”, em todas suas dimensões é entrelaçada por uma força maior denominada “Pachamama”.

A surpreendente sobrevivência dessa visão de mundo é demonstrada pelos séculos que precederam por um processo de exploração e servilismo das culturas latinas em face da imposta cultura eurocêntrica – que ao terem seus representantes em governos, arquitetavam a ideia que os princípios advindos das culturas indígenas eram produto de um folclorismo e que não mereciam respeito (ZAFFARONI, 2011, p. 54). Ao passo, que o mesmo aconteceu com os povos brutalmente arrancados do continente Africano, de modo, a confirmar a indissociabilidade da cultura de respeito à natureza dos povos latinos americanos e africanos (ZAFFARONI, 2011, p. 54).

Para que haja sentido e não reste dúvida sobre a relação simbiótica humano e natureza, abordamos a seguinte questão: sabemos que essa afinidade simbiótica se fundamenta no binômio “respeto y reciprocidad” (ZAFFARONI, 2011, p. 59). De modo que a harmoniosa convivência se perpetue, todos os seres vivos independentemente de sua relevância na cadeia alimentar, porte ou importância “singular” para a vitalidade de outras espécies. Assim, não se gradua ou hierarquiza uma vida em detrimento da outra.

Diante disso, surge a seguinte indagação: como tratamos a dignidade da pessoa humana na perspectiva biocentrista? Esse questionamento inevitável emana do paradigma antropocêntrico (ZAFFARONI, 2011, p. 59), adiante de forma sintetizada tentaremos responder a inquietante pergunta.

Ao longo de séculos, aumentamos a nossa concepção da dignidade da pessoa humana, e passamos a compreender que os outros detêm intrinsecamente em sua natureza a mesma dignidade, o que não foi tão elementar como se esperava, pois, alguns, no decorrer da história, ignoraram – e ainda o fazem - completamente tal princípio, enquanto outros “no estén aún del todo convencidos” (ZAFFARONI, 2011, p. 60).

Desta forma, assumir que a postura de viver um diálogo com outra “entidade” não humana e de múltiplas facetas é “no la perderemos por dar un paso más y comprender que la naturaleza, el planeta, la Tierra, la Pachamama, es otro ente con el que podemos dialogar y, más aún, cuando comprendamos que debemos dialogar” (ZAFFARONI, 2011, p. 60).

Podemos travar discussões as mais variadas sobre o tema, mas levantamos uma única hipótese, a nosso ver, crucial para compreender a não preponderância do homem sobre o complexo bio-sistema que o cerca: o homem dentre todos os animais é o que mais desenvolveu suas capacidades: ouvir, experimentar, sentir, amar, emocionar e de se relacionar com sentimento de fraternidade e reciprocidade, de tal modo, aquele mais assistido de dignidade (ZAFFARONI, 2011, p. 60).

Contudo, esta singularidade traz um encargo moral, ético, espiritual, social, político e econômico, exigindo o uso de suas habilidades de forma responsável, sustentável e que não ultrapassem o sentido da sobrevivência saudável e pacífica com outras forma de vida. Portanto, declarar a existência de condição especial na dignidade dos humanos em face da natureza e das demais vidas não humanas, não importa, conferir poderes de domínio arbitrário de tudo ou de todos que o cercam.

Zaffaroni, define alguns gargalos na implementação do ideal biocentrico. Inicialmente, nessa pequena explanação, abordaremos sobre os efeitos práticos que o movimento Constitucional latino-americano de caráter biocentrista refletiu no mundo jurídico. Podemos afirmar que o referido movimento demonstrou uma carga teórico-simbólica, que nos remete a um olhar mais detido sobre a efetividade de suas disposições no mundo fático. E de que forma, essa mudança paradigmática – passagem do antropocentrismo para o biocentrismo - alterou significativamente o direito ambiental constitucional nas últimas décadas? (ZAFFARONI, 2011, p. 69).

Pontuaremos a seguir, a relação direta com esse estudo,

a) Sobre a questão fundiária:

También sufrirá limitaciones la propiedad fundiaria, cuando la conducta del propietario altere los finos procesos regulativos (quemazones, deforestación, pesticidas altamente tóxicos, etc.) o cuando con monocultivos perjudiquen la biodiversidad, pongan en peligro especies o agoten a la tierra (ZAFFARONI, 2011, p. 71).

b) Sobre a tutela do conhecimento tradicional:

En el plano de la propiedad intelectual será menester replantear el patentamiento de animales y plantas, porque éstos no pertenecen a ningún humano, sino a la naturaleza (ZAFFARONI, 2011, p. 71).

c) Sobre o rompimento paradigmático do antropocentrismo para o biocentrismo;

La incorporación de la naturaleza al derecho constitucional en carácter de sujeto de derechos abre un nuevo capítulo en la historia del derecho, respecto del cual nuestra imaginación es pobre, porque nos movemos aún dentro del paradigma que niega derechos a todo lo no humano (ZAFFARONI, 2011, p. 71).

Portanto, a implementação do paradigma biocêntrico tem o condão de transformar as relações humanas com os demais seres humanos e não humanos, bem como, com a natureza como um todo. Assim, aspectos que envolvam direta ou indiretamente a interação humana com o meio natural, tais como: a questão fundiária, o conhecimento tradicional das comunidades tradicionais, a luta pelo acesso a terra pelos camponeses, bem como os conflitos fundiários que daí derivam, passam a ser tratados sob ótica plural, superando o utilitarismo antropocêntrico em prol de valorização em igual grau hierárquico de todos os seres envolvidos na situação.

2 A NEGAÇÃO DO ACESSO A TERRA AO CAMPONÊS¹⁷ E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A construção legal fundiária erguida no período colonial foi implantada de forma completamente descontinuada, “dispersa em um amplo número de avisos, resoluções administrativas, cartas de doação, forais e os textos das Ordenações” (NOZOE, 2006, p. 1). Ensejando um arcabouço legislativo fragmentado, nem sempre coerente, e que por reiteradas vezes se retiravam e retornavam em sua vigência (NOZOE, 2006, p. 1).

O processo de negação da terra aos segmentos sociais que compunham o campo, não deve ser somente, compreendido, pela perspectiva jurídica ou política, mas contextualizada através dos parâmetros culturais. Analisar o fenômeno somente pela ótica histórica e geográfica é inevitavelmente incorrer em erro, pois podemos acrescentar o confronto social como um fator determinante na configuração do cenário agrário brasileiro (SÁ, 2010, p. 21).

Andréa Alves de Sá (2010) define fronteira como o espaço em que se travam os confrontos “seja entre povos e culturas, seja entre o conhecido e o desconhecido”. Independente dos atores que se relacionam em suas territorialidades distintas, é primordial que se faça uma análise e se discuta “as maneiras de olhar, viver, fazer e organizar o mundo e a vida das pessoas, podendo estar estáveis em convivência ou sofrendo rupturas importantes que vão desafiar as estruturas sociais de cada povo” (SÁ, 2010, p. 21).

No contexto histórico de formação do Brasil Colônia, a colonização não representou um processo de unificação de culturas e de novas formas de riquezas. Essa experiência, demonstrou uma agressão e sobreposição “de uma sociedade por outra”, arquitetada através de um desastroso processo histórico e de malfadados e dissonantes modelos jurídicos (SÁ, 2010, p. 22-23).

Todos os povos que se reproduziram no campo, em suas múltiplas formas de se relacionarem com a terra, reverberaram em algum momento na sua historia as inconsequentes

¹⁷ Para Marta Inêz Medeiros Marques: “o conceito de camponês permite apreender a complexidade do sujeito histórico que designa, diferentemente do que ocorre com outros conceitos como os de pequena produção e agricultura familiar. Trata-se de um conceito que possui uma história significativa no interior das ciências sociais e que tem se relacionado às disputas políticas e teóricas travadas em torno da interpretação da questão agrária brasileira e das direções tomadas pelo desenvolvimento capitalista no campo”. Neste sentido, entende a autora, o campesinato como “uma classe social e não apenas como um setor da economia, uma forma de organização da produção ou um modo de vida. Enquanto o campo brasileiro tiver a marca da extrema desigualdade social e a figura do latifúndio se mantiver no centro do poder político e econômico - esteja ele associado ou não ao capital industrial e financeiro -, o campesinato permanece como conceito-chave para decifrar os processos sociais e políticos que ocorrem neste espaço e suas contradições” (MARQUES, 2012, p. 58).

atitudes dos colonizadores, concretizando reiteradas políticas e intervenções amparadas em ideologias hegemônicas. Desta forma, torna-se mais visível, a compreensão, das inúmeras e violentas disputas travadas no campo (SÁ, 2010, p. 22-23).

De modo que, segundo Sá (2010, p. 29), o panorama dos conflitos agrários¹⁸ começa a ser delimitado, constituindo seu alicerce assim:

(i) a distribuição de terras "em cascata" entre aqueles que a detinham, gerando uma cadeia de domínio existente com ou sem autorização legal, (ii) a grande extensão de terras sob domínio português, o que favoreceu a caminhada itinerante daqueles que perdiam terras para os mais fortes ou mais ricos, indo para os sertões cada vez mais longínquos, (iii) o caráter extensivo e predatório caracterizado pela devastação de matas para cultivo e criação, (iv) as divergências entre a forma jurídica de aquisição de terras para cultivo determinado pelo poder central e as formas já existentes, fossem elas organizadas pelos camponeses, fossem as utilizadas pelos povos originais, como os indígenas.

Assim, os conflitos agrários no Brasil, possuem em sua gênese o gene da intolerância às camadas da população consideradas como mais atrasadas e inferiores, em uma lógica imbricada de conflitos de interesses entre a Coroa Portuguesa e camadas mais abastadas da Colônia, dentre outros, em que a relação de territorialidade específica, em que os costumes e tradições das comunidades tradicionais, indígenas, e camponeses, fora totalmente ignorada em prol de uma lógica mercantilista e utilitarista da terra e de seus recursos naturais.

2.1 SESMARIAS¹⁹: IMPREVISIBILIDADE LEGAL, ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL

¹⁸ “Pensar os conflitos agrários num sentido amplo, incluindo aqueles protagonizados por movimentos sociais, por quilombolas, indígenas e outras comunidades tradicionais e grupos em situação de risco e necessidades, revela uma vontade de avançar, deixando para trás o agrarismo conservador de cunho racionalista liberal e patriarcal e a ideia de mercantilização da vida, da terra, do trabalho dos sujeitos e da natureza. É pensar o direito agrários dos agricultores, respeitados sua educação, seus conhecimentos, sua tradição, suas técnicas de manejo, sua cultura”. (TARREGA; SCHWENDLER, 2015, p. 16).

¹⁹ “Modelada com base em usos e procedimentos legais legados pela tradição, essa norma jurídica constituiu-se no principal meio de promoção da colonização e do aproveitamento dos vastos territórios do além mar que a expansão ultramarina colocou sob domínio da Coroa lusitana. A transposição deste instituto jurídico para terras brasileiras deu-se em face do desejo da Coroa portuguesa de promover o povoamento e o aproveitamento por particulares, de um lado, e, de outro, da ausência de um meio legal alternativo para viabilizar aqueles intentos” (NOZOE, 2006, p. 1-2).

O problema do latifúndio²⁰ brasileiro tem sua constituição ao início da colonização das terras brasileiras pelo, então, Império Português que, buscando afirmar soberania sobre as possessões além-mar, passou a distribuir glebas de terras a quem quisesse ir para o território colonial e, assim, povoá-lo. O instituto das sesmarias, estabelecido por D. Fernando em 1375, fora transposto para terras coloniais brasileiras na tentativa de se regulamentar a relação entre o homem (português), as terras (coloniais), e o trabalho (do cultivo das terras), (MARÉS, 2003, p. 57),

Nozoe (2006, p.4):

Na colônia, questão referente às sesmarias foi regida, no princípio, pelas Ordenações Manuelinas (1521). Ao livro 4, artigo 67 – nas partes que tratam da distribuição de terras em sesmarias – aludiam as cartas de doação pelas quais D. João III fez mercê da capitania, isto é do comando, sobre porções de terras, bem como os forais que se seguiam. [...] os capitães donatários contavam como propriedade pessoal apenas uma parcela; comprometiam-se a distribuir o restante sob a forma de sesmaria [...].

Ao ser aplicada no extenso território brasileiro, conquanto as diversas tentativas de moldar as peculiaridades da realidade brasileira, resultou em um instituto precário de posse e acesso à terra, pois, a transposição promovida, refletiu duas situações: o anseio imediato da Coroa de solucionar a problemática questão do povoamento, e a ausência legal fundiária (NOZOE, 2006, p. 2).

As Sesmarias foram aproveitada de forma diversa no Brasil do que quando em vigor em Portugal. Marés (2003, p. 30), ao tratar do Instituto das sesmarias, que, segundo o autor, é uma das primeiras leis legitimamente agrárias da Europa, afirma:

Havendo concentração de pessoas ociosas e famintas nas cidades, O Rei de Portugal, D. Fernando, em 1375, obrigou os proprietários de terras a produzir sob pena de expropriação e aos braços livres a trabalhar para os proprietários, estabelecendo salários máximos e os vinculando a contratos que tivessem a duração de pelo menos um ano. Com isso criava o Instituto das Sesmarias, com o qual obrigava a todos transformarem suas terras em lavradio, sob pena de não o fazendo, as perderem a quem quisesse trabalhar, além de penas severas que poderiam variar de expropriação, açoites ou desterro.

20 Para melhor explicitar, afirma Bernardo Mançano fernandes que: “Desde as capitánias hereditárias até os latifúndios modernos, a estrutura fundiária vem sendo mantida pelos mais altos índices de concentração do mundo. (...) No nosso País, a reforma agrária é uma política recente, comparada ao processo de formação do latifúndio e da luta pela terra. A luta pela reforma agrária ganhou força com o advento das organizações políticas camponesas, principalmente, desde a década de cinqüenta, com o crescimento das Ligas Camponesas. Todavia, a luta pela terra é uma política que nasceu com o latifúndio. Portanto, é fundamental distinguir a luta pela terra da luta pela reforma agrária. Primeiro, porque a luta pela terra sempre aconteceu, com ou sem projetos de reforma agrária. Segundo, porque a luta pela terra é feita pelos trabalhadores e na luta pela reforma agrária participam diferentes instituições” (FERNANDES, 1999, p. 1-2).

Importante ressaltar que a lei de sesmarias fora criada precisamente com o intuito de dar resposta ao caos que se instalara em Portugal - assim como praticamente em toda a Europa - pela falta de mão de obra para trabalhar e cultivar terras, em virtude de grande parte da população rural ter sido dizimada pela “peste negra”, e, outra parte, sobrevivente, ter migrado para localidades urbanas. Dessa forma, muitas terras restaram abandonadas (MARÉS, 2003, p. 57).

Entretanto, mesmo com seu perfil de aplicabilidade específica à realidade Portuguesa da época, o instituto das sesmarias fora transportado para a realidade brasileira sem, contudo, qualquer adaptação que lhe permitisse eficácia plena.

Dessa forma, o instituto originalmente criado para incrementar a produção agrícola da então metrópole portuguesa, passou a ser utilizado em terras coloniais brasileiras, com o intuito de povoamento do enorme e desconhecido território além-mar (MARÉS, 2003, p. 59).

No que pese a incompatibilidade entre as duas realidades apontadas, o citado instituto passou a ser largamente utilizado em terras coloniais com o objetivo, como já dito, de povoamento e, conseqüente, proteção do novo território.

Longe dos olhos atentos das autoridades do Império Português, as glebas de terra brasileiras - dadas pela coroa para alguns particulares - passaram a ser distribuídas à revelia das determinações legais, excedendo em muito a quantidade territorial máxima fixada, que não poderia ultrapassar ao limite do que efetivamente era permitido ser utilizado pelo beneficiário que recebia a terra, dentre outras tantas irregularidades, neste sentido pontua Marés:

As sesmarias seriam concedidas pelo Governador Geral para quem residisse nas povoações e em tamanho não tão grande que não pudesse o beneficiário mesmo aproveitar, dizia a velha lei de D. Fernando. Não foi observada esta condição e as sesmarias foram concedidas em grandes extensões. Não foram tampouco respeitadas as terras indígenas, nem a capacidade imediata do concessionário. Os sesmeiros entregavam terras para si mesmo e seus próximos, familiares ou amigos, até o ponto em que a palavra sesmeiro passou a designar também o titular de uma sesmaria e não mais a autoridade pública responsável por sua concessão (MARÉS, 2003, p. 61).

O ajustamento da política das sesmarias foi, portanto, o meio pelo qual Portugal encontrou para a promoção do domínio da territorialidade brasileira. Pois desde a implementação legal, o regime de sesmarias deu seguimento a práticas já implantadas que favoreciam a marginalização de comunidades tradicionais. Como bem demonstra Nozoe (2006, p. 4-5).

O regimento de Tomé de Souza, no qual se reproduz determinação semelhante, autorizou o governador conceder, também de sesmaria, adicionalmente as terras das ribeiras vizinhas àqueles com posses suficientes para a construção de engenhos de açúcar e outros estabelecimentos semelhantes, sob a condição de neles edificarem torres ou casas fortes necessárias à defesa contra o gentio²¹.

Desta forma, fica claro, a aplicabilidade do regime sesmarial ao território brasileiro, celebrando a gênese estrutural do latifúndio, cujo suporte legal seria a nova forma de organizar os ditames e futuro da política agrária²² nacional. Tudo isto assentado em um modelo de sociedade planejada para repelir – e dizimar – costumes, crenças, valores e concepções de mundo que fugissem do ideário legitimado pela Coroa Portuguesa, pautado na relação puramente utilitarista da terra em contraposição à territorialidade específica dos habitantes originários, consolidando a condição da concessão de terras em sesmarias aos

21 No sentido aqui empregado, dizia respeito aos habitantes originários do território brasileiro que, por terem religiosidade diversa da imposta pela Coroa Portuguesa, eram considerados “gentios”, ou seja “pagãos” e, portanto, inimigos. Dessa forma: “No contexto da implantação da lavoura tipicamente colonial multiplicaram-se as ‘revoltas do gentio’, os assaltos aos núcleos de colonização e, conseqüentemente, a reação dos colonizadores, mormente após a instalação do governo geral, em 1549, Já no ‘Regimento de Tomé de Souza’, de 1548, instruíra-se o governo para submeter os índios hostis aos portugueses, destruindo-lhes as aldeias, e matando ao cativando os rebeldes como castigo e exemplo. Tomé de Souza cumpriu à risca as ordens régias, movendo ataques contra os tubinambá aliados dos franceses, do que resultaram escravizações ‘lícitas’, uma vez que efetuadas em ‘guerra justa’, como rezava a legislação da época” (VAINFAS, 1995, p. 47).

22 Com a edição do Estatuto da Terra, através da lei nº 4.504/64, a política agrícola foi definida como: “o conjunto de providências de amparo à propriedade da terra, que se destinem a orientar, no interesse da economia rural, as atividades agropecuárias, seja no sentido de garantir-lhes o pleno emprego, seja no de harmonizá-las com o processo de industrialização do país” (BRASIL, 1964, §2º, art. 1º). Mais recentemente, a política agrícola encontra previsão constitucional no Cap. III, especialmente no art. 187, da Constituição Federal de 1988. A lei sob nº 8.171/91, dispõe mais detalhadamente sobre os fundamentos, objetivos e instrumentos da política agrícola brasileira. Assim “são objetivos da política agrícola: I - na forma como dispõe o art. 174 da Constituição, o Estado exercerá função de planejamento, que será determinante para o setor público e indicativo para o setor privado, destinado a promover, regular, fiscalizar, controlar, avaliar atividade e suprir necessidades, visando assegurar o incremento da produção e da produtividade agrícolas, a regularidade do abastecimento interno, especialmente alimentar, e a redução das disparidades regionais; II - sistematizar a atuação do Estado para que os diversos segmentos intervenientes da agricultura possam planejar suas ações e investimentos numa perspectiva de médio e longo prazos, reduzindo as incertezas do setor; III - eliminar as distorções que afetam o desempenho das funções econômica e social da agricultura; IV - proteger o meio ambiente, garantir o seu uso racional e estimular a recuperação dos recursos naturais; V - (Vetado); VI - promover a descentralização da execução dos serviços públicos de apoio ao setor rural, visando a complementariedade de ações com Estados, Distrito Federal, Territórios e Municípios, cabendo a estes assumir suas responsabilidades na execução da política agrícola, adequando os diversos instrumentos às suas necessidades e realidades; VII - compatibilizar as ações da política agrícola com as de reforma agrária, assegurando aos beneficiários o apoio à sua integração ao sistema produtivo; VIII - promover e estimular o desenvolvimento da ciência e da tecnologia agrícola pública e privada, em especial aquelas voltadas para a utilização dos fatores de produção internos; IX - possibilitar a participação efetiva de todos os segmentos atuantes no setor rural, na definição dos rumos da agricultura brasileira; X - prestar apoio institucional ao produtor rural, com prioridade de atendimento ao pequeno produtor e sua família; XI - estimular o processo de agroindustrialização junto às respectivas áreas de produção; XII - (Vetado); XIII - promover a saúde animal e a sanidade vegetal; XIV - promover a idoneidade dos insumos e serviços empregados na agricultura; XV - assegurar a qualidade dos produtos de origem agropecuária, seus derivados e resíduos de valor econômico; XVI - promover a concorrência leal entre os agentes que atuam nos setores e a proteção destes em relação a práticas desleais e a riscos de doenças e pragas exóticas no País; XVII - melhorar a renda e a qualidade de vida no meio rural” (BRASIL, 1991, art. 3º).

capazes de promover uma exploração das glebas ou de estabelecer engenhos (NOZOE, 2006, p.5).

Durante todo o período de aplicação do regime sesmarial, foram ampliadas as áreas economicamente exploradas. Assim “a posse, ou ocupação, constituiu, na prática, o principal modo de aquisição do domínio privado sobre aquelas terras” (NOZOE, 2006, p.17). Tal acontecimento compôs um dos diversos elementos que justificaram a delongada e atabalhoada legislação, que veio a ser substituída quando a questão do trabalho sobrepôs a questão da terra (NOZOE, 2006, p.17).

As concessões de terras em sesmária foram suspensas às vésperas da Independência [...], em decorrência da multiplicação de abusos e escândalos, que configuravam situação de *verdadeira calamidade*. Entre a expedição dessa resolução e a aprovação da lei no. 601, em 1850, ficou-se sem uma legislação referente às terras públicas (NOZOE, 2006, p. 17)

Não obstante, o fim desse sistema - que abrangeu menos de 20% do território nacional – “decidido no bojo das preocupações com a modernização das relações de produção, não conseguiu estancar o apossamento” (NOZOE, 2006, p. 18). A antiga prática de apropriação de terras públicas, aliada aos escusos interesses de segmentos rurais dominantes, sempre achou terreno fértil para as praticas que a favorecia, bem como nas legislações que a sucederam, dando sinais concretos de que isso não descontinuou até os dias atuais (NOZOE, 2006, p. 18).

2.2 A POLÍTICA SEGREGACIONISTA, LEI DE TERRAS E SEUS REFLEXOS.

Para Linhares e Silva (1999), dado as variadas irregularidades em sua aplicação, demonstrando a ineficácia para o fim a que se propusera em terras coloniais brasileiras, fora suspenso em 1822 o instituto das Sesmarias. Deste momento em diante a posse passou a ser a única forma de apropriação privada das terras brasileiras, situação que se manteve até 1850, após a independência política do Brasil, já como império, com a promulgação da “Lei de Terras”.

A chamada Lei de Terras de 1850, no Brasil é um bom exemplo do uso de uma legislação modernizante e reformista para a expropriação dos camponeses e índios. Em várias regiões de ocupação antiga, sob formas de uso tradicional da terra, o

governo imperial do Rio de Janeiro fez exigências de apresentação de títulos e estabelece a compra como a única forma de acesso legal à terra. Ora, para imensos contingentes iletrados da população, no mais das vezes, seriamente apegados as formas tradicionais de cooperação nas faixas agrícolas a legislação emanada do Rio de Janeiro não possui qualquer sentido (LINHARES; SILVA, 1999, p. 61).

O Império²³ por se ver sem um regime jurídico específico, que regulamentasse a questão da propriedade rural, utilizou-se das Ordenações Filipinas, que continuavam se fazendo-se necessárias para apaziguar os ânimos. Desta forma, sua vigência perdurou até a movimentação legiferante imperial, a elaboração de normas de cunho civil, cuja contradição era flagrante e dissonante com a realidade enfrentada no campo (FONSECA, 2005, p. 12). Em reforço ao exposto, pondera na perspectiva Constitucional.

Mas o interessante é que a Constituição Imperial, que foi a primeira do Brasil, e que seria promulgada logo em 1824, dizia de modo solene em seu artigo 179 – e em grande parte repetindo os termos das declarações de direitos americana e francesa e também o *Code Civil* francês – que era garantida “a inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade...” e, no inciso XXII desse artigo lia-se que “é garantido o direito de propriedade em toda a sua plenitude”. Vê-se já aqui no Brasil – num país que na primeira metade do século XIX era marcadamente dependente do trabalho escravo nas lavouras (e assim continuaria até 1888) e que herdava um sistema de terras juridicamente colorido por institutos feudais e por práticas de ocupação – a presença de um sistema jurídico constitucional flagrantemente iluminista e liberal (no âmbito formal) que fazia referência a um sujeito livre e proprietário dotado de universalidade (FONSECA, 2005, p. 12).

Observa-se que a gênese da concentração fundiária brasileira e o início dos latifúndios dão-se desde a utilização irregular do instituto das sesmarias, passando pela lei de terras de 1850 que, já exclusiva para a realidade fundiária brasileira, demonstra claramente seu perfil e intenção segregacionista das nascentes classes desfavorecidas brasileiras.

23 Refere-se a forma de Estado e de Governo que passou a vigorar no Brasil em 1822, após a independência política da Coroa Portuguesa, seguindo-se até o ano de 1889 com a proclamação da República.

Ao passo de conceituar terras devolutas²⁴ e de estipular a compra como a única forma de aquisição da terra, proibindo qualquer outro meio, a Lei de Terras “incluiu dispositivos sobre as condições para a revalidação das doações passadas, bem como as normas para a legitimação das posses mansas e pacíficas” (NOZOE, 2006, p. 17-18). Embora haja controvérsia sobre os reais favorecidos do diploma de 1850, o mesmo, não ocorre, nas apreciações sobre o quanto a lei fora ineficiente na resolução definitiva “da regularização das terras” (NOZOE, 2006, p. 18).

Neste aspecto, a Lei de Terras possuía dupla finalidade, pois, “pretendia-se impedir o acesso à terra dos imigrantes pobres (negando-lhes a posse). Por outro lado, havia a intenção de estabelecer os colonos com alguns recursos nas terras devolutas da coroa” (SILVA, 2008, p. 127-128).

Sobre os referidos beneficiários da Lei de Terras, Nozoe (2006, p. 18):

Mesmo assim, reconhece-se que a lei de Terras promoveu uma profunda mudança na concepção da propriedade da terra, que ao deixar de integrar o patrimônio pessoal do Imperador, que a distribuía segundo o prestígio social do beneficiário, passava a ser considerada tão-somente uma mercadoria, a ser adquirida na proporção do poder econômico de seu comprador.

Verifica-se que a lei pretendia regulamentar a propriedade privada da terra, definindo o aspecto agrário nacional como latifundiário e elitista, garantindo os privilégios já existentes e as injustiças de ordem social da época. Nesta demanda, em conformidade com os padrões sociais emergentes, declarou o Estado como proprietário das terras devolutas (NOZOE, 2006, p. 18).

Desde a implementação das políticas que buscavam regulamentar as relações de propriedade no campo, houve uma mudança na própria compreensão de propriedade, perpassando inevitavelmente pela mudança jurídica, pois embora observasse que ressoava as

24 Após a edição da Lei de Terras de 1850, tem-se a disposição acerca de terras devolutas no Decreto nº 9.760/46, que “dispõe sobre os bens imóveis da União e dá outras providências”, e assim dispõe: “Art. 5º São devolutas, na faixa da fronteira, nos Territórios Federais e no Distrito Federal, as terras que, não sendo próprios nem aplicadas a algum uso público federal, estadual territorial ou municipal, não se incorporaram ao domínio privado: a) por força da Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, e outras leis e decretos gerais, federais e estaduais; b) em virtude de alienação, concessão ou reconhecimento por parte da União ou dos Estados; c) em virtude de lei ou concessão emanada de governo estrangeiro e ratificada ou reconhecida, expressa ou implicitamente, pelo Brasil, em tratado ou convenção de limites; d) em virtude de sentença judicial com força de coisa julgada; e) por se acharem em posse contínua e incontestada com justo título e boa fé, por termo superior a 20 (vinte) anos; f) por se acharem em posse pacífica e ininterrupta, por 30 (trinta) anos, independentemente de justo título e boa fé; g) por força de sentença declaratória proferida nos termos do art. 148 da Constituição Federal, de 10 de Novembro de 1937” (BRASIL, 1946, art. 5º), da mesma forma, a Constituição Federal de 1988, em seu art. 20, assim dispõe: “Art. 20. São bens da União: (...)II - as terras devolutas indispensáveis à defesa das fronteiras, das fortificações e construções militares, das vias federais de comunicação e à preservação ambiental, definidas em lei” (BRASIL, 1988, art. 20).

“concepções francesa e americana de propriedade (nascidas no seio das revoluções burguesas e petrificadas no *Code Civil* napoleônico), o fato é que só foi com a “Lei de Terras” que os ecos dessa modernização fizeram-se sentir na legislação positiva brasileira” (FONSECA, 2005, p. 17).

Portanto, a Lei de Terras, atendendo aos anseios das classes dominantes do Brasil Império, seguiu no claro direcionamento de regulamentar a questão fundiária com um aparato legislativo pensado para a realidade brasileira, o que acabou por facilitar – e mesmo fomentar – o surgimento do latifúndio e as políticas segregacionistas contra comunidades tradicionais e demais classes marginalizadas.

2.3 NOVAS DEMANDAS NO CAMPO, RESSIGNIFICAÇÃO DA TERRA.

No século XIX, com a expansão da economia proveniente da plantação do café causada pela grande demanda europeia pelo grão e, com a iminência do fim do modelo escravista de mão de obra e a conseqüente imigração em massa de contingentes europeus, em primeiro momento, e de asiáticos em um segundo, surgiu a necessidade premente da substituição do modelo capitalista mercantil escravista pelo modelo capitalista financeiro (SMITH, 1990, p. 333).

Neste sentido, as modificações ocorridas no século XIX, arquitetadas pelo Estado, desarticularam o “capital mercantil traficante e conseqüente subordinação do capital produtivo e formas mais evoluídas de capital mercantil e bancário” (SMITH, 1990, p. 333):

[...] em 1850 a Inglaterra proíbe o tráfico de escravos nos mares atlânticos; com isso, o problema dos “braços” para a lavoura tornou-se central na economia brasileira. Ademais, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, a agricultura brasileira sofre uma transformação sensível em seu perfil impulsionada pelo cultivo do café, e esse novo perfil – exigente de uma racionalização maior da produção – requisitava uma mobilidade de capitais cada vez mais incompatíveis com a escravidão (que demandava imobilização de enormes somas).

Nas palavras de Silva (2008) essa nova configuração econômica acabou por demandar uma reformulação da visão que se tinha da terra, passando esta a substituir o papel que o

escravo desempenhava na relação de trabalho e geração de riquezas para o senhorio. Para isso, entretanto, fazia-se imperioso a regulamentação do direito de propriedade por meio do Estado Brasileiro.

A extinção do tráfico (de escravos) demandava uma reformulação do papel exercido até então pelo escravo como bem econômico. Tudo aquilo que o escravo representava como mercadoria e capital imobilizado, no antigo sistema, deveria, em parte, ser substituído pela terra num futuro próximo. Para que isso viesse a acontecer, entretanto, era necessário que se pusesse ordem no caos existente em matéria de propriedade territorial (SILVA, 2008, p. 124).

Desde que aqui chegou o conquistador Português, no ano de 1500, a relação entre o homem, a terra e o trabalho, fora se engendrando no sentido de que os “indesejáveis” - o índio e o camponês, posteriormente, o negro liberto e as comunidades tradicionais - fossem deixados à margem da distribuição das riquezas da terra (MARÉS, 2003, p. 103-104).

Outra questão que demandava, igualmente, a atenção do Estado quanto à regulamentação da propriedade, era a necessidade de transição do modelo escravista para o modelo de “venda de força de trabalho” dos trabalhadores livres que viriam do continente europeu substituir a força de trabalho cativa nas lavouras de café brasileiras (SILVA, 2008, p. 123). E não afastado estava, dessa fadada e precária relação no campo, o famigerado binômio (mão de obra e propriedade), pois, “[...] em meados do século XIX, constituíam um nó a ser desatado pelo jovem Estado Brasileiro[...]” (FONSECA, 2005, p. 13)

A transição necessitava da devida regulamentação acerca da forma de seu financiamento e segurança legal, pois, entendia o Governo Imperial que a substituição do trabalho escravo negro pelo trabalho livre do imigrante europeu, era necessária e, para isto, havia a necessidade de realizar gastos para transportar essas pessoas para o território nacional. A venda das terras devolutas da Coroa foi uma alternativa de financiar esse processo. “Mais uma vez, para que isso pudesse ocorrer, era necessário pôr ordem na apropriação mercantil, em especial demarcar as terras devolutas” (SILVA, 2008, p. 124).

Fonseca (2005, p. 15-16) define a política empregada e os objetivos almejados sobre a temática das terras devolutas:

Uma vez definidas quais eram as terras públicas (devolutas), elas, nos termos dessa lei, poderiam ser vendidas pelo Estado, “em hasta pública ou fora dela” e “como e quando julgar mais conveniente”. Eram estabelecidos, por outro lado, critérios para a colonização das terras por colonos estrangeiros (que poderiam “ser naturalizados, querendo, depois de dois anos de residência”) bem como as formas de financiamento da vinda desses colonos. Finalmente, era criado um órgão estatal encarregado de proceder a todas essas inovações legais (medição, descrição, distribuição, fiscalização e colonização das terras).

Após anos de políticas fracassadas destinadas ao campo e má distribuição de terras, durante o período de Getúlio Vargas, houve um resgate da imagem do trabalhador do campo, que até então era visto como um agente passivo merecedor da boa política benevolente do governo. A política modernizante de Vargas deveria incorporar o campo no projeto de governo, em detrimento da modernidade industrial. Contudo, neste governo foram desenvolvidas políticas de criações de colônias agrárias e de expansão para as terras até então pouco povoadas no oeste brasileiro, sem, contudo, realizar mudanças significativas no sistema fundiário brasileiro (LINHARES; SILVA, 1999, p. 79).

Já durante as décadas de 1950 e 1960, nos governos de Kubitschek e Goulart, foram colocados sob debate novos parâmetros de desenvolvimento capitalista do sistema agrário brasileiro, que eram contrários a todos os elementos considerados causadores dos atrasos das práticas agrícolas, em especial pela estrutura fundiária (LINHARES; SILVA, 1999, p. 79).

Esta nova perspectiva econômica do campo visava atender as necessidades de industrialização da sociedade brasileira, nascendo desta forma a ideologia do *nacional-desenvolvimentismo*, coordenado pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), que incorporava as análises de cunho moderno (industrialização) e de natureza tradicional (meio rural) de necessidade – para o progresso desenvolvimentista – e de superação das antigas práticas agrárias (LINHARES; SILVA, 1999, p. 81).

Sob a égide de um governo de cunho ditatorial, o regime militar interpretava quaisquer reivindicações a favor da reforma agrária²⁵ ou tentativa de organização dos trabalhadores rurais como um movimento subversivo, sendo este, antagônico ao do *nacional-desenvolvimentista*, quando a questão agrária era prioridade social e econômica do governo (LINHARES; SILVA, 1999, p. 93).

Dessa forma, o Governo Brasileiro se via pressionado internamente pelo aumento das demandas no campo, ao passo que, externamente, passava a receber pressões dos Estados Unidos no sentido de acalmar os ânimos no campo, com vistas a evitar suposta comunização dos movimentos sociais camponeses, ante a guerra ideológico-política travada entre as duas potências hegemônicas da época e seus respectivos modelos econômicos. Eis o ambiente em que se planejou e se efetivou a criação do Estatuto da Terra.

25 Em linhas gerais, trata-se da reorganização da estrutura fundiária objetivando a melhor (leia-se “mais justa”) distribuição de terras rurais entre os componentes humanos de um Estado, tendo por guia a função social da terra. Assim, segundo o disposto no Estatuto da Terra de 1964: “A reforma agrária é o conjunto de medidas para promover a melhor distribuição da terra mediante modificações no regime de posse e uso, a fim de atender aos princípios de justiça social, desenvolvimento rural sustentável e aumento de produção”. (BRASIL, 1964, §1º, art. 1º).

2.4 ESTATUTO DA TERRA

O “Estatuto da Terra”, regramento legal visava teoricamente, grosso modo, suavizar o direito de propriedade absoluta que os proprietários rurais possuíam sobre suas terras. Dessa forma, o novo regramento legal, buscava “aparentemente” a instituição da reforma agrária, pauta há muito reivindicado pelos movimentos sociais, notadamente os camponeses, como forma de diminuir a concentração de terras, equilibrando a relação fundiária no país (MARÉS, 2003, p. 107-108).

Entidades de classe e grandes latifundiários logo ao perceberem que a reforma agrária fora prevista no Estatuto da Terra, insurgiram-se contra todos aqueles que a defendiam, alegando a traição do governo Castelo Branco (BRUNO, 2013, p. 6). Enfim “a reforma era iniciativa de um regime que eles respaldaram e, de certa forma, criaram. Em várias partes do país a classe ruralista reagiu prontamente” (BRUNO, 2013, p. 6).

Na visão de Marés (2003), é importante que se deixe claro que neste momento o mundo passava pela chamada “Guerra Fria”, conflito de ideologias (com reflexos, econômicos, tensões sociais, etc.) entre as duas potências militares e econômicas da época, Estados Unidos e União Soviética (MARÉS, 2003, p. 108). Ambas lutavam pela instituição de seus modelos de mercado, respectivamente, o modelo capitalista e o comunista. Diante disto, com relação à aplicabilidade prática do recém-promulgado Estatuto da Terra:

Todos sabiam na época que a promulgação era literalmente para americano ver, exigida pelos Estados Unidos, a ditadura militar jamais a pensou em pôr em prática e a Lei restou letra morta, invocada pela esquerda e desprezada pela direita no poder (MARÉS, 2003, p. 108).

Neste contexto, o Governo Militar brasileiro se via pressionado externamente pelos Estados Unidos - por estar sob sua área de influência - e internamente pelos vários manifestos sociais que viam na contestação ao modelo fundiário vigente à época, uma de suas principais bandeiras de reivindicação e pressão política (MARÉS, 2003, p 106-107).

Diante disto, fora criado o referido regramento fundiário, com a promessa de finalmente dar resposta aos anseios de milhões de brasileiros que se viam à margem da cidadania, mas, tinha por finalidade real aplacar os ânimos dos movimentos camponeses brasileiros, evitando assim, a temida revolução camponesa que poderia ser eclodida pelas

ligas camponesas²⁶, sindicatos rurais²⁷ e ainda pelo Partido Comunista Brasileiro, neste sentido, conforme pontua Marés (2003, p. 107):

Por outro lado, a guerra fria naquele momento fazia os Estados Unidos proporem uma espécie de reforma agrária para os países do continente que pudesse minorar o problema da fome, de redistribuição de renda e desemprego, reeditando as ideias de Keynes, e também pensando na ampliação de mercados para seus produtos manufaturados, mas sempre presente a contraposição às ideias socialistas que passaram a fazer parte do ideário da reforma agrária.

Restou aos defensores a aprovação do texto da reforma agrária, iniciando uma nova expectativa na implementação de novas demandas, ocasionando um despertar dos segmentos sociais para se reorganizarem entre si permitindo o surgimento de novas identidades (FONSECA, 2005, p. 28)

Não se questiona a importância do Estatuto da Terra, todo processo organizado de luta no campo fora personificado na lei, assim, dando razão de existir ao sindicalismo rural, desta forma, “é o Estatuto, que vai fazer a relação entre o Estado e o sindicalismo na luta por terra. É ele que abre o diálogo – tenso - entre os trabalhadores rurais e o Estado” (FONSECA, 2005, p. 28-29). Do mesmo modo, torna-se relevante enfatizar que através do Estatuto o Estado concedeu “identidade jurídica às categorias sociais antes existentes, como as redefiniu politicamente” (FONSECA, 2005, p. 28-29).

A improdutividade e a dimensão foram umas das designações trazidas pelo Estatuto, mas somando-se a isso “desencarnou do conceito os atributos outorgados pelo movimento camponês: o latifúndio como expressão da violência e da sujeição” (FONSECA, 2005, p. 29). A reforma agrária estabelecida na lei conservaria a propriedade familiar, mas em contrapartida, definiu que todo processo modernizador do campo e capaz de fazê-lo de forma

26 “As Ligas Camponesas se inserem como o mais importante movimento social camponês organizado pelo povo brasileiro na década de 1960 (...) Elas foram uma forma de organização das massas camponesas do Nordeste, em especial dos moradores dos engenhos na Zona da Mata e principalmente nos Estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte. Como movimento de massas, não tinha muita formalidade organizativa, apesar da existência de estatutos. Os camponeses se reuniam por local de moradia e planejavam lutas sociais para resolver problemas específicos (...) as Ligas Camponesas [representaram], um poderoso movimento de massas, com enorme capacidade de mobilização, para defender a urgência da realização da reforma agrária, com a palavra de ordem: “Reforma agrária na lei ou na marra”. O objetivo imediato era a aprovação de uma lei de reforma agrária, até então inexistente nos marcos jurídicos do país. E caso as elites se opusessem a esse projeto, os camponeses, não hesitariam em sua luta. Como não hesitaram. Ao longo de toda a existência das Ligas Camponesas (1954-1964), embora de curta duração (apenas dez anos de vida organizativa), sua luta se pautou pela cotidiana mobilização de massas” (STÉDILE, 2012, p. 13)

27 “Em 1944, entrou em vigor uma legislação que sancionava a formação de sindicatos rurais. Uma vez reconhecidos pelo Ministério do Trabalho, esses sindicatos supostamente tinham o mesmo status legal que os sindicatos urbanos. Mas a situação política no campo estava tão desequilibrada que era ao mesmo tempo inútil e perigoso encorajar a formação de tais organizações camponesas. Realmente, quando os padres pernambucanos realizaram seu encontro, existiam apenas cinco sindicatos rurais reconhecidos em todo o Brasil” (STÉDILE, 2012, p. 110)

racional, fosse atribuído a grande empresa rural (FONSECA, 2005, p. 29). Desta forma “O que deveria ter sido o ponto de partida foi, na realidade, o de chegada” (FONSECA, 2005, p. 30).

Na contemporaneidade os processos de exploração e ocupação do campo não foram moldados aleatoriamente, perpassaram por períodos históricos e políticos que sempre privilegiaram os grandes latifundiários e as classes mais favorecidas desde os primórdios do Brasil Colônia. Para tanto, o Estado em serviço daqueles nos quais sempre se propôs a proteger – a elite – arquitetava incontáveis maneiras de obstar a permanência segura e perene de quilombolas, índios, comunidades tradicionais e camponeses na terra, ao passo que a posse não os são reconhecida socialmente de forma plena. Nos moldes jurídicos atuais temos a contemplação da formalidade contratual e o aviltamento do real sentido da terra.

2.5 REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS: TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS

As “comunidades tradicionais” – etnias sociais comumente chamadas de “remanescentes das comunidades dos quilombos” – conquistaram após anos de lutas e reivindicações o direito com status de norma constitucional, com promulgação da CRFB. No Art. 68 dos ADCT está dito que: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”. Somado a isso, a Carta Política de 1988 em seus artigos 215 e 216, nos dispõe sobre o patrimônio cultural brasileiro e sobre a proteção das manifestações afro-brasileiras acompanhado de o tombamento de sítios estabelecidos em “reminiscências históricas dos antigos quilombos” com os seus referidos documentos (CHASIN, 2009. p. 159).

Com o surgimento das disposições Constitucionais, iniciou-se uma nova fase na retomada e busca de direitos, dar-se-á início aos debates, sobre em quais comunidades seriam contempladas pelas referidas disposições, e qual a abrangência territorial era garantida pela CRFB, ocasionando uma relevante insegurança jurídica (CHASIN, 2009. p. 159).

A despeito das comunidades quilombolas, antropólogos são enfáticos em dizer que os processos de formação dos antigos quilombos são variados, inseridos em altíssima

complexidade no relacionamento social de interação entre quilombos e os demais grupos sociais que circundam sua existência (CHASIN, 2009. p. 160).

Obedecendo aos critérios convencionados sobre as características de permanência das atuais comunidades quilombolas, essas, são oriundas de descendentes camponeses negros que se constituíram no período escravocrata. Na transição de escravo para camponês liberto, define em parte, a formação de algumas comunidades de quilombo, mobilização, distinta da resistência empregada pelos referidos agrupamentos (CHASIN, 2009. p. 160).

Sobre a formulação do conceito de comunidades negras rurais, em 1994 a Associação Brasileira de Antropologia - ABA²⁸ proferiu em um grupo de trabalho o documento que se tornou referência, passando a ser a conceituação mais aceita na atualidade sobre comunidades quilombolas, vejamos:

O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para indivíduos, grupos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas de trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro (...). Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vidas característicos num determinado lugar (ABA, 1994).

O Decreto federal 4.887 de novembro de 2003 regula o procedimento de demarcação e reconhecimento da titulação e registro das terras e comunidades quilombolas. Mesmo demonstrando fragilidade em sua efetividade, a normativa federal passou a ser uma importante conquista de reivindicações de segmentos e de parcelas sociais favoráveis à efetivação das titulações (CHASIN, 2009. p. 161).

A propriedade não assume a feição civilista, a territorialidade étnica vale-se daquela almejando a tutela, mas alarga-se em dimensões que transcendem aspectos culturais, religiosos, sociológicos e humanos “[...] Melhor dito, a Constituição Federal consagra a

28 “A Associação Brasileira de Antropologia é a mais antiga das associações científicas existentes no país na área das ciências sociais, ocupando hoje um papel de destaque na condução de questões relacionadas às políticas públicas referentes à educação, à ação social e à defesa dos direitos humanos. No decorrer de sua história, ela tem sido voz atuante em defesa das minorias étnicas, dos discriminados e posicionando-se consistentemente contra a injustiça social. Sem ter uma linha político-partidária, sua voz inquieta a todos os que não respeitam os direitos humanos. Seu código de ética exige respeito às populações estudadas e obriga o pesquisador a deixar claros seus objetivos para os grupos e populações que sejam objeto de suas análises” (ABA, 2007).

propriedade quilombola como direito fundamental, pelo disposto no art. 68 da ADCT” (FRANCO, 2012, p. 38).

Sobre a fundamentalidade à propriedade quilombola, Gama e Oliveira (2007, p. 3) afirmam que:

A propriedade das comunidades quilombolas frise-se, não advém do Decreto nº 4.887/2003, e sim do art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, combinados com os artigos 215 e 216 da Constituição Federal. Portanto, o mandamento é constitucional. **Em última análise, a propriedade é garantida aos remanescentes de quilombos como meio de salvaguardar nosso patrimônio histórico-cultural material e imaterial.** (grifou-se)

Contudo, “essa fundamentação é reducionista da complexidade que envolve a questão quilombola, porque limita o alcance da proteção de um direito à questão patrimonial, quando deveria envolver a situação existencial” (FRANCO, 2012, p. 38), limita e engessa as feições de quilombo, definindo-o como mera reminiscência da história brasileira, um “arquétipo” merecedor de preservação (FRANCO, 2012, p. 39).

Como bem afirma Franco (2012, p. 39) a subjetividade inerente às comunidades quilombolas, a imperiosa e urgente necessidade de afirmar e consolidar os entes dessas comunidades como sujeitos de direito é totalmente descontextualizada por esse discurso.

Por direito e justiça, a dimensão da propriedade amplia-se ao direito social, pois, “[...] tendo em vista que sua eficácia pode ser vista como constituindo evidente interesse social e, em assim sendo, se contribui para desconstruir a imagem que vincula a propriedade [...]” como o mais importante dos direitos individuais (FRANCO, 2012, p. 39).

O que se aborda acima, é que a previsibilidade da propriedade quilombola surgida do Art. 68 dos ADCT, merece ser revestida do assistencial da garantia fundamental da propriedade. Mesmo sabendo, que ao se tratar de territorialidades étnicas, questões de propriedades são mitigadas (FRANCO, 2012, p. 39).

2.5.1 Titulações anteriores ao decreto 4.887/2003

As mobilizações sociais se tornaram mais intensas inicialmente nos estados do Maranhão e Pará, com base na luta do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/MA), juntamente com a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), fundaram a

Coordenação Estadual dos Quilombos Maranhenses em abril de 1995 (CHASIN, 2009. p. 162).

No Estado do Pará, variados segmentos da sociedade civil participaram de forma efetiva dando apoio na organização inicial das comunidades quilombolas, entre os quais, destacamos, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Pará (FETAGRI/PA), o Centro de Defesa e Estudos do Negro do Pará (CEDENPA), entre outros. No ano de 1995, em Brasília (DF), foi realizado o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, e no estado da Bahia, na cidade de Bom Jesus da Lapa, foi fundada a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) (CHASIN, 2009. p. 162).

No âmbito do poder judiciário atuaram solidariamente organizações representativas de comunidades quilombolas e o Ministério Público Federal, receberam destaque em seus efeitos, duas ações: uma proposta em 1993, pelo Ministério Público Federal - que defendia a comunidade Rio das Rãs (BA) - e a outra proposta pelos advogados da comunidade quilombola de Ivaporunduva (SP) em 1994. Ambas, foram precursoras na defesa das comunidades quilombolas, sendo julgadas procedentes, impondo a obrigatoriedade da titulação das áreas questionadas em face da União (CHASIN, 2009. p. 163).

Na competência administrativa de titular às referidas terras, houve um primeiro movimento normativo federal em 1995. A Portaria nº 307 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), em 22 de novembro de 1995²⁹, impondo ao referido órgão a responsabilidade da concessão dos títulos das terras demarcadas sobre áreas públicas federais, dando reconhecimento com amparo em cláusula “*pro indiviso*”, cujo efeito, seria abrangido pela coletividade (CHASIN, 2009. p. 163).

Sob a vigência da portaria 307/96, seis títulos foram concedidos, abrangendo uma área de 95.980 hectares de terra e contemplando 18 comunidades no Estado do Pará (CHASIN, 2009. p. 164).

Em outubro de 1999, houve a reedição da Medida Provisória nº 1.911 que delegou em seu texto a competência da titulação das terras quilombolas ao Ministério da Cultura, que por

29 “I -Determinar que as comunidades remanescentes de quilombos, como tais caracterizadas, insertas em áreas públicas federais, arrecadadas ou obtidas por processo de desapropriação, sob a jurisdição do INCRA, tenham suas áreas medidas e demarcadas, bem como tituladas, mediante a concessão de título de reconhecimento, com cláusula "pro indiviso", na forma do que sugere o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal” (INCRA, 1995).

sua vez, através da Portaria nº 447, de 02 de Dezembro de 1999, atribuiu a Fundação Cultural Palmares (FCP)³⁰ a incumbência de realizar as referidas titulações (CHASIN, 2009. p. 165).

A inovação na normatização relacionada ao processo de titulação das terras quilombolas – com a edição da Portaria nº 447 do Ministério da Cultura – ocasionou de imediato, a resposta do movimento quilombola, de acadêmicos e parcelas da sociedade civil. Entre os dias 22 e 24 de outubro de 1999 em uma reunião realizada pela CONAQ fora redigido um documento juntamente com 24 assinaturas de representantes de ONG's e do movimento negro - cujo teor foi encaminhado a Fundação Cultural Palmares - reivindicando e ratificando que tal procedimento já havia sido amplamente debatido e duramente rejeitado quando a transferência de competência estava em fase de discussão no então projeto de decreto apresentado pelo Chefe da Casa Civil da Presidência da República (CHASIN, 2009. p. 165).

[essa mudança] não só atropela esse esforço de construção de uma proposta satisfatória de regulamentação do Art. 68, como anula o que se conseguiu avançar em termos de compreensão sobre como deve se dar a titulação dos territórios quilombolas [...] Ninguém em sã consciência compreende, a não ser por ataque doentio de megalomania pelo poder, como é possível para a Fundação Cultural Palmares – sem um corpo funcional fixo, sem técnicos especializados, sem experiência no assunto e sem recursos financeiros – poderia centralizar para todo o Brasil o processo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas, O mesmo documento declarava: “Ao estipular, na proposta de decreto, que somente a Fundação Cultural Palmares dará o ‘parecer conclusivo’ sobre se a comunidade é ou não “remanescente dos quilombos”, não estará esta Fundação instituindo, na prática, uma tutoria sobre os quilombos semelhante à que a FUNAI exerce junto aos povos indígenas? Os quilombos, depois de terem resistido durante todo o período escravista colonial, seriam agora julgados pelos burocratas da Fundação Cultural Palmares, que decidiram se eles são ou não remanescentes de quilombos, como condição para terem suas terras reconhecidas”. (TRECANNI, 2006, p. 137).

A nota de repúdio demonstra em poucas palavras, o quanto houvera retrocesso às conquistas galgadas pelos movimentos quilombolas, pois, a absurda e desmedida transferência de competência, demonstra ao mesmo tempo, duas realidades que se colidem. Na primeira, a total ausência de recursos humanos, financeiros, operacionais e técnicos do Estado – conjecturado e simbolizado na FCP - despreparado e relapso com vários segmentos das sociedades. A segunda realidade, fragilizada na sua busca de tentar a consolidação de uma

30 “No dia 22 de agosto de 1988, o Governo Federal fundou a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira: a Fundação Cultural Palmares, entidade vinculada ao Ministério da Cultura (MinC). (...) . É referência na promoção, fomento e preservação das manifestações culturais negras e no apoio e difusão da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História da África e Afro-brasileira nas escolas” (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2010).

cultura que, aos poucos, luta bravamente pela essência de sua existência, ou seja, sua territorialidade, local em que se desenvolvem sua cultura e tradições.

Mesmo diante de acaloradas críticas, o governo mantinha-se reticente em implantar a mudança de competência, havendo nos dois anos seguintes uma nova reedição que mitigava os direitos anteriormente vigorados. O governo do então Presidente Fernando Henrique Cardoso tomou a decisão de não efetuar as desapropriações como fase antecedente ao processo de titulações das terras de quilombos, constituindo, territórios titulados sob a responsabilidade da FCP. Sem a devida desapropriação e com os títulos particulares incidentes nas áreas irregulares, houve conflitos em virtude de duplicidade de títulos (CHASIN, 2009. p. 166).

Houve várias formas de reação à conturbada iniciativa da FCP, dentre elas, podemos destacar as ações judiciais, propostas por particulares que questionavam a expedição de outros títulos em locais já pertencentes a proprietários e que não haviam recebido as indenizações dos prejuízos das respectivas expedições (CHASIN, 2009. p. 166).

Com a tentativa de diminuir os direitos, o governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso editou o Decreto nº 3.912/2001, que reduziu o limite temporal para os candidatos aos benefícios emanados do Art. 68 dos ADCT, de modo que, o reconhecimento passou a abarcar somente, “a propriedade sobre terras que: I - eram ocupadas por quilombos em 1888; e II - estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988” (CHASIN, 2009. p. 168).

Logo após a edição do referido decreto, as reações foram imediatas, repercutindo negativamente e prejudicando os movimentos quilombolas e seus coligados, acarretando total paralisação nos processos de titulações, além do que, na vigência desse diploma, não houvera titulação de terras (CHASIN, 2009. p. 168).

Na gestão do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva houve um avanço nas conquistas dos movimentos ligados a causa quilombola, com o interesse de atender as expectativas depositadas em sua plataforma de governo, editou o Decreto em 20 de novembro de 2003. Pouco mais de dois anos e dois meses do Decreto 3.912/2001 entra em vigor o Decreto 4.887/2003, diploma legal que permaneceu com seus efeitos até o dia 11 de maio de 2016. Tal decreto assistia em parte aos anseios dos movimentos quilombolas, devolvendo a competência administrativa dos processos de titulação ao INCRA, “Instituindo a possibilidade de desapropriação de propriedades incidentes em terras de quilombos e adotando o critério da auto identificação para conceituação de comunidade quilombola” (CHASIN, 2009. p. 169).

Na perspectiva legal estavam protegidas as condições necessárias para o reinício das titulações (CHASIN, 2009. p. 169).

Segundo Rocha (2005, p. 1) com advento do Decreto 4.887/03 concretiza-se a disposição constitucional “a diversidade sociocultural e antropológica em seus princípios e normas, pretendendo avançar nas soluções de problemas históricos propositalmente postergados”. Desta forma, fundamentando e oferecendo maior robustez à proteção das populações indígenas e comunidades quilombolas, grupos minoritários que reivindicam direitos e espaços equivalentes (ROCHA, 2005, p. 1).

Está disposto no Decreto nº 4.887/03, mais precisamente em seu artigo 2º e parágrafos que todo tratamento de cunho étnico, histórico e a territorialidade entrelaçada com ancestralidade negra sob enfoque da perspectiva antropológica “propõe nova avaliação semântica, de forma a atender os desígnios e objetivos evidentes da Constituição” (ROCHA, 2005, p. 1).

Conforme o Decreto nº 4.887/03 em seu artigo 2º e parágrafos, assim:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Após anos de luta pelo reconhecimento de algo que é intrínseco a sua própria história e pela justiça que se fazia urgente, e “confinados à invisibilidade jurídica, os quilombos alteavam a repressiva legislação colonialista e somente ganharam foros de legalidade um século após a abolição formal da escravatura” (ROCHA, 2005, p. 1). Ganhavam, pela primeira vez disposições na Constituição de 1988 e na legislação infraconstitucional que tutelavam seus direitos, suas vidas e a possível manutenção e perpetuação de seus costumes e tradições. Rocha (2005, P. 3) refere que:

[...] Ora, o alargamento crítico *favor actus*, amplia o fim contemplado pela norma, intocável em sua materialidade, e justifica, pelas razões expostas, a titulação coletiva *pro indivisa* e *ad perpetuam*, sobre aquelas terras, como um meio de assegurar a perpetuidade da propriedade às gerações futuras, bem como o patrimônio histórico-cultural brasileiro [...].

Desta forma, as comunidades quilombolas, carecem fundamentalmente da territorialidade que assegura as gerações do por vir, mas também, a garantia “a reprodução sócio- cultural de suas tradições ancestrais” (ROCHA, 2005, p. 3).

Uma das maiores conquistas erguidas pelos movimentos sociais ligados a causa quilombola consistiu em transferir a responsabilidade administrativa do Instituto da Colonização e Reforma Agrária – INCRA, no procedimento para titulação “das terras dos quilombos, para a Secretaria Especial de Políticas de Promoção e Igualdade Racial, que zelará pelos direitos étnicos e territoriais das comunidades remanescentes” (ROCHA, 2005, p. 3).

2.6 QUILOMBOS: RESISTÊNCIA E (RE) CONCEITUAÇÕES

Para Arruti (2008, p. 2), além das definições múltiplas que quilombo pode assumir, a resistência, invariavelmente pode ser definida como uma das mais significantes ao se pensar em quilombo, na proporção que se liga a própria formação desse espaço de manifestação cultural, social e étnica, o motivo originário de sua própria natureza, sem resistência inexistiria o quilombo. A perseverança na prática de resistência contribui para a continuidade e “reprodução de seus modos de vida característicos em um determinado lugar, cuja identidade se define por” um trajeto comum na história do quilombo, assimilando continuamente os valores que congregam, fortalecendo a comunidade do quilombo.

A identidade, cultura, tradição, costumes e todo modo de vida quilombola está intimamente ligado a descrições peculiares à territorialidade na qual se manifesta a comunidade, sobretudo no que tange as manifestações de cunho comum laboral com a terra “de acordo com suas atividades sazonais, produtivas ou outras” (AMORIM, 2014, p. 82; ARRUTI, 2008, p. 2). Desta forma, a compreensão de quilombo assume duas acepções distintas, uma referia-se ao conceito histórico, e a outra conota e nos remete a ideia contemporânea de quilombo sacramentada pelo Art. 68 dos ADCT (AMORIM, 2014, p. 82; ARRUTI, 2008, p. 2).

A historiografia definia como quilombo o fenômeno histórico singular objetivo. Ou seja, a comunidade formada por cativos que libertavam da escravidão sua força de trabalho. Para a associação dos antropólogos, por motivos políticos e ideológicos eventualmente socialmente positivos, quilombo seria, no presente, qualquer comunidade rural de afrodescendentes com manifestações culturais ligadas ao passado (FIABANE, 2005, p. 422).

Em pleno período escravocrata e logo em seguida no Império, havia uma forte e dominante tendência dos formadores de opinião em criar uma imagem do quilombo como um símbolo de rebeldia (AMORIM, 2014, p. 79-80). O pensamento da sociedade filiava-se integralmente a tal corrente “advogavam eles a necessidade de sua localização e destruição, como ocorreu com o Quilombo de Palmares, já que estes representavam transgressão à ordem vigente” incluindo o quilombo como caso de polícia (AMORIM, 2014, p. 79-80).

Em condições gerais, a característica central de quilombo está atrelada a “autolibertação do julgo da escravidão e na resistência” (AMORIM, 2014, p. 80). No passado colonial e imperial fazia-se necessário direcionar a imagem do quilombo a outras formas mais amplas (AMORIM, 2014, p. 80). Criminalizar a rebeldia dos escravos fugidos era imprescindível para ampliar o máximo possível o legue de delinquência do movimento para que “servisse às mais diferentes situações” (AMORIM, 2014, p. 80).

O termo quilombo é uma categoria em disputa. Disputa esta que se manifesta, inclusive, com relação à forma como o plano analítico se conecta com os planos políticos e normativos. Enfim, esta é uma problemática em curso. Como vimos, as comunidades remanescentes de quilombos chegam dando novo significado às antigas comunidades negras rurais, que, penetram também o meio urbano, indo até a bairros no entorno de terreiros de candomblé. Isto mostra a flexibilização e a complexidade que gira em torno do tema na atualidade (AMORIM, 2014, p. 81).

Em concordância com essa ideia, na contemporaneidade, a autoatribuição é a condição fundante, irradiadora da condição ao reconhecimento comunitário quilombola (AMORIM, 2014, p. 82; ARRUTI, 2008). Com o despertar dessa inovação, acende-se “a possibilidade para que qualquer comunidade negra rural, ou mesmo urbana, que mantenha referência cultural afrodescendente, esteja apta a se declarar como sendo membro de um quilombo contemporâneo ou remanescente quilombola” (AMORIM, 2014, p. 82).

Alguns autores buscam, nas denominações de quilombos históricos ou, por outro lado, quilombos contemporâneos ou remanescentes quilombolas, diferenciar aqueles com características coloniais dos representativos da atualidade. Neste sentido, os Kalunga seriam remanescentes quilombolas ou membros de quilombos contemporâneos. Considera-se que os quilombos contemporâneos ou remanescentes quilombolas não são obrigatoriamente isolados, não se referem a resíduos, nem sempre originam de movimentos de rebeldia, não fazem uso individual da terra, nem se definem pelo número de habitantes. Seriam, na verdade, resultado de lutas e conquistas. Estas condicionantes consideram, inclusive, secundárias a busca de traços culturais africanos para o reconhecimento de remanescentes quilombolas e adotam a auto definição como critério válido para tal. Abre-se, a partir daí, novas possibilidades para que os Kalunga, livres de julgamentos de base historicistas, essencialistas ou culturalistas, possam ser reconhecidos como remanescentes quilombolas (AMORIM, 2014, p. 82)

Ao longo do que foi dito, modificações conceituais na própria imagem construída da figura “quilombo” sempre foram alvo de divergências, discussões e interesses. De modo a refletir, no passado, uma verdadeira caça aos indesejáveis rebeldes e recém-libertos no seio da sociedade, contudo, o próprio desejo de se fazerem realmente livres, motivou gradativamente o inconsciente coletivo negro a sonhar com o início de sua vida em terra irreversivelmente de outros, pois a sua, longínqua “mãe”³¹, jazia a velar seus queridos antepassados.

Auto definir-se, é mais que se auto intitular negro, ou se auto atribuir descendente de escravos, ou mesmo, enquadrar-se em uma ação afirmativa³² para se “beneficiar” dos “louros” decorridos das injustiças cometidas no passado com os negros. Auto definir-se, está para a insurgência contra o que persiste em ficar, como a fuga está para o “dono da mina”.

2.6.1 Ressemantização: a luta pelo reconhecimento

A despeito da ressemantização³³ do termo “quilombo” devemos compreender a diversidade e as várias formulações que cercavam o simbolismo relativo ao “quilombo”, cuja base do artigo constitucional foi totalmente baseada demonstrando a total dissonância na “sua formulação vaga e desinformada” (ARRUTI, 2008, p. 316).

Com a proclamação da República a ideia sedimentada de “quilombo” persistia na sociedade, porém, observou-se modificações significativas nas ressemantizações, deixado de ser usado pelo discurso repressivo em metáforas correntes por políticos como “signo de

31 No sentido aqui empregado, se está referindo ao Continente Africano em toda a sua complexidade de povos, línguas, e relações, antes das invasões coloniais.

32 “A expressão tem origem nos Estados Unidos, local que ainda hoje se constitui como importante referência no assunto. Nos anos 60, os norte-americanos viviam um momento de reivindicações democráticas internas, expressas principalmente no movimento pelos direitos civis, cuja bandeira central era a extensão da igualdade de oportunidades a todos. No período, começam a ser eliminadas as leis segregacionistas vigentes no país, e o movimento negro surge como uma das principais forças atuantes, com lideranças de projeção nacional, apoiado por liberais e progressistas brancos, unidos numa ampla defesa de direitos. É nesse contexto que se desenvolve a ideia de uma ação afirmativa, exigindo que o Estado, para além de garantir leis anti-segregacionistas, viesse também a assumir uma postura ativa para a melhoria das condições da população negra. Os Estados Unidos completam quase quarenta anos de experiências, o que oferece boa oportunidade para uma análise de longo prazo do desenvolvimento e impacto dessa política” (MOEHLECKE, 2002, p. 198).

33 “O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado. Inaugura uma espécie de demanda, ou nova pauta na política nacional: afro-descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas. A partir da Constituição Federal promulgada em 1988, cujo artigo 68 das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, o debate ganha o cenário político nacional. Por trás de algumas evidências, pistas e provas, surgem novos sujeitos, territórios, ações e políticas de reconhecimento” (LEITE, 2000, p. 335)

resistência” (ARRUTI, 2008, p. 316). Adiante, demonstraremos brevemente três vertentes dessas ressemantizações.

A primeira ressemantização define um quilombo como “resistência cultural” dando valor e aludindo isso à cultura, centralizando a temática sobre a persistência na produção de uma cultura africana (negra) no Brasil.

No segundo plano o foco seria a resistência política, correlacionando as classes que dominavam e os demais segmentos populares. Neste nível se referencia o Estado com substituição pela África em simetria pelas preponderâncias de classes em relação aos quilombos - em especial os quilombos em destaque, exemplo Palmares- remetendo as referidas disputas dos segmentos sociais “as formas potencialmente revolucionárias de resistência popular” (ARRUTI, 2008, p. 319).

A despeito do terceiro plano, está relacionado a todos os movimentos encabeçados pelos negros, que buscavam o reconhecimento cultural e racial juntamente com enfoque na perspectiva política, almejando o reconhecimento do quilombo como um ícone da “resistência negra” (ARRUTI, 2008, p. 320). Desta forma, toda luta despejada na busca desse reconhecimento demonstra que quilombo não tem sua significância em escravos fugidos, demonstra em sua dimensão mais ampla a organização de uma irmandade liberta e solidária (NASCIMENTO, 1980, p. 263).

No entendimento de Marinho (2008, p. 97)

O advento jurídico do artigo 68, que introduz o termo “remanescentes de quilombos”, imprimiu de vez todos os estigmas que o conceito de quilombo carrega(va) nos atuais quilombolas, mesmo que a legislação não lance mão de argumentos que utiliza a conceituação colonial, a pressão existe por meio dos opositores da lei, da mídia, dos turistas, acadêmicos, pesquisadores e outros setores. A entrada desses novos agentes na comunidade com seus olhares, câmeras, questionários e perguntas orientam a própria “etnicização”. O mesmo ritual que antes simbolizava a continuidade de uma tradição, a tradução da crença, momento de interação e coesão, agora também passou a indicar alteridade, identidade, etnicidade.

Para Marinho (2008, p. 98) e Moscovici (1978), as representações sociais e convenções coletivas cotidianas são construídas através de elaborações psíquicas e simbólicas. Tais representações passam por um processo de sedimentação coletiva psíquica, buscando-se materializá-las em “objetos do mundo social”, portanto devem ser compreendidas na perspectiva que o indivíduo edifica “sobre si mesmo” ou sobre o mundo que o abrange, ao ponto, de toda representação social de um objeto, ser também, o reflexo representativo do indivíduo na coletividade.

É incontestável, mesmos nos dias atuais, o quanto se perpetua as forças veladas que tentam inconsciente e impensadamente, reproduzir processos hegemônicos nas relações sócias cotidianas. Integrantes da comunidade Vão do Moleque “os donos da terra”, como explanado anteriormente, fazem uso de “simbologias” para ressemantizar sua própria identidade na representação social. Constrói artificios simbólicos e psíquicos na exterioridade da grande comunidade Kalunga, e (re)afirma perante a interioridade da comunidade sua hereditária superioridade étnica.

Assim, os olhares imputam aos Kalunga os anseios externos e estes por sua vez exteriorizam tal pressão performaticamente. Durante os festejos, “os donos da terra” organizam o ritual, orientam as ações dos Kalunga participantes, convidam “os de fora” a participar, tirar fotos, explicam o processo com calma, zelo e detalhes, inserindo o visitante na atmosfera dos rituais, mas também estabelece os limites entre o que pode ser visto e o que não pode. Tal performatividade tem como intuito alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, garantindo, assim, principalmente, mas não exclusivamente, o direito à terra (MARINHO, 2008, p. 99).

Na confluência indivíduo/sociedade e na reconstrução de “novas etnias”³⁴, observa-se;

(...) que o *habitus*, “sistema de disposições duráveis”, adquirido em um determinado meio familiar, sob determinadas condições objetivas, produz ações comumente organizadas, consciente ou inconscientemente, para funcionar como estratégias de reprodução. Tais estratégias visam, em última instância, manter ou melhorar a posição de um determinado grupo social na estrutura de classes. Tendo como princípio unificador o *habitus*, elas são objetivamente harmonizadas para atender a esse fim (MARINHO, 2008, p. 94).

O projeto Kalunga, criado e em execução pela Universidade Federal de Goiás (UFG), contribuiu significativamente para formação de “uma rede regional de comunicação interétnica que propiciou a manifestação da etnogênese Kalunga” (ARRUTI, 1996; MARINHO, 2008, p. 100). Essa questão teve sua gênese nos relacionamentos de parentescos entre as localidades do Moleque e do Vão de Almas, cujas lembranças - no relato dos mais velhos – remontam de tempos passados que o grupo se identificava como “uma unidade social heterogênea, fruto de desterritorializações, fusões e reclassificações operadas por agentes coloniais” (ARRUTI, 1996; MARINHO, 2008, p. 100).

Para Marinho (2008, p. 102) Por mais antagônicas que possam parecer as relações sociais entres os dois Vãos, a afetividade e a solidariedade sempre foram os elos entre ambas. Do mesmo modo, que constatação da diversidade de origem, não foi suficiente ao ponto de ter que promover uma “reaproximação entre esses dois conjuntos” e “consequentemente a noção de unidade grupal” (MARINHO, 2008, p. 102).

³⁴ No sentido aqui empregado, remete à ressemantização já tratada na nota de rodapé anterior.

Segundo Marinho (2008, p. 103) não somente as relações afetivas e de parentesco foram úteis para confirmar sua verdadeira identidade como comunidade, “as experiências comuns do passado com populações vizinhas pelas quais esses grupos passaram embasam uma ampla comunidade de solidariedade, que provém de auxílio, conselhos e ensinamentos contra os males da rua”. Conquanto, mesmo mantendo as estruturas de reprodução firmes na afirmativa aparado na superioridade genealógica, “étnica” de “embranquecimento” e na posse justa e “legítima” da terra, de modo que, “para os de fora eles eram negros, descendentes de negros escravos e/ou negros fugidos” (MARINHO, 2008, p. 103).

Ao visualizar com amplitude o que se acabara de relatar, compreendemos a facticidade das teorias defendidas por Moscovici (representação social) e Bourdieu (*habitus*), a exemplo demonstrado a seguir: primeiro, mesmo que haja uma construção genérica sobre um determinado traço sociocultural (cultura Kalunga), coletivamente assimilado através das representações sociais, convenções coletivas indissociáveis em cultura individual e simbólica. (MOSCOVICI, 1978); segundo, na acepção do *habitus* de Bourdieu, o entendimento que o indivíduo apodera-se de “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas” (BOURDIEU, 1983, p. 65) se afirma perante estruturas de classes, reproduzindo arranjos de correspondência harmônica entre o indivíduo e sociedade (SETTON, 2002, p. 62).

No primeiro, de forma geral conceitua-se a cultura kalunga como única, e assim, símbolos, tradições e costumes são compartilhados de forma harmônica. Entretanto, surge, como fenômeno, a diferenciação de algumas representações e simbologias entre os iguais (embranquecimento dos Kalunga do Vão do Moleque) em face aos demais integrantes da comunidade. No segundo, o *habitus Bourdiano instrumentaliza as representações e simbologias nas quais se pretendem hegemonizar*.

As relações travadas entre os de fora e os Kalunga eram definidas pela cor, pelo modo de vida baseado na auto subsistência e pelas escolhas de “isolamento” dessas pessoas da comunidade, explicitadas pelo uso do termo Kalungueiro no passado. Logo, as estratégias dos Kalunga de preservação giravam em torno dessa simbologia. Os molequeiros negavam a origem quilombola, com o intuito de adquirir mais *status* social, se distanciando da matriz colonial, já que esta se mescla com conflito direto e emergência de identidade. O que ocorre agora, no entanto, é a reivindicação pública do estigma “ser quilombola” “ser Kalunga”, que funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo e garantir sua preservação por meio da titulação do território (MARINHO, 2008, p. 103-104).

A luta pela “ressemantização” do “movimento” quilombola anterior ao nascer da comunidade kalunga, centrou basicamente, na busca do direito fundamental pela identidade, reconhecimento e afirmação como sujeitos de direito. Do mesmo modo, que se buscou ressemantizar a própria identidade Kalunga, como comunidade quilombola pós CRFB.

Em suma, o modo pelo qual se opera as configurações sociais, culturais e econômicas em uma comunidade - a exemplo os Kalunga-, simetricamente, ocorre em proporção global, regional e local.

Em contrapartida, os referidos instrumentos produzem efeitos conforme aqueles que os manipulam, emancipam e aprisionam. Inevitavelmente, aqueles que equivocadamente iludem-se em hegemonizar-se perante iguais, não tarda, são hegemonizados, ao passo que esse processo os traz grande encargo social e humano, pois aquele que oprime, carrega o fardo de vidas esvaídas em solo vermelho, isso é irrevogável. Mas, aos sobreviventes da opressão, esperançosos e fortes para lutar estão. Essa missão, não se torna árdua, pois não se carrega a injustiça da morte, mas sim, a esperança da plenitude de vida.

2.7 COMUNIDADES QUILOMBOLAS BRASILEIRAS E A QUESTÃO DA TERRA

A problemática em que se encontra a questão quilombola está visceralmente ligada à políticas públicas dos mais diversos gêneros, assim, torna-se necessário, elevarmos o nível de discussão ao patamar da histórica dívida que possuímos com essa importante comunidade tradicional brasileira, cuja origem remonta aos tempos do Brasil Colônia. Onde eram adotadas formas de exploração de mão de obra que fomentavam o tráfico negreiro de povos africanos, ceifados de suas terras em detrimento da desmedida cobiça dos colonizadores. Constituindo um dos episódios mais tristes de nossa história, de modo que, por séculos, as lutas pela liberdade propagaram-se em todo nosso território, iniciando assim, a formação dos quilombos no Brasil.

O Decreto Presidencial n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, que em seu art. 2º, conceitua as comunidades quilombolas como: “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de

autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

As comunidades quilombolas são constituídas por grupos étnico-raciais. De acordo com critério de autoatribuição, apresentam historicidade própria e traços culturais relacionados a tradições afro-brasileiras, possuem territorialidade específica que constitui à ancestralidade negra marcada pela resistência à opressão histórica sofrida, manifestam um modo de criar, fazer e viver específico, que deve ser preservado nos termos dos artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil e que necessita de uma base territorial ao qual está intimamente ligada, chamada de “terras tradicionalmente ocupadas”. Assim, exaltando o referido direito da titularidade de suas terras no Art. 68 dos ADCT,

No nosso entendimento, o processo de impedimento ao acesso à terra de todos os atores tradicionais na ruralidade brasileira, foram motivados por questões políticas, sociais e principalmente financeiras, pois as duas primeiras sempre buscam servir os interesses da última. Conquanto, abordaremos as pressões exercidas pelo mercado na atualidade, e os reflexos sofridos pelo campesinato e pelas comunidades tradicionais quilombolas.

A terra, na esfera de valores singulares dos grupos que integram o meio rural, transcende as dimensões daqueles que se estranham ao processo de reprodução e desenvolvimento da vida desses integrantes interioranos. Desta forma, para as comunidades tradicionais e campesinas, a terra é a maior expressão de vida existente; morar, reproduzir-se e perpetua-se são formas de manifestação cultural, em contra partida, para os desenvolvedores do comércio no campo, a terra torna-se sua maior fonte de lucros. Aspectos relacionados a vida dessas comunidades são entraves pra os seus interesses, apontando dessa forma “como diferentes modelos de desenvolvimento territorial” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.13).

Inevitavelmente, interesses contrários irão se defrontar nesse espaço, pois de um lado existem aqueles buscando a manutenção das bases de sua própria existência, e o outro, na busca incessante de seus vultosos lucros e aumento de mercados, assumindo a preponderante força dessa relação (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.13). O desenvolvimento é vislumbrado de forma completamente antagônica, mas o sobrepujamento do mercado acaba por implantar uma desigualdade social aos indefesos membros das comunidades tradicionais, “nesta lógica, para o paradigma do capitalismo agrário, o problema

das desigualdades é resultado do fracasso das pessoas que não conseguem se manter no mercado (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.13).

Para os movimentos camponeses vinculados à Via Campesina, aumentar o número de agricultores e sua participação na distribuição de terras e na economia agropecuária é fundamental para corrigir os problemas agrários gerados pela lógica perversa da produção capitalista. Neste sentido para o paradigma da questão agrária, o problema das desigualdades é gerado nas relações de subalternidade imposta pelo capital que elimina parte importante dos agricultores. Por esta compreensão, um dos movimentos camponeses mais atuantes do Brasil – o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST – tem feito da ocupação de terra a principal forma de acesso à terra no Brasil. São estas ações que têm mantido a reforma agrária na pauta política do governo brasileiro (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 13).

Em que pese essa tensão contínua entre os instalados direitos das comunidades tradicionalmente ocupantes de espaços agrários específicos, e o avançar das grandes empresas produtoras de *commodities*³⁵, “tem transformado municípios, microrregiões e até mesmo macrorregiões a partir desses elementos” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 23). A título de exemplo, podemos citar a “territorialização da soja na região Centro – Oeste que tem concentrado a terra nas mãos das grandes corporações, aumentando a violência e a migração rural – urbana expulsando a grande parte da população para as cidades”, forçando, de forma velada, um aumento exponencial na produção de *commodities*, desencadeando um movimento inversamente proporcional no custo social do “desenvolvimento do capitalismo no campo” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.23).

Em um exemplo internacional há a região denominada “*República Unida da Soja*” pela poderosa transnacional Syngenta, numa referência à enorme área de produção do agronegócio da soja que compreende partes dos territórios da Argentina, Paraguai, Brasil e Bolívia (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 23).

Mas porque relacionar a questão do mercado de produtos originado pelo campesinato com o mercado de grande escala das grandes corporações? Nesse exemplo enfatizamos o quanto é perverso os meios que o sistema usa para manipular as estratégias de desvalorização das comunidades tradicionais, pois, se aqueles que contribuem efetivamente para os números e economia do país são desvalorizados no contexto dos conflitos, nos remete a imagem que

³⁵ Commodities, palavra inglesa que significa “mercadorias”, é usada para descrever produtos de baixo valor agregado, ou seja, produtos que não sofrem processos de alteração, tais como: frutas, legumes, cereais, alguns metais, etc. Assim, por exemplo: “o grão e o farelo da soja são utilizados em sistemas de criação como ração para os animais em países desenvolvidos, tendo seu mercado caracterizado por uma demanda estável no tempo. O óleo de soja, ao contrário, tem como principais demandantes no mercado internacional as nações subdesenvolvidas sendo usado como fonte energética e por isso apresenta demanda com maior instabilidade” (CASTRO, 2000, p. 02)

pouco têm a contribuir ou manter a manutenção das demais comunidades no grande campo da economia nacional.

Esta relação capital – campesinato produz um paradoxo em que a produção agropecuária camponesa aparece nos resultados econômicos do agronegócio e a maior parte da riqueza produzida é desviada para as corporações que industrializam e comercializam os produtos camponeses. Estes processos intensificam as desigualdades comandadas pela reprodução ampliada do capital, que centraliza território e tecnologias, portanto, intensifica a concentração de riquezas. (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.23).

Sabemos todos, que os objetivos almejados pela inteligente estratégia, são alcançados pela constante diminuição dos territórios ou enjaulamento dos mesmos, ocasionado a “barbárie com a espoliação territorial, onde as pessoas são excluídas de todas as formas de autonomia e são subjugadas ao modelo de desenvolvimento hegemônico” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 23).

Para Fernandes, Welch e Gonçalves (2012, p. 23) o mais curioso é que, mesmo diante do grave problema, observam-se argumentos que defendem esse avanço do mercado aos territórios tradicionalmente ocupados como um movimento irreversível da modernização³⁶,

³⁶ A Modernização econômica, pois, conduz à sociedade altamente industrializada, mas o processo que ela implica e as mudanças que instiga, são muito mais vastas do que as provocadas pela industrialização. O tema, porém, que interessa de modo especial os estudiosos da Modernização, se refere ao tipo de estruturas políticas que facilita este processo, às contribuições que estas estruturas podem trazer para a sua evolução rápida e equilibrada, e aos reflexos que a Modernização econômica tem na esfera política. Historicamente se verificaram três fases. A primeira caracterizada pelo *laissez faire* e por uma série de ajustamentos quase totalmente independentes da intervenção do Estado na esfera econômica, e compendiada na experiência inglesa. Esta primeira fase caracteriza-se, além disso, pela ausência de organizações formais de operários. Com modalidades ligeiramente diferentes, que dependem da grande disponibilidade de terras e da imigração maciça — de grande importância para o mercado de trabalho e para as lutas operárias — se desenvolve a experiência estadunidense. Uma corrente revisionista de historiadores da economia pôs em relevo que, especialmente no setor do crédito bancário e dos investimentos, o Governo estadunidense desempenhou um papel bem mais importante do que o imaginado pela ideologia americana predominante, individualista e liberalista. Numa segunda fase, a Modernização econômica é favorecida e, frequentemente, estimulada por intervenções conscientes do Estado, como na Alemanha de Bismarck e no Japão de Meiji. A potência econômica é considerada como um dos meios, o mais importante, do exercício da atividade política, tanto que se assiste a uma substancial subordinação da esfera econômica à esfera política, enquanto, nos casos inglês e estadunidense, se havia desenvolvido, entre poder político e poder econômico, uma longa série de interações de êxito variável, embora frequentemente favorável aos interesses econômicos. Na terceira fase, representada não somente pelos regimes comunistas revolucionários, como a União Soviética e a China, mas também pela maior parte dos países em via de desenvolvimento, inclusive a Índia, o próprio poder político se torna empresário, quer por causa da fraqueza, corrupção ou inexistência de uma classe empresarial nacional, quer devido aos fins que ele se propõe, não somente de um rápido ritmo de desenvolvimento, mas também de um desenvolvimento programado segundo diretrizes de tipo socialista, em sentido lato. O Estado empresário, tanto na sua fase mais branda do fim do século XIX, como na sua fase mais forte nos países modernizantes do século XX, tende a controlar com dureza as organizações dos trabalhadores, negando-lhes autonomia e possibilidades de negociação e participação no processo decisório, acabando, assim, por impregnar de autoritarismo o funcionamento da máquina estatal. Nos Estados ex-coloniais, a dialética entre as exigências da Modernização econômica — com a conseqüente compressão mais ou menos prolongada dos consumos à custa, principalmente, da classe operária e dos camponeses — e as exigências de participação política e de distribuição de bens e serviços, se apresenta numa forma aguda e até agora não encontrou uma solução adequada. Em geral, pois, o problema central da Modernização econômica se refere, para o politólogo, à contribuição que o poder político pode oferecer para uma melhor organização da esfera econômica, especialmente em cada um dos estádios do desenvolvimento, e à

necessário para o desenvolvimento, sendo “um processo ‘*natural*’ da modernização da agricultura no contexto do capitalismo agrário”. Outros arguem que tal questão é essencialmente pertinente a “questão agrária, cujos problemas podem ser minimizados através de políticas públicas e de enfrentamento com o agronegócio na luta contra o capital” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 23), ambas, indubitavelmente, demonstram os paradigmas norteadores para a elaboração das políticas de “desenvolvimento para agricultura” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 23).

Desta forma, as dívidas conquistadas por anos de “desenvolvimento” são cobradas nos “bancos da vida” das comunidades tradicionais.

O desenvolvimento do capitalismo no campo brasileiro, desde o latifúndio ao agronegócio, ocorre à base do contínuo processo de expropriação e exploração de povos tradicionais como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, babaqueiros, pantaneiros, caiçaras, jangadeiros, pescadores artesanais, sertanejos, camponeses, entre outros. Esses povos são chamados de tradicionais, mas não com a conotação de povos sem mobilidade histórica ou atraso tecnológico e econômico. São chamados de tradicionais porque todas as mudanças e modernização não foram suficientes para mudá-los, no que diz respeito a suas culturas e relação com a natureza. (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 45).

Um dos motivos que nos faz compreender com mais exatidão e clareza, o quão é moroso o processo de “reconhecimento e desenvolvimento dos territórios” é porque só são realmente consolidados “sob pressão popular”. Esta política é disseminada em todas as esferas da República, pois o agronegócio possui representantes infiltrados nos órgãos que deliberam, legislam e executam políticas públicas destinadas às manutenções de seus interesses corporativos, paradoxais aos das comunidades tradicionais (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 45).

Por conta disso as políticas para o desenvolvimento desses territórios não acontecem de forma efetiva, o que possibilita ao capital ser hegemônico determinando as relações sociais e econômicas que homogeneizam as paisagens rurais pela monótona monocultura. Os povos tradicionais resistem há séculos e não abrem mão de seu modo de vida e nem de seus territórios (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 45).

A “desterritorialização” e a “territorialização” é um bom exemplo da disputa entre o agronegócio e as comunidades tradicionais, a primeira ocorre quando o agronegócio assume parcela ou totalidade da territorialidade da comunidade tradicional, a segunda é quando o caminho de volta é feito, ou seja, por um processo de reconhecimento ou efetiva titulação do

capacidade que as estruturas políticas têm de abrandar, mediar, ou resolver os contrastes entre as classes sociais, produzidos pela própria Modernização econômica (BOBBIO, 1998, p. 773-774)

território anteriormente “desterritorializado” retornando aos seus verdadeiros titulares (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.45).

Outra forma de disputa é quando não acontece a desterritorialização, mas se controla o acesso ou formas de uso dos territórios. Essa segunda forma acontece quando um território quilombola, indígena ou camponês, por falta de alternativas adota o modelo de desenvolvimento territorial do capital monopolista em detrimento de seus territórios (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.45).

Tomemos outro exemplo da conflituosa relação de disputa territorial, a demarcação das terras indígenas no estado de Roraima na reserva Raposa Serra do Sol. A citada reserva teve seu processo de reconhecimento declarado pela FUNAI em 1993 e sua homologação em 2005. Em 1970, sem título de propriedade, a referida área fora ocupada por produtores de arroz, após a homologação, todos os produtores foram obrigados “a se retirar do território da reserva”, sendo vedadas indenizações a título da terra, “a não ser pelas benfeitorias” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 46).

Em contra partida, observa-se:

O reconhecimento e homologação desses territórios não impedem a exploração desses pelo capital. Na região amazônica as reservas indígenas ao sul sofrem com a retirada da mata virgem que cede espaço para as plantações de soja e a leste para as fazendas de criação de gado, que já derrubaram um milhão de hectares para a formação de pastos. Na região do rio Xingu, no estado do Pará/Mato Grosso, o agronegócio controla todas as fazendas limítrofes aos territórios indígenas, justamente onde se encontram as principais nascentes do rio Xingu fundamental para reprodução social dessa população instalada a suas margens há séculos. (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 46).

Para Fernandes, Welch e Gonçalves (2012, p. 46-47) transnacionais da celulose, importam em suas atividades, uma desastrosa relação na vida das comunidades tradicionais do sul da Bahia e norte do Espírito Santo, entre estas estão comunidades quilombolas e indígenas.

A Aracruz celulose não conseguiu desterritorializar as comunidades com territórios já homologados, no entanto, tem o domínio de todas as terras ao redor dessas comunidades, o que determina a territorialidade e modelo de desenvolvimento da região. Muito dos quilombolas e indígenas deixaram de exercer suas atividades econômicas tradicionais e passaram a trabalhar para as grandes empresas, seja nas plantações ou nas indústrias. Os indígenas e quilombolas já não contam com área para a pesca e nem para a caça. (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p.46-47).

É notória a direção do modelo de desenvolvimento das políticas públicas brasileiras, pois demandas ambientais e sociais foram no passar dos anos mitigadas pelos argumentos de

evolução e destaque do Brasil no cenário mundial como grande exportador de *commodities* (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 46-47). Como visto acima. “É considerado crime e invasão de propriedade privada se essas populações entrarem nas áreas da Aracruz para retirar lenha e caçar pequenos animais como faziam há várias gerações passadas” (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 46-47). A territorialidade para os integrantes das comunidades tradicionais transcende completamente a dimensão que possuímos de território, sua relação com a terra e com a natureza viva que a mantém, confunde-se com sua própria essência (FERNANDES; WELCH; GONÇALVES, 2012, p. 46-47).

Aos olhos insensíveis, podem ser emitidos diversos juízos de valor sobre o assunto aqui abordado, pois, aspectos financeiros na contemporaneidade são extremamente enaltecidos em detrimento dos demais.

Nesse aspecto, entendemos que valores financeiros não se dissociam dos demais que completam a natureza humana. O homem e suas diversas manifestações representam uma infinidade plural de pensamentos e modos de se comportar em suas sociedades plurais. Nesse sentido, a maior desarmonia que existe entre-nos, é a exata barreira que se impõe em respeitar as diversidades como princípio soberano da boa relação humana.

Interesses corporativos (financeiros) *versus* reprodução da vida. Ao lermos isso, instintivamente, refletimos: como se colocam em oposição? Isso, é possível ser razoável, ético, moral e fraterno na perspectiva biocêntrica? Infelizmente, valores, ou necessidades básicas a reprodução da vida - em todas suas dimensões - foram sendo colocadas em condições inaceitáveis ou incompatíveis a sua perpetuação. Civilizações, flora e fauna, jazem como símbolos da hipossuficiência do atual modelo de desenvolvimento.

Compreendemos que não se pode reverter os níveis já aceitos e assimilados pela humanidade dos padrões convencionados como “vitais” para a manutenção do modo de vida capitalista. Mas, defendemos que os mesmos padrões consolidados na atualidade demonstram uma fragilidade e insustentabilidade para o futuro. Manter as comunidades tradicionais, reaver o que fora indevidamente expropriado e conferir condições necessárias para que continuem sua caminhada, é o mínimo que podemos fazer para que possamos viver em um mundo mais justo e equilibrado.

2.8 QUILOMBOLAS KALUNGA

A comunidade quilombola Kalunga data de mais de trezentos anos e continua vivendo em situação de extrema pobreza. As comunidades e seus integrantes são portadores de toda gama de direitos resguardados pela CRFB, que determina a não distinção de raça, origem e convicção religiosa. Entretanto, é sabido que os Kalunga, como outros quilombolas, estão desprovidos do gozo destes direitos.

Os Kalunga são reconhecidos em nível estadual, nos termos da Lei Estadual n. 11.409, de 21 de janeiro de 1991, do Estado de Goiás, que estabelece o denominado Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Calunga. A comunidade quilombola Kalunga “está localizada no nordeste do Estado de Goiás, com uma área total de cerca de 253 mil hectares, 74 destes abrangendo parte dos municípios goianos de Cavalcante, Monte Alegre de Goiás e Teresina de Goiás” entre os vãos da Serra Geral, ocupada em parte pelo Vale do Rio Paranã e seus afluentes, as bordas da Chapada dos Veadeiros no Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. Ela é constituída por grupos nativos que se amparam na agricultura familiar como forma de sobrevivência (BAIOCCHI, 2013).

No entanto, etimologicamente, donde passa a existir o termo Kalunga? Baiocchi (2006, p. 36) esclarece:

De modo geral, o termo Kalunga pode ser identificado como uma palavra mágica, uma divindade do culto banto, ou imagem ou fetiche dessa divindade. Lienhard (1998), por sua vez, afirma que Kalunga é Kalungangombe, deus angolense, deus das profundezas do globo terrestre. Nos cultos de umbanda e candomblé, Kalunga significa mar, campo sagrado para o repouso dos ancestrais (cemitério). Em quimbundo, é tratamento de pessoa, ilustre; pode significar ainda: a morte, o inferno, o oceano e o senhor. “Kalunga é também sinônimo de negro. Pode ser uma boneca ou figurinha de pano, madeira, osso ou metal, representando a forma humana ou animal.

Mesmo diante de um vasto território e por se expressar socialmente em diversas localidades, a comunidade Kalunga, conceitua-se como uma só, entretanto, os kalunga são subdivididos em cinco grandes núcleos comunitários: “Contenda, Kalunga, Vão de Almas, Vão do Moleque, Ribeirão dos Negros (nome antigo) ou Ribeirão dos Bois (recente), também chamados de “municípios”, os quais se subdividem em uma centena de agrupamentos locais” (DALOSTO, 2016, p. 166).

Contenda, Barra, Riachão, Sucuruí, Cural de Taboca, Saco Grande, Tinguizal, Boa Sorte, Bom Jardim, Areia, São Pedro, Faina, Olho D’Água, Vão de Almas, Caiçara, Jataroba, Tarumã, Saco, Mochila, Boa Vista, Lagoa, Volta do Canto, Terra

Vermelha, Congonha, Altamira, Vargem, Ema, Taboca, Fazendinha, Maiadinha, Morro, Choco, Buriti Comprido, Córrego Fundo, Vargem Grande, Borrachudo, Guarió, Limoeiro, Caldas, Sicury, Vargem Redonda, Ouro Fino, Brejão, Ribeirão, “Cauçara” ou Caiçara, Soledade, Raizama, Funil, Porcos, Prata, Maquiné, Capela, entre outros. (BAIOCCHI, 2013, p. 26).

Um dos motivos acerca do isolamento da comunidade Kalunga está relacionado a religiosidade, além de localizar-se em plena Chapada dos Veadeiros sendo seu relevo rico em serras, assim, contribuindo para o processo de isolamento da comunidade (DALOSTO, 2016, p. 168). Nesse sentido:

(...) tal situação garantiu a preservação do cerrado e das tradições da comunidade, que se manteve praticamente isolada até o início da década de 1980. No ano de 1982 iniciaram-se as ações da antropóloga Mari Baiocchi e a sua equipe na região para executar o projeto “Kalunga: Povo da Terra”, vinculado à Universidade Federal de Goiás (UFG), percorrendo todo o território da comunidade. Segundo relatos da antropóloga, ela e sua equipe foram os primeiros “de fora” a “chegar lá”, ou seja, a percorrerem todas as comunidades (DALOSTO, 2016, p. 168-169).

Ao depararmos com essas informações, errôneo é, afirmar que as comunidades quilombolas sempre se mantiveram totalmente isoladas, pois, ressaltamos que na vigência do modelo escravocrata as comunidades quilombolas que iriam se consolidando como tal, sempre foram circundadas por fazendas, persistindo assim, uma estreita relação de trocas por produtos quais não eram produzidos nas atividades corriqueiras do quilombo, como: querosene, sal, calçados, roupas, entre outros (DALOSTO, 2016, p. 169). De tal maneira, quilombolas rumavam para as cidades mais próximas objetivando “comercializar seus produtos e adquirir outros, ou realizavam esse comércio com mascates que circulavam pela região” (MARINHO, 2008, p. 33).

Esse relativo isolamento, inclusive, garantiu que diversas danças, rituais sagrados e tradições religiosas, como as folias e romarias, se mantivessem “preservadas”, guardando grandes semelhanças com tradições dos sertanejos do final do império e início da República Velha, o que se constituiu em um dos principais atrativos da comunidade, que é visitada e utiliza o turismo étnico como fonte de renda (DALOSTO, 2016, p 169-170).

A despeito da origem do quilombo, que desde o fim do século XVIII, sua formação é constituída de agrupamentos de negros fugidos³⁷ que eram explorados nas minas de metais preciosos que se localizavam perto do arraial de Cavalcante (fundada em 1740) e no arraial de Santo Antônio do Morro do Chapéu (atualmente Monte Alegre de Goiás, fundada em 1769),

³⁷ A imagem do quilombo como refúgio, como foco de resistência, é diversamente reconstruída a cada novo momento, para reafirmar a luta de uma minoria étnica. Imagem marcante, com toda a sua potência, sobre uma população que, de certo modo, favoreceu a aprovação de dispositivos constitucionais em 1988, garantindo a todos os remanescentes de quilombos, descendentes de ex-escravos, ou aos que se autorreconhecem como tal, o direito ao território por eles habitado (CARDOSO, 2009, p.13)

ao passo que iriam se relacionando juntamente com desbravadores da região, indígenas e posseiros (BAIOCCHI, 2013, p. 35-44).

Antes dos primeiros contatos da antropóloga Baiocchi, o termo Kalunga, nas cidades próximas, era utilizado para se referir aos “negros que desciam as serras para vender farinha”. Já dentro da própria comunidade o termo Kalunga fazia referência a um local pantanoso, bom para o cultivo, e que não poderia pertencer a apenas uma família, fazia referência a uma planta da região e também representava uma das áreas específicas (ou um dos “municípios”) do quilombo (DALOSTO, 2016, p. 170).

De acordo com Amorim (2014, p. 75), com o declínio da exploração de minérios, e logo em seguida, com abolição da escravatura, antigos proprietários das minas inevitavelmente entraram em decadência financeira. Desta forma, fizeram o caminho de volta as suas origens, assumindo atividades eminentemente rurais, contribuindo para o processo de interiorização do país, portanto, assumiram atividades ligadas à pecuária e agricultura de pequeno porte. No passar do tempo “outras pessoas, entre negros e brancos, juntaram-se aos primeiros” denominado de gênero de vida Kalunga (AMORIM, 2014, p. 75).

Contudo, houve uma ressemantização no termo Kalunga pós-ditas pesquisas de Baiocchi.

Foi a partir dos seus estudos e a divulgação destes que o termo Kalunga passou a se referir a todo o quilombo, o que não ocorria antes, influenciando, inclusive, os estudos que culminaram na Lei que criou o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Calunga pela Lei Estadual n. 11.409/1991 (BAIOCCHI, 2013, p. 45-46).

Nesse sentido, Dalosto (2016, p. 171).

Hoje, portanto, além de se identificarem pela região de onde provêm (Os Kalunga dizem: sou do Vão de Almas ou sou da Contenda etc.), os membros da comunidade identificam-se para “os de fora” (com algumas exceções), também, como quilombolas Kalunga.

2.9 QUILOMBO KALUNGA

Anteriormente já tratamos sobre as características gerais relacionadas ao processo de formação dos quilombos no Brasil. Agora, atentaremos especificamente sobre a formação do quilombo Kalunga.

Por um lado observamos um movimento de alguns seguimentos da sociedade civil que analisam “(...) as características essencialistas de quilombos históricos, como no caso de políticos envolvidos com questões de terras, a exemplo da bancada ruralista (...)” e pesquisas de estudiosos, como enfatiza Amorim (2014, págs. 78), “(...) a exemplo de Joãoimar Carvalho de Brito Neto. Este autor, em sua tese de doutoramento, defendida na França em 2006, concebe os Kalunga como sendo camponeses negros como tantos outros no Brasil. Nega-lhes o *status* de quilombolas (...)” (AMORIM, 2014, p. 78).

Desta forma, em outro trabalho intitulado “A informação na construção cidadania entre os Calungas” Brito Neto (2002, p. 5), reafirma sua tese:

Parece lógico supor que, eliminadas as razões que provocavam e explicaram seu aparecimento, os quilombos tenham deixado de vez o panorama social da Província. Depoimentos colhidos recentemente, mais de duzentos e cinquenta anos após o fim da mineração em Goiás, correm o risco de serem apenas reconstruções simbólicas, produtos de outro tempo histórico ou de imputações oportunistas. Os calungas não seriam descendentes de quilombo algum do século XVIII, mas da linhagem dos moradores que, a partir do final da exploração do ouro, foram se acomodando e se estabelecendo no vale do Paranã. Com o passar dos anos, outros contingentes populacionais foram se incorporando à vida da região, atraídos pelos estímulos determinados pela dinâmica da estruturação econômica que foi bafejando aquela esquecida região do Estado de Goiás.

Brito Neto (2002) ampara-se na inexistência de documentos históricos que provem a veracidade quilombola na região, mesmo porque, assim continua sua alegação, reforça-se pelo vasto território Kalunga, a impossibilidade da consolidação do mesmo, vejamos:

A propósito, uma das poucas pistas de existência de quilombos na região encontrasse no relatório do governador Dom João Manoel de Melo: ele revela que, por volta de 1760, existiam alguns quilombos na região do Rio Paranã, chegando a reunir cerca de 200 escravos fugitivos. As autoridades tiveram que contê-los, mas não há registros de sua organização social, política, econômica ou de sua organização militar. A partir daquela data, a história não mais registra a existência de quilombos em Goiás, embora a escravidão só viesse a ser abolida mais de um século depois, em 1888. A partir daí, muitos negros - alforriados ou ainda na condição de escravos, mas em situação mais branda do que nos duros tempos da mineração - tocaram suas vidas, seguindo a tendência geral já verificada noutros setores da população da província: dispersaram-se pelas fazendas ou fixaram-se nos arredores dos pequenos aglomerados urbanos de então. Os proprietários ficavam nas fazendas e os negócios na área urbana eram administrados, em geral, por negros alforriados, com representação para tal. (BRITO NETO, 2002, p. 4)

Segundo Amorim (2014, p. 79), mesmo sendo aceitável crer no processo de formação e ocupação diferenciado nessa parte do cerrado goiano, “obedeceriam eles ao mesmo processo de ocupação levado a efeito pelas demais populações pobres conhecidas que habitam nossos sertões”. Assim, no dizer de Brito Neto (2002) muitos daqueles moradores da região são descendentes longínquos dos escravos fugidos das minas de Cavalcante, e outros se alocaram

na região posteriormente a marcha para o Oeste em 1930, e outra parcela surgiu após 1950, motivada pela especulação de valorização da região.

Nesse outro olhar sobre a temática Kalunga, a propósito dos aspectos que delineiam o povoamento da região, neste ponto, nos mantemos em igualdade de pensamento, mas, sobre o argumento de que a população não pode ser intitulada quilombola, respeitamos a referida divergência, porém, contrapomos a tese levantada. Assim coaduna Amorim (2014, p. 79): “não divergimos das ideias do autor com relação ao povoamento da região, o que se discute é se esta população pode ou não ser considerada remanescente quilombola”.

Em reforço a isso:

(...) não da confirmação, mas sim da possibilidade da existência de um quilombo histórico na região dos Kalunga Com base em relatos de moradores, a autora assim se pronuncia: “Outros moradores também indicam o Vão de Almas como sendo o berço do quilombo, mais especificamente o povoado de Sucuri, localizado do lado norte do Rio Paranã.” (AMORIM, 2014, p. 79).

Da mesma forma que diversos conceitos são constantemente modificados ou readequados a especificidades necessárias para melhor atender seus objetivos, tal como, conceitos de identidade e cultura, o mesmo ocorre com a árdua e contínua jornada conceitual do termo quilombo³⁸, pois suas inúmeras significações foram reflexos de processos construídos por parte daqueles que objetivavam extrair benefícios contrários aos almejados pelos próprios titulares de sua verdadeira e fiel interpretação (AMORIM, 2014, p. 79-80).

Na atualidade, pouco importa analisar o quilombo pelos parâmetros condicionantes convencionados na época do Império, e tão menos importante ver por essa ótica, pois aquelas definições eram carregadas de preconceitos e enraizadas na cultura eurocêntrica hegemônica da época. De modo que “o abrigo dado pela própria CRFB e a possibilidade da auto

³⁸ Para Cardoso (2009, p.12), (...) as imagens sobre quilombos se fazem presente, como inconsciente histórico, conduzindo à percepção de vários sujeitos – dentre eles o Estado, representado por suas instituições, – construindo a realidade presente das comunidades remanescentes de quilombos e levando muitos a recorrerem a esta construção para perceberem os quilombolas como reduto de negros pobres, habitando lugares distantes dos centros urbanos, sem contato com a “civilização” e necessitando de “assistência” para saírem de tal situação. O que é contestado pelos próprios beneficiários das políticas de governo.

atribuição³⁹ irá dar, a estas comunidades, legitimidade para reivindicar seus direitos como remanescentes quilombolas que são” (AMORIM, 2014, p. 83).

(...) Se formos analisar os Kalunga na atualidade apenas pelas descrições culturalistas/essencialistas, que usa a definição de quilombo do período colonial, certamente encontraríamos traços, como comida, dança e misticismos, mas não documentos definitivos que os coloquem em tal condição (...) (AMORIM, 2014, p. 83).

Ao passo que vimos anteriormente, que por ter recebido diversas conotações das mais variadas formas, o termo quilombo e os quilombolas, receberam no decorrer da história algumas das seguintes significações: “uma forma de resistência frente à violência da escravidão; volta aos costumes africanos; lutas de classes; resistência cultural; anseio por liberdade; e liberação da força de trabalho” (AMORIM, 2014, p. 83). Nos dias atuais, são merecidamente e tardiamente vistos como sujeitos de direitos, de modo a demonstrar que o referido momento pode ser visto como transitório na luta por sua identidade, dignos de respeito “a qual inclui os moradores do território Kalunga” (AMORIM, 2014, p. 83).

Na perspectiva da produção agrícola, a comunidade Kalunga assume traços camponeses juntamente em produção de pequena escala encontra-se “(..) pecuária, caça, pesca, artesanato, e ultimamente em expansão, no turismo” (DALOSTO, 2016, p.170)

Apesar de ser pequena a área agricultável, algo em torno de 30% de todo o território (principalmente nas margens do Rio Paranã e seus afluentes e vãos das serras), os Kalunga conseguem produzir diversas variedades de alimentos como: 1) nas roças: mandioca, milho, arroz, feijão, amendoim, gergelim, inhame, abóbora, melão, maracujá, melancia e cana; 2) na horta: manjerição, coentro, pimentas, e alfavaca; 3) nos pomares: banana (vários tipos), laranja-comum, mexerica, manga (várias tipos), melancia (vários tipos), limão, abacaxi, e mamão. As hortas geralmente são cultivadas nas beiras dos rios e córregos e os pomares, entre as casas e as roças (DALOSTO, 2016, p.170).

Segundo Abramovay (1998, p. 105), outras feições refletem o “modo de produção camponesa”, uma delas é a falsa impressão que esse sistema é obsoleto e desprovido de racionalidade, de modo que, a partir de sua relação com os mercados incompletos, ele de pronto adota modos comerciais racionalmente diversos da lógica capitalista que busca a lucratividade como meio e fim.

39 (...) o critério de auto-atribuição, ao passo que identifica quais são os sujeitos de direito referidos no artigo 68-ADCT, também (des)constrói as prerrogativas territoriais atreladas a unicidade da figura do Estado e a propriedade privada, já que, se fundamenta na definição de um novo tipo de território de uso e apropriação coletiva. Assim, a territorialidade quilombola se torna o instrumento de poder na luta pela garantia e efetivação dos direitos dessas populações, pois, além de ser incorporada como fundamento para o processo de regularização fundiária, também corrobora como meio de afirmação da apropriação simbólico-material promovida em seus territórios (SILVA; CARNEIRO, 2017, 302).

Nesse sentido.

O camponês, de fato, é detentor de uma racionalidade econômica voltada para a redução da adversidade e dos riscos. Até serem garantidos os meios de subsistência da família, todos os familiares aptos irão trabalhar de forma árdua. Alcançado este objetivo, o trabalho adicional para a aquisição de novos bens será ponderado tendo em vista a penosidade do trabalho e os possíveis frutos desse trabalho. Isso porque a produtividade do trabalho do camponês é baixa e porque o preço pago pelo comerciante por seu produto é muito baixo. O camponês buscará evitar, também, o risco, tendo em vista as condições precárias em que vivem. Um ou dois anos ruins na produção podem ser suficientes para aniquilar a própria família camponesa (DALOSTO, 2016, p. 185-186)

As divergentes formas de produção capitalista e camponesa são explicitamente perceptíveis pelo comportamento de integração que o camponês assume diante do mercado capitalista - quando se efetiva por completo a sua relação do camponês ao mercado – este, assume o papel de agricultor familiar, uma vez que, se encerra por completo as relações interpessoais na “comercialização dos produtos, os códigos sociais partilhados e os laços comunitários até então estabelecidos” (ABRAMOVAY, 1998, p. 127; DALOSTO, 2016, p. 186).

Para que possamos tentar nos aproximar ao máximo do que seja o estilo de vida Kalunga, assim, entendemos que tão-somente podemos discorrer com propriedade - nesse aspecto aqui abordado – pensando, vivendo e agindo como próprio Kalunga - pretensiosamente, tentamos ao longo do nosso trabalho, compreender o modo de vida dessa inadjetivável comunidade quilombola, mas imbuídos de oferecer o que temos de melhor, continuamos incorrendo teimosamente no tentamento.

Os processos que compõem a formação da identidade e da cultura são inegavelmente muito dinâmicos, desta forma, a consolidação da identidade Kalunga sofreu incontáveis e variáveis mutações no transcorrer do “espaço-tempo em torno da negação ou aceitação do ícone quilombola” (AMORIM, 2014, p. 75-76). Essa bipolaridade de identidade persevera até os dias atuais no interior da comunidade, pois, alguns integrantes levantam o argumento da “real” existência de “identidades diferenciadas que se apresentavam sob a denominação de “donos da terra” e “negros de verdade” (AMORIM, 2014, p. 75-76).

A referida bipolaridade na consolidação da identidade Kalunga é bem simbolizada pela convicção plena que os moradores da comunidade do Vão do Moleque carregam em si, e com suas próprias histórias, sobre o sentimento de superioridade diante dos demais integrantes e comunidades do território Kalunga (AMORIM, 2014, p. 76; MARINHO, 2008). Essa superioridade, está mais evidenciada na relação - superior, - da comunidade Kalunga Vão do Moleque em detrimento da – inferior – comunidade Kalunga do Vão de Almas, sendo

a superioridade fundamentada na “sua identidade com base na tese do “embranquecimento” (AMORIM, 2014, p. 76; MARINHO, 2008).

Em que pese, a suposta superioridade ajustada no “embranquecimento” da comunidade Vão do Moleque em relação aos demais integrantes da comunidade Kalunga – em especial a comunidade Vão de Almas – esta convicção ganha robustez em dois aspectos essenciais para reafirmarem a hierarquização “étnico-racial”: a primeira, esta atrelada a própria atividade econômica de criadores de gado do Vão do Moleque, a segunda, provém “na autoafirmação de serem herdeiros legítimos das terras de seus antepassados; seriam, então, “os donos da terra” (AMORIM, 2014, p. 76; MARINHO, 2008). A última afirmação nos remete a reprodução do pensamento eurocêntrico, cujo motivo foi o desencadeador de todo o processo de injustiça histórico-institucional que os levou a atual condição; aquela, tem suporte na concepção de hierarquização e hegemonização que os mercados dominantes exercem em relação as economias tidas como arcaicas – pois na essência, ambas são reproduzidas na cosmovisão Kalunga, de tal modo, não as desconstitui a proporção ou natureza das atividades ou analogias aqui defendidas.

Mesmo diante do incontestável fato de ambas localidades serem da grande comunidade Kalunga, “os moradores do Vão do Moleque se sentiam e se apresentavam como superiores, inclusive no sentido estético, por serem mais altos, mais claros e mais bonitos, segundo eles mesmos” (AMORIM, 2014, p. 76; MARINHO, 2008). Assim, criando “ícones” de diferenciação, imputando- aos moradores do Vão de Almas - a cor da pele (mais escura “negros de verdade”) e a atividade econômica (agricultores “posseiros”) como símbolo de constatação inquestionável e imexível de inferioridade, ao ponto de afirmarem que os moradores do Vão de Almas são os reais descendentes dos escravos – os genuínos quilombolas (AMORIM, 2014, p. 76; MARINHO, 2008).

Marinho (2008, p. 95-96) nos traz uma importante contribuição sobre:

A identidade Kalunga até esse ponto, pode ser percebida por meio de dois mitos, o primeiro, universal, relacionado ao período da escravidão e a formação dos quilombos no Brasil, especificamente o quilombo Histórico Kalunga, já demonstrado; e o segundo que é localmente localizado, ou seja, pode variar de acordo com a região dentro do Sítio Histórico a ser pesquisada, no caso do Vão do Moleque seria a descendência com antepassados brancos, na maioria deles relacionado com Luciano Alves Moreira, também já analisado nesse capítulo. No entanto, a investigação revelou um terceiro mito “a etnicização”, propiciada pela Constituição de 1988, inaugurada pelo artigo 68, e consolidada pelo que a comunidade chama de “Projeto Kalunga” encabeçado por Mari Baiocchi, que é o momento em que a comunidade passa a receber conhecimento externo e passa a ser conhecida como “Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga”, a partir do envolvimento da antropóloga na comunidade. Os dois primeiros mitos podem ser

antagônicos, como no caso de alguns povoados do Vão do Moleque, que associam sua legitimidade da terra à uma descendência branca, enquanto, que outros povoados do sítio fazem tal associação à origem quilombola, mas esse antagonismo perde sua utilidade com o surgimento do terceiro mito, que recruta da formação histórico brasileira, das noções sobre raça e racismo no Brasil e da legislação atual os elementos agregadores, relacionados a uma identidade étnica, que superam a heterogeneidade referente à origem e ocupação do território

Percebemos o quanto os processos reprodutivos são extremamente assimilados por qualquer que seja o seguimento social. Apropriações culturais e econômicas sempre pautaram a história da humanidade – não seria diferente com a comunidade Kalunga –. Entretanto, existem formas reprodutivas de ideologias e modelos que não contribuem para a integração e favorecimento da reprodução humana com plenitude de vida.

Ao longo do contexto histórico que os integrantes da comunidade Kalunga sofreram, mesmo antes de se estabelecerem como tal, e na reverberação desse modo, em espécie, modelos hegemônicos e raciais que responderam por séculos de julgo à povos e continentes, de modo a proliferar injustiças e atrocidades que fomentaram a atual conjuntura de desigualdade regional global que encontramos.

Assim, ao nos deparamos com a realidade Kalunga, podemos entender o quanto esses processos de hegemonização e hierarquização da cultura e dos modelos econômicos são completamente desagregadores da maior atrocidade que o homem pode cometer com o outro, o sentimento de se sentir detentor de uma superioridade intrínseca, ao ponto de proporcionar um vilipêndio da psique, da vida e do futuro do seu próprio semelhante.

3 CULTURA, COSTUME E TRADIÇÃO: A TUTELA DO CONHECIMENTO TRADICIONAL

3.1 CULTURA: ASPECTOS GERAIS

No que se referir a exterioridades culturais - tradicionais e hegemônicas – ambas se alistam em espaços que se observa a necessidade da preponderância de uma cultura⁴⁰ em face da outra, nesta ótica, uma cultura prepondera sobre a outra (BOURDIEU, 1983, p. 155). Desta forma, trava-se “um campo de relações objetivas entre indivíduos ou instituições que competem por um mesmo objeto”, nessa dinâmica, entendemos como dominação de um colonialismo⁴¹ cultural. Sociedades marginais às comunidades tradicionais, estas, exercem um poder de constituir bens ou procedimentos que remetem a um altíssimo grau de sofisticação e inquestionabilidade perante a “aviltante” e “retrógada” cultura comunitária tradicional, propagando como forma de exclusão um discurso de questionamentos e descrédito das culturas tradicionais (BOURDIEU, 1983, p. 155).

Num campo, e esta é a lei geral dos campos, os detentores da posição dominante, os que têm maior capital específico, se opõem por uma série de meios aos entrantes (emprego de propósito esta metáfora emprestada da economia), recém chegados, chegados-tarde, arrivistas que chegaram sem possuir muito capital específico. Os antigos possuem estratégias de conservação que têm por objetivo obter lucro do capital progressivamente acumulado. Os recém-chegados possuem estratégias de subversão orientadas para uma acumulação de capital específica que supõe uma inversão mais ou menos radical do quadro de valores, uma redefinição mais ou menos revolucionária dos princípios da produção e da apreciação dos produtos e, ao mesmo tempo, uma desvalorização do capital detido pelos dominantes.

Contra as inovações e argumentos dos “subversivos” neste caso, os estranhos no modo de comportar culturalmente, são atacados pelos “detentores da legitimidade”, esses,

40 Segundo Coelho (2005), as ideias de “cultura genuína” e relativismo cultural. “Não aceita a ideia de cultura genuína” e discute “o relativismo cultural” que conduz à ingenuidade de tratar “certos elementos” da tecnologia moderna como se fossem logros intrinsecamente europeus. Esse argumento é contestado por ele através da afirmação de que “muitos povos submersos na dependência e no desenvolvimento floresceram no passado como altas civilizações “autônomas”. Com base na diferença entre “culturas espúrias” e “cultura autêntica”, faz uma crítica ao Imperialismo. Essa apoia-se na forma como entende as vias do processo civilizatório e na consciência da desigualdade advinda da exclusão e morte do outro, decorrente das diferentes revoluções tecnológicas, realizadas pelo processo colonizador português e espanhol, na América Latina (COELHO, 2005, p. 167)

41 Colonialismo é frequentemente usado como sinônimo de imperialismo, quando, em vez disso, ele não é senão uma das formas assumidas pelo imperialismo no decorrer da história. O Colonialismo teve na época da expansão mais avançada do imperialismo, fim do século XIX, formas e conteúdos mais complexos que em qualquer época anterior. (BOBBIO, 1998, p. 191).

“ocupantes da posição dominante”, em reação⁴² (reacionários) pela manutenção do *status quo*. Proclamando abertamente um “discurso vago e pomposo do inefável” (BOURDIEU, 1983, p. 156). Tal prática se assemelha aos defensores dominantes “no campo das relações entre as classes, eles possuem estratégias conservadoras, defensivas, que podem permanecer silenciosas, tácitas, pois eles têm que ser apenas aquilo que são para serem o que devem ser” (BOURDIEU, 1983, p.156).

As diferenças culturais abordadas nos “espaços de jogos” são mais visíveis quando, ambas visualizam, em menor dimensão, reconhecimento da legitimidade perante a cultura imposta e dominante (hegemônica), indiferente e incisivamente invasiva (BOURDIEU, 1983, p. 94). Assim sendo, a detenção da plenitude de legitimidade, acabar por concretizar, mais um, dos vários modos de exclusão humana. Conforme defende Bourdieu (1983, p. 94):

Um dos mais seguros testemunhos de reconhecimento da legitimidade reside na propensão dos entrevistados a dissimular sua ignorância ou sua indiferença e a se esforçar em propor as opiniões e práticas mais conformes à definição legítima: basta relacionar as opiniões sobre a música com o conhecimento das obras para ver que uma boa parte (dois terços) daqueles que escolhem a resposta mais "nobre" ("eu gosto de toda música de qualidade") tem um conhecimento muito medíocre das obras musicais; do mesmo modo, num outro nível, inúmeros daqueles que dizem gostar das "valsas de Strauss" estão entre os mais totalmente desmunidos de competência cultural e rendem homenagem à legitimidade cultural da qual o entrevistador é, aos seus olhos, depositário, escolhendo em seu patrimônio o que lhes parece estar mais de acordo com a definição legítima. Mas esse reconhecimento, indubitável, não exclui o sentimento da exclusão.

Para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (2002, p.15) o universalismo existente no “imperialismo cultural⁴³” é facilmente percebido pelas assimilações construídas com base no

42 Na linguagem política, o termo indica genericamente todo comportamento coletivo que, opondo-se a um determinado processo evolutivo em ato na sociedade, tenta fazer regredir essa sociedade para estádios que aquela evolução tinha ultrapassado. Em sentido mais restrito e corrente, são considerados **reacionários** aqueles comportamentos que visam inverter a tendência, em ato nas sociedades modernas, para uma democratização do poder político e um maior nivelamento de classe e de *status*, isto é, para aquilo que comumente é chamado de progresso social. Os impulsos reacionários têm origem, em primeiro lugar, na hostilidade daqueles componentes sociais que, pelo progresso, são prejudicados em seus privilégios. A sua oposição é normalmente exibida como defesa de um sistema de valores que a tendência à igualdade destruiria. Na Europa, à época da restauração pós-revolucionária, o sistema que a Reação declarava querer defender se baseava no princípio de que o poder e o privilégio eram de origem divina e que o *Ancien Régime* obedecia a uma lei universal transcendente e imutável. Em nosso século, devido à acentuação da visão imanentista e laica dos valores humanos e sociais, os comportamentos reacionários apelaram, em sua luta contra a igualdade, para um presumido direito de homens e grupos humanos (nação, raça) ao domínio e ao privilégio, no interesse não somente dos beneficiários mas também e especialmente da “Civilização” e da humanidade inteira (BOBBIO, 1998, p. 1073-1074).

43 Como as dominações de gênero e etnia, o imperialismo cultural constitui uma violência simbólica que se apoia numa relação de comunicação coerciva para extorquir a submissão e cuja particularidade consiste, neste caso, no facto de universalizar particularismos vinculados a uma experiência histórica singular, ao fazer com que sejam desconhecidos enquanto tal e reconhecidos como universais. (...) Definições e deduções. Esses lugares-comuns, no sentido aristotélico de noções ou teses que servem de argumento sobre as quais não se argumenta, devem o essencial da sua força de convicção ao prestígio do seu ponto de partida e ao facto de que, ao circularem continuamente entre Berlim e Buenos Aires ou de Londres a Lisboa, estarem simultaneamente em toda parte e serem poderosamente transmitidos por essas instâncias supostamente neutras do pensamento neutro

argumento de que referidas culturas possuem “particularismos associados a uma tradição histórica singular”, e dessa forma, aqueles que não se amoldam ao referido padrão tornam-se estranhos e “irreconhecíveis” no Império Cultural e, portanto, supervenientes ao perene neocolonialismo⁴⁴.

As intrincadas redes de interesses que moldam os aspectos culturais são comprovadas pela estratégia contínua de “import-export”, ou seja, a entronização de conceitos tidos como mais adequados aos aportes culturais modernos, invisibilizados e de natureza “muitas vezes, maldita” que circulam livremente em todos os meios (BOURDIEU; WACQUANT, 2002, p. 9). Nota-se, que o referido fenômeno, opera veladamente nas perspectivas global, regional e local. Culturas que circundam toda territorialidade das comunidades tradicionais assumem acabar por querer impor a hegemonização de sua cultura em detrimento da cultura tradicional.

que são os grandes organismos internacionais. Instâncias como o Banco Mundial, a Comissão Europeia, a Organização de Cooperação e de Desenvolvimento Económicos (OCDE), enfim, os "bancos de ideias" do pensamento conservador (o Manhattan Institute, em Nova York, o Adam Smith Institute, em Londres, a ex-Fondation Saint-Simon, em Paris, a Deutsche Bank Foundation, em Frankfurt), as fundações de filantropia, as escolas do poder (Science-Politique, em França, a London School of Economics, na Inglaterra, a Harvard Kennedy School of Government, nos Estados Unidos, etc.) e os grandes meios de comunicação, divulgadores infatigáveis dessa língua geral, sem fronteiras, perfeita para dar a ilusão de ultra-modernismo aos editorialistas apressados e especialistas ciosos da importação-exportação cultural. Além do efeito automático da circulação internacional das ideias que, pela sua própria lógica, tende a ocultar as condições e os significados originais, o jogo das definições prévias e deduções escolásticas substitui a contingência das necessidades sociológicas negadas pela aparência da necessidade lógica e tende a ocultar as raízes históricas de todo um conjunto de questões e de noções: a "eficácia" do mercado (livre), a necessidade de reconhecimento das "identidades" (culturais), ou ainda a reafirmação-celebração da "responsabilidade" (individual), que serão decretadas filosóficas, sociológicas, económicas ou políticas, segundo o lugar e o momento de recepção. (BOURDIEU; WACQUANT, 2001, p. 1-2)

44 No que respeita em particular ao neocolonialismo e ao subdesenvolvimento, a reflexão vem a coincidir com a tese desenvolvida pela tendência social-democrática de que o capitalismo incontrolado tende a manter e a aprofundar os desequilíbrios entre os países pobres e os países ricos no mercado mundial, os quais só poderão ser progressivamente superados com a introdução de eficazes instrumentos de programação e de uma política regional de dimensões mundiais. E assim se realiza a integração da análise levada a cabo pelos teóricos anteriores à guerra, que consideraram o problema da exploração dos países atrasados pelos países de economia capitalista desenvolvida, mas insistiram sobretudo na relação entre a exploração e as lutas de poder entre os países avançados, lutas que, no contexto da crise do sistema internacional ocorrida entre 1870 e 1945, envolviam a necessidade de recorrer a qualquer meio para aumentar a força económica e, conseqüentemente, política dos Estados. Com base neste ponto de vista, a preponderância da solução federal sobre a imperial para o problema da criação de mais amplos espaços económicos, ao fazer com que não existisse mais a necessidade objetiva de tratar os povos coloniais e atrasados em geral em função dos interesses vitais de potência dos países avançados, abriria automaticamente caminho a uma política comum, orientada por estes últimos, no quadro de um sistema geral de livre comércio, a desenvolver os países atrasados e a levar gradualmente os povos coloniais a se autogovernarem. Os limites desta visão estavam, pois, na carência de uma análise rigorosa das tendências orgânicas de um desenvolvimento desequilibrado, próprias de um mercado mundial capitalista não ajustado por instrumentos de intervenção pública, orientados a fazer prevalecer o interesse geral contra os interesses particulares. Isso refletia as convicções demasiado otimistas de alguns teóricos (particularmente Robbins e Einaudi) sobre os efeitos positivos de um sistema generalizado de livre concorrência e de livre comércio, não obstado pela intervenção de fatores políticos, perturbadores como o protecionismo. Se esta lacuna analítica é, pois, preenchida pela clara visão da necessidade de apontar instrumentos de política económica capazes de submeter a um controle eficaz as forças espontâneas do mercado mundial, a específica contribuição da corrente federalista a tal respeito consiste na explicação da situação de poder, sem a qual tais instrumentos são incapazes de operar (BOBBIO, 1998, p. 630).

Nesse sentido, Furtado (2013, p. 17) defende que as condutas culturais no decorrer do “aprimoramento e aperfeiçoamento da humanidade” foram assumindo patamares de classificação por ideologias que buscavam a sobreposição de alguns seguimentos raciais e étnicos em face de outras culturas convencionadas como atrasadas, “supondo medir graus de civilidade entre as diferentes sociedades”. Esse “peso ideológico” inevitavelmente refletiu de forma negativa as culturas que não se encaixavam na padronização imposta, de tal forma, ao longo dessa inculcação ideológica capciosa, receberam a aviltante classificação de culturas atrasadas e não civilizadas - ao passo de serem denominadas pejorativamente de sociedades selvagens (FURTADO, 2013, p 17).

Sobre o contínuo avanço dessa tendência:

Na atualidade, é notória a ameaça produzida pela civilização ocidental a outras formas de culturas não hegemônicas, que diferem da organização social ocidental capitalista. Em oposição a essas práticas culturais homogeneizadoras, a análise consistente da cultura deve focar as características culturais e realidades de cada contexto com suas especificidades, saberes e fazeres próprios de cada grupo. A defesa da alteridade se faz necessária ao reconhecer que cada cultura é dotada de seu estilo particular, e por meio de tal, exprime através de crenças, costumes e arte. Assim a relação entre desenvolvimento e cultura se resignifica ao considerarmos o sujeito e o contexto histórico-cultural na construção da subjetividade (FURTADO, 2013, págs. 18-19).

Assim a cultura manifesta-se em espaços que possibilitem as circunstâncias necessárias para o desenvolvimento de suas atribuições e peculiaridades, os feitos culturais são essencialmente sentidos e visualizados escancaradamente em cada integrante de determinada comunidade - em especial das comunidades tradicionais (FURTADO, 2013, p. 17). Experiências, vivências, buscas, conquistas passadas e almejadas são transmitidas às gerações mais novas, tendo em vista a formação moral, ética e própria de sua cultura, objetivando “torná-las virtuosas de acordo com os parâmetros da sociedade, aperfeiçoando suas qualidades naturais como o caráter ou a índole” (FURTADO, 2013, p. 17).

Nesse sentido Furtado (2013, p. 28) reputa as comunidades tradicionais quilombolas:

A Cultura quilombola em questão é tida como uma instância que preserva elementos culturais carregados de um passado histórico e social, e que propicia um posicionamento subjetivo do sujeito ao reconhecer-se nesse passado. Nesse sentido, a identificação de pertencimento do indivíduo diante dos valores e conteúdos inerentes a realidade histórico-cultural própria desse contexto, incide em sua identidade e possibilita que o mesmo se reconheça enquanto sujeito quilombola, pertencente de um todo maior, a cultura quilombola.

Portanto, as comunidades tradicionais, notadamente as quilombolas, historicamente foram colocadas em posição de constante alerta quanto a necessidade de defesa de as territorialidade, costumes, crenças e de as própria identidade quilombola.

3.2 COSTUMES: ESPAÇO DE CONFLITOS E FIRMAÇÃO DE DIREITOS

O termo costume nos denota hoje como “cultura”. Entretanto, nem sempre foi assim, pois que, em séculos precedentes assumia a feição de “segunda natureza⁴⁵” do homem. O costume era invocado como uma forma de assegurar os direitos costumeiros dos usos habituais que viravam regras codificadas e até mesmo assumiam força de lei (THOMPSON, 2013, p. 14-15).

Em comunidades tradicionais isso é observado quando a própria comunidade se organiza em forma de associações, elaborando estatutos que assumem a característica de normas regulamentando os direitos e obrigações do dia a dia de seus integrantes, que de certa forma acabam contribuindo para uma co-evolução entre os saberes tradicionais e a natureza (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 22).

O costume é algo visível em uma sociedade, cuja precisão se dá pela operacionalidade e pela força que irradiava de seu uso. Eram regras respeitadas por todos, e quaisquer modificação ocorrida nos hábitos sociais de uma determinada comunidade era o suficiente para modificar certo costume, tornando-os menos visíveis. As reivindicações eram legitimadas, quase no todo, através dos costumes codificados e não codificados, ambos dinamizando as relações sociais para novas disputas e mudanças, em campo de interesses conflitantes (THOMPSON, 2013, p.16-17).

Nesse embate inevitável de conflitos, emerge generalizações como “cultura popular”, que são “sistemas de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados” assim a cultura forma um emaranhado de recursos, que, contribui e estimula a permuta de forças antagônicas sob domínio de uma pressão imperativa, assim, formando um sistema (THOMPSON, 2013, p. 17).

⁴⁵ Segundo Thompson (1998, p. 14), a “segunda natureza do homem” é a característica que se revela como ‘costume’, está alistada aos feitos que designam “boa parte do que hoje está implicado na palavra ‘cultura’”.

É necessário saber que as formas de transmissão de costume são realizadas de geração para geração, delimitando as relações sociais e de trabalho, incidindo significados que preservam a conservação de emoções, sentimentos e interesses, reforçando os traços de identidades coletivas (THOMPSON, 2013, p. 22).

Observa-se que na atualidade houve mudanças significativas na transmissão de costumes, pois as gerações que se iniciam não se colocam mais em posição de aprendiz. A necessidade de herdar um costume tornou-se secundária em relação às aspirações materiais em detrimento da manutenção de aspectos puramente culturais e tradicionais, pois esses são desconsiderados, em virtude de ambientes mais universalizados na informação (THOMPSON, 2013, p. 23).

As definições esplanadas à respeito das características dos costumes nos deram a dimensão pelas quais foram concebidas. O chamamento de algumas regras nos leva a entender a força contida no costume, preceitos de observância coletiva em uma determinada sociedade cuja necessidade se fazia em ter normas consuetudinárias ou codificadas que regulasse as relações sociais dos mais diversos âmbitos.

O costume era um campo de resolução de interesses conflitantes, que por sua vez, regulava os ânimos sociais e apaziguavam as relações políticas, financeiras e comunitárias, seu uso tinha forma e objetivo específico, ofertar proteção aos interesses dos mais diversos tipos, nessa toada Eric Hobsbawm (2012, p. 7-8), nos ensina:

O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência a inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história.

Torna-se extremamente compressível, visualizar o processo de resistência das comunidades quilombolas como uma forma de reafirmação pelo direito a sua territorialidade, irradiando tal pensamento as gerações descendentes o sentimento de auto identificação de posicionamento na sociedade civil, fortalecido pelo passado de luta estreitando, desta forma, os laços fraternos as gerações ancestrais.

As resistências culturais de identidade das comunidades tradicionais quilombolas passaram a ser uma das bases de sustentação para os contínuos “processos de rupturas, desdobramentos e expropriação territorial” ocasionando um entrelaçamento da comunidade ao território, a tradição e cultura (ARAÚJO; ROCHA, 2015, p. 95). Mas mesmo diante da efetivação e garantia da territorialidade, este requisito, por si, não encerra o movimento de

resistência pela manutenção à cultura e tradição quilombola, pois a cultura quilombola e das diversas comunidades tradicionais espalhadas pelo vasto território brasileiro, sempre sofreram oposição aos direitos duramente conquistados (ARAÚJO; ROCHA, 2015, p. 95).

Neste processo, traços culturais, tradicionais e costumeiros, são aportes necessários a construção de afirmação e concretização dos direitos conquistados.

O grau de visibilidade de um costume dava a verdadeira dimensão de sua suscetibilidade de alcance aos seus efeitos, assim tornava-se um instrumento de adequação de normas e regras de conduta, podendo até modificá-las em face de uma mudança ou de novas reivindicações sociais (THOMPSON, 2013, p. 16).

A própria necessidade de modificar o costume advém da luta por novos espaços e direitos, pois tal nas comunidades tradicionais ou não tradicionais é objeto de combate de interesses antagônicos.

Para Benedito Souza Filho (2008, p. 123) diversos elementos reforçam e consolidam novos pleitos: festas religiosas, grau de parentesco, ancestralidade, relacionamento da cultura local em constante simbiose com a natureza, casamento, afinidade dos indivíduos com a coletividade tradicional “incorporados de forma indissociável, definindo a identidade étnica e estabelecendo padrões diferenciados de relações”.

A oralidade é uma das formas mais eficazes de transmissão dos costumes, nas comunidades tradicionais essa prática é disseminada como meio de manutenção dos hábitos culturais, de práticas cotidianas e do legado das gerações passadas.

Os modos pelos quais os conhecimentos tradicionais são reproduzidos difere-se do caráter costumeiramente adotado das demais sociedades, a coletividade produtiva proporciona uma vasta experiência de trocas relacionadas à saberes e costumes, deste modo, são transmitidos oralmente de geração para geração, pois assim, consolidam os ensinamentos passados dando longevidade às tradições (SANTILLI, 2011, p. 11).

As particularidades relacionadas aos costumes nos deram as dimensões pelas quais foram concebidas. No entanto, entender os traços característicos do que chamamos de costume, nos dá a devida noção de como as comunidades tradicionais se apoderam desse instrumento diante das realidades postas no seu cotidiano.

3.3 TRADIÇÕES: CONSERVAÇÃO E MUTABILIDADE SOCIAL

Sobre a temática dos povos tradicionais e em específico aos quilombolas, a tradição no entendimento de Amorim (2014, p. 58) reflete as experiências vividas no passado que remontam a um presente vivo e constante, tendo em seus representantes atuais a plena vontade de transmitir as gerações mais jovens, motivando-as a missão de continuar a difusão dos saberes.

Segundo esta ótica, embora não tenhamos ouvido, espontaneamente, dos Kalunga a frase: “somos povos tradicionais”, obtivemos, em todas as ocasiões que colocamos esta denominação, o assentimento no sentido de pertencerem sim a esta categoria. No entanto, de forma espontânea, e repetidamente nas mais diversas ocasiões, eles mesmos fizeram uso da terminologia “tradição”. “Aqui a agricultura familiar não dá certo, nós plantamos é de acordo com a tradição”. Ou: “Nós vive igual sempre viveu nossos criadores, com base na tradição”. E também: “Nossa forma de viver vem dos nossos antepassados que também aprenderam com seus antepassados” (AMORIM, 2014, p. 58).

Quando falamos sobre tradição temos a impressão que se trata de algo antigo e intocável, pois dela emana algo que é quase sagrado, contudo, as tradições não são necessariamente de tempos antigos nem tão pouco surgem por acaso.

Segundo Eric J. Hobsbawm (2012, p. 7) “tradições que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas”, assim para que se torne claro o termo “inventada” será utilizado de forma mais extensa e nunca indefinida, quanto aquelas que não se tem precisão de origem ou institucionalização, como no caso da “tradição familiar ou regional” (SANTILLI, 2009, p.106) são muitas vezes tradições relativamente novas que se consolidaram rapidamente (HOBSBAWM, 2012, p. 7).

A tradição inventada é um amontoado de práticas que sofre uma espécie de controle coletivo, com aceitação ampla de características ritualísticas e simbólicas, visando consolidar certos padrões de normas e comportamentos executados de forma repetida, insinuando uma continuidade em relação ao passado, sendo necessário o estabelecimento com o passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2012, p. 8).

Repetições de tradições do passado são de certa forma uma reverberação de acontecimentos, cuja importância se dá por determinados valores e condições de relevância coletivamente reconhecida, entretanto, traços de artificialidade são necessários para criar uma espécie de ligação entre o passado e o presente, legitimando o caráter da “nova” tradição perante a expectativa e exigibilidade que se faz diante do “novo” (HOBSBAWM, 2012, p. 8).

A reprodução fiel de métodos tradicionais, nesse caso de cultivo, é observada como uma legitimação de algo que foi experimentado. O texto abaixo exemplifica com perfeição a repercussão de uma tradição notadamente reconhecida pelo seu grau de excelência.

As benfeitorias trazidas pelas rotações que alternavam cereais e espécies forrageiras eram conhecidas desde a alta Antiguidade. No Egito, onde as pastagens naturais eram escassas, cultivava-se o trevo a cada dois anos, alternando-o com o trigo ou a cevada. Esse cultivo, que por si só melhorava a fertilidade do solo, permitia também alimentar o gado e produzir esterco, destinado principalmente aos cultivos irrigados. A referida tradição, que se manteve e se desenvolveu no Egito nos períodos helênico, romano, bizantino e árabe, foi transmitida à Europa. Os antigos gregos não as ignoravam (Teofrasto); os agrônomos latinos (Colúmelo) preconizavam alternar nas melhores terras um cultivo de cereal com um cultivo de leguminosa; e, segundo Lucie Bolens (*Agronomes andalous du Moyen Age*, 1972) os agrônomos andaluzes de origem árabe se gabavam de seus méritos. Essa tradição era conhecida pelos agrônomos ocidentais da Renascença – como Torello, o veneziano, ou Olivier de Serres, o francês –, que no fim do século XVI e no início do século XVII preconizavam tais práticas. Enfim, os agrônomos do século XVIII, ingleses, franceses e outros adeptos da nova agricultura, incluíam-se também nessa tradição (MAZOYER; ROUDAR, 2010, p. 358).

Podemos afirmar que, “a mudança cultural, a recriação da tradição” (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 27) é essencialmente um processo contínuo e perene de ritualização e formalização, cuja ideia, é reverberar o passado em um processo dialógico impositivo de repetição, no entanto, não há forma precisa entre os estudiosos, que afirme, com exatidão, como esses “complexos simbólicos e rituais são criados” (HOBSBAWM, 2012).

Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a “invenção” de tradição neste sentido. Contudo, espera-se que ela ocorra com mais frequência: quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas” tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto a oferta (HOBSBAWM, 2012, p. 11-12).

As ocorrências sociais que impulsionam uma mudança nos traços tradicionais são de certa forma, percebidas em um movimento de mutabilidade e adequação da “tradição inventada” em uma sobreposição da tradição “antiga”. A incompatibilidade surgida desse movimento é concretizada através de uma destruição de velhos padrões em detrimento de novos, com efeito, surgem novas tradições que se incompatibilizam com as antigas, “Assim, toda sociedade política tem sua própria constituição, corporalizando suas tradições, costumes e práticas que ordenam a tramitação do poder” (WOLKMER; FAGUNDES, 2011, p. 373).

É inquestionável o uso de elementos antigos na construção da “tradição inventada” existe uma vasta gama de exemplos do passado com uma dialética extremamente elaborada, “outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais” (HOBSBAWM, 2012, p. 13).

Mesmo que os velhos costumes tenham caído em desuso, nada impede que as “tradições inventadas” surjam para suprir a não usabilidade das “antigas tradições” em contra partida, não se faz necessário resgatar ou “inventar tradição” quando os velhos usos não se sustentem (HOBSBAWM, 2012, p. 15).

A manutenção de certas tradições depende das condições pelas quais podem se reproduzir. Feições vinculadas à territorialidade encontram terreno fértil para sua reprodução, quando são protegidos por bases sólidas que impeçam sua degradação diante do tempo, “O aspecto territorial é um importante componente para a afirmação e desenvolvimento de qualquer povo. A territorialidade das comunidades quilombolas é um aspecto primordial para a continuidade de sua tradição” (BALDI, 2011, p.13).

Pegemos o exemplo da agricultura familiar para demonstrar quanto se faz necessário o artifício da invenção da tradição como forma de manutenção da perenidade de certos segmentos da sociedade, Juliana Ferraz da Rocha Santilli (2009, p. 61), leciona:

a agricultura familiar que se reproduz nas sociedades modernas teve que se adaptar a um contexto socioeconômico próprio a elas, que a obriga a realizar modificações importantes em sua forma de produzir e em sua vida social tradicional. Tal agricultor seria, entretanto, portador de uma “tradição camponesa” que lhe permite adaptar-se às novas exigências da sociedade.

Destarte, no que temos a falar sobre as tradições, essas, se comportam de uma maneira mais dinâmica nas sociedades, ao buscar dar amparo aos acontecimentos que surgem de forma natural e artificial. Há aqueles que através de artificialidade recebem proteção de tradições momentaneamente criadas com objetivos específicos, pois servem para legitimar o “novo” que se fundamenta no “velho”, abonando uma aparente impressão de que há uma ancestralidade naquela “tradição”.

3.4 DISTINÇÃO ENTRE COSTUME E TRADIÇÃO

O “costume” e a “tradição” dão suporte as formas tradicionais de manejo e convivência com a natureza. Assim, como exemplo, pode-se destacar a proteção do conhecimento empregado na agricultura de fármacos fitoterápicos em comunidades tradicionais, que exige, nos tempos de hoje, uma adaptação das formas praticadas em tempos passados em detrimento das mudanças abruptas dos ecossistemas e das formas de produção, com efeito, os referidos aportes robustecem a proteção jurídica, social e cultural dos povos

tradicionais, como um dos vários componentes intimamente ligados a territorialidade específica da comunidade Kalunga.

Na aplicabilidade do direito consuetudinário⁴⁶ ou civil é observada a relação oculta do comprometimento de relações passadas com as contemporâneas. Como se que a lição do festejado historiador.

Nesse aspecto, aliás, a diferença entre “tradição” e “costume” fica bem clara. “Costume” é o que fazem os juízes; “tradição”(no caso tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substancia, que é a ação do magistrado. A decadência do “costume” inevitavelmente modifica a “tradição” á qual ele geralmente está associado (HOBSBAWM, 2012, p. 9).

Torna-se uma necessidade estipular diferenças entre tradição e costume, uma vez que delimitar suas características importa visualizarmos fatos e acontecimentos que nos faz compreender com clareza os atos e movimentos inerentes a uma sociedade; Contudo, sabemos todos, que nem todas as características são explícitas no nosso cotidiano, pois, como bem falado pelos autores aqui colacionados, suas alterações seguem uma lógica bem específica e determinada, vejamos como Hobsbawm (2012, p. 9) trata esse assunto:

É necessário estabelecer uma segunda diferença, menos importante entre a “tradição” no sentido a que nos referimos e a convenção ou rotina que não possui nenhuma função simbólica nem ritual importante, embora possa adquiri-las eventualmente. É natural que qualquer prática social que tenha de ser muito repetida tenda, por conveniência e para maior eficiência, gerar um certo número de convenções e rotinas, formalizadas de direito ou de fato, com o fim de facilitar a transmissão do costume.

A distinção de traços relacionados aos “costumes” e a “tradição” delimita o espaço de atuação de cada uma dessas, uma vez que, com base nessas informações se compreende com mais clareza os espaços de conflitos de interesses, reivindicações relacionadas aos direitos comuns e consuetudinários e a mutabilidade das relações sociais. Constantemente usa-se argumentos de tradições que dão amparo a direitos, salvaguardando a manutenção de algumas formas de produção e sobrevivência.

46 O direito consuetudinário legitima práticas e usos alicerçando-se nos valores, significados compartilhados e nos costumes que se alteram no tempo e no espaço. As regras que o legitimam são tão rigorosas como as do direito codificado, e mesmo sendo reproduzidas ao longo de gerações na "atmosfera lentamente diversificada dos costumes", estão distantes do entendimento da inalterabilidade das normas que por vezes acompanham o conceito de tradição. Sendo assim, abordagens que reconheçam que comunidades locais são detentoras de um conhecimento historicamente adquirido através do contato direto com a natureza possuindo normas perfeitamente lógicas e adaptadas ao meio, tornam-se importantes instrumentos para garantir o direito de propriedade de populações tradicionais. Trata-se, portanto, de um processo civilizatório que considera nas relações homem/natureza tradições resignificadas e integradas ao contexto atual. (CHAMY, 2004, p. 16)

A Portaria nº 51/2007 estabelece que, pela sua própria natureza e tradição histórica, os cultivares locais, tradicionais ou crioulos constituem patrimônio sociocultural das comunidades, não sendo aplicável patente, propriedade e nenhuma forma de proteção particular para indivíduos, empresas ou entidades. Prevê ainda a referida portaria que o cadastro não confere à entidade direito de propriedade ou posse ao cultivar por ela cadastrada nem prerrogativa de detentora do cultivar, nem concede nenhum tipo de direito a nenhuma pessoa física ou jurídica (SANTILLI, 2009, p. 120).

3.5 RELAÇÃO ENTRE A CIÊNCIA E O CONHECIMENTO TRADICIONAL

Quem sabe, ao iniciar a leitura desse tema, espere-se, o previsível: a obtenção definitiva nos conceitos e argumentos necessários para que possamos separar o conhecimento tradicional do científico. Em que pese o oposto do entendimento geral pertinente a temática, os saberes não se concentram especificamente nas formas pelas quais, são produzidas ou e pelos seus respectivos resultados. Em suma, as distintas perspectivas, devem ser abordadas em suas especificidades para que aja uma compreensão dessa emaranhada e sensível relação. Detivemo-nos adiante, determinarmos os pontos de interseção entre as duas culturas científicas. Entretanto “ao contrário do que é corrente, a lição moral extraível do episódio não terá de esperar o fim do relato, saltar-vos-á ao rosto não tarda” (SARAMAGO, 2002)

Se passássemos a considerar que todo conhecimento “tradicional” se coloca em oposição à ciência universal como única fonte inquestionável da verdade, estaríamos destituindo as outras formas de produção de saberes como não confiáveis. O esforço que a ciência tradicional tem para subestimar e diminuir outros meios de conhecimento reforça uma ideologia de hegemonia da ciência empírica e de constatação (FERNANDES, 2008, p. 4).

A ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções. É a lógica do conceito em contraste com a lógica das qualidades sensíveis. Enquanto a primeira levou a grandes conquistas tecnológicas e científicas, a lógica das percepções, do sensível, também levou (CUNHA, 2007, p. 79)

Nesse sentido, Cunha (2007, p. 80) leciona que outra forma empregada para desconstituir e aviltar o conhecimento tradicional é enfatizar que “ele não procede por invenção, somente por descoberta e até, quem sabe, por imitação de outros primatas, macacos que usam plantas medicinais”. Sabemos todos, que, o discurso e o jogo de falsas informações sempre foram estratégias de dominação hegemônica, bem como, também temos ciência, que, interesses escusos amparam insustáveis e pueris afirmações. De modo que, “(...) bastaria

lembrar o ayahuasca⁴⁷, uma mistura de duas plantas, em que uma só tem efeito por via oral na presença da outra, para desmontar esse argumento” (CUNHA, 2007, p. 80).

Paul Elliot Little defende a ideia de duas vertentes correlacionadas – “do marco ideológico da ciência moderna: o político/econômico e o epistemológico” Little (2007). Na perspectiva político/econômica o argumento questiona que o fortalecimento das economias será elevado com a valorização da tecnologia oriunda da ciência moderna⁴⁸, colocando de forma pejorativa os conhecimentos tradicionais, pois os mesmos não são eficientes para o modo de produção capitalista e dissonante com os avanços tecnológicos (LITTLE, 2007).

Na segunda evidencia –epistemológica- enfatiza-se uma preponderância da ciência moderna que desqualifica os sistemas que não são adeptos aos seus métodos intitulado-os ineficientes e obscuros. Se partirmos da visão antropológica e compararmos a ciência moderna com o conhecimento tradicional podemos constatar que a ciência moderna faz parte também de uma tradição de uma sociedade organizada. Já na ótica do conhecimento tradicional “em que os grupos sociais reelaboram seus conhecimentos constantemente em função de novas experiências e de novos desafios postos por circunstâncias históricas novas” (FERNANDES, 2008, p. 5)

Os conhecimentos e tecnologias tradicionalmente criados são compartilhados socialmente por toda comunidade, “ao passo que a ciência e a tecnologia são criadas por indivíduos e equipes de investigadores, independentes ou empregados das empresas e outras instituições” (CASTELLI; WILKINSON, 2013, p.103).

47 Segundo Costa (2017, p. 1), A palavra ayahuasca é proveniente do quéchua, idioma oficial do Tawantinsuyu o império inca. Atualmente mais de oito milhões de pessoas na América Latina tem o quéchua como língua materna, sendo este o idioma indígena mais usado na região. A extensão desse uso se deve tanto ao alcance territorial de dito império, quanto à ação dos colonizadores, especialmente dos missionários religiosos que traduziram e sistematizaram o quéchua a fim de utilizá-lo na catequização dos nativos (UNICEF 2009: 85). A referida palavra é o principal termo empregado hoje em dia para denominar uma substância psicoativa pertencente à farmacopeia indígena amazônica e criada a partir da decoção de basicamente duas espécies vegetais, o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha do arbusto *Psychotrya Viridi*. O consumo ritual da ayahuasca ocorre em diferentes países ligados à Amazônia como Peru, Colômbia e Equador, mas foi somente no Brasil que no início do século XX surgiram grupos de caráter religioso dotados de fundamentos cristãos e que tornaram essa substância um sacramento. Refiro-me às religiões ayahuasqueiras brasileiras, a saber, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal.

48 No entendimento de Boa Ventura de Souza e Santos, a hegemonização do saber através da ciência moderna sempre empregou formas de dominação, desta forma: “As leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o como funciona das coisas em detrimento de qual o agente ou qual o fim das coisas. É por esta via que o conhecimento científico rompe com o conhecimento do senso comum. É que, enquanto no senso comum, e, portanto no conhecimento prático em que ele se traduz a causa e a intenção convivem sem problemas, na ciência a determinação da causa formal obtém-se com a expulsão da intenção. É este tipo de causa formal que permite prever e, portanto, intervir no real e que, em última instância, permite à ciência moderna responder à pergunta sobre os fundamentos do seu rigor e da sua verdade com o elenco dos seus êxitos na manipulação e na transformação do real” (SANTOS, 1988, p.51)

Assim, mais do que distinguir entre tácito e codificado, o CT se caracteriza pela fraca separação deste conhecimento em relação ao conjunto do discurso e da sociabilidade cotidianos. O grau de especialização deste conhecimento é baixo, embora exista sob a forma de “sábios” “curandeiros” etc. O conhecimento nas populações indígenas e nas comunidades locais é validado através do uso no seu próprio interior, ou seja, pela experiência empírica. Por outro lado, o conhecimento científico é validado mediante a avaliação dos pares e a tecnologia é validada pela sua utilização no mercado. No sistema tradicional, a recompensa se baseia na reputação do portador do conhecimento sagrado ou especializado e no serviço que ele presta à comunidade. Na ciência, o renome concedido à primeira descoberta constitui o principal meio de recompensa, enquanto no sistema da tecnologia é a obtenção de utilidades (CASTELLI; WILKINSON, 2013, p.103)

Epistemologicamente verifica-se que a ciência moderna na sua concepção hegemônica encontra-se em crise em relação à conhecimentos contrários aos seus dogmas. A continuidade que a relação de colonização confere à ciência provoca na ciência moderna uma monopolização do saber, ao passo que, a disseminação do conhecimento científico impulsionado pelo processo de colonização político e financeiro das grandes potências coloniais, age “relegando os sistemas locais de saber à invisibilidade, negando-lhes um status de saber sistemático e atribuindo-lhes os adjetivos de primitivo e anticientífico”, reforçando toda farsa criada (SANTOS, 2005, p. 35).

No sistema tradicional, ele é construído a partir de um conhecimento já existente, incorporando o aprendizado realizado pelos integrantes da comunidade na sua interação com o sistema que os rodeia como um todo. Ou seja, ele é permanentemente readaptado às novas necessidades (...). Ele pode ser caracterizado como um conhecimento com forte carga tácita, cumulativo, empírico, construído socialmente e não-documentado e difundido oralmente entre pessoas de uma comunidade ou de uma geração a outra. A tecnologia avança tanto mediante inovações radicais como incrementais. As segundas, mais frequentes, desempenham um papel básico na mudança tecnológica, sendo geradas a partir da integração de insumos científicos e empíricos (...). Muitas dessas inovações de caráter incremental não chegam a ser codificadas, permanecendo como conhecimento tácito num modo informal (CASTELLI; WILKINSON, 2013, p. 103-104)

Ao pontuarmos as dissensões entre o conhecimento tradicional e científico, não pretendemos ampliar a aparente impressão do paradoxo distanciamento e enfrentamento. Contudo, valorizamos o quanto o conhecimento tradicional vem ao longo da evolução das ciências naturais passando por um processo de desvalorização. Pois gradativamente desconstitui as manifestações de saberes dos povos que estão comprometidos em desenvolver os conhecimentos tradicionais, que são, fundamentalmente necessários para manutenção de sua própria existência, assim como, a territorialidade em que se desenvolvem suas tradições e costumes.

Comunidades tradicionais, no passado e no presente momento, continuam em um processo de luta pelo equilíbrio de seu ambiente de produção de conhecimento, em face do avanço desmedido do progresso da ciência hegemônica, pois essa se encontra em colapso, buscando sua sobrevivência nos territórios tradicionalmente ocupados, aquela, é autossuficiente, entretanto, na medida em que se preserve seu ambiente de produção juntamente com a vida, tradição e costumes daqueles que a operam estarão preservados.

3.6 A DIVERSIDADE DO CONHECIMENTO TRADICIONAL NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Na medida em que compreendemos o conhecimento, ou seja – em sua acepção antropológica – no magistério de Little (2007) tal tarefa se torna intrincada por várias razões. Assim, o conhecimento tradicional por ser intrinsecamente imaterial e simbólico, bem como que seu manuseio é de simples operação, entretanto, de complexa compreensão. Outra característica a ser ponderada, é pelo saber tradicional apresentar-se de forma difusa e em variadas manifestações. Por último, o conhecimento abrange em sua dimensão um largo espectro geográfico (LITTLE, 2007).

No binômio simplicidade e complexidade, o conhecimento tradicional assume várias feições, formas e manifestações. Desta forma compreende a natureza humana em toda sua acepção.

O conhecimento se forma em distintas tradições socioculturais. Por ser múltiplo, cada tipo de conhecimento, seja científico, mítico, religioso, medicinal, etc., tem uma origem geográfica e social determinada e se situa dentro de uma tradição específica. Cada tradição, por sua vez, vai operar dentro de um contexto sociocultural onde estabelece sua própria lógica. Para entender qualquer tradição de conhecimento é preciso pensar nas instituições sociais as quais se ligam, porque é dentro delas que ele se produz, circula e é usado e controlado. Por exemplo, o conhecimento religioso deve ser entendido a partir das instituições religiosas, como é transmitido dentro das igrejas; o conhecimento científico como é ensinado dentro das universidades. (FERNANDES, 2008, p. 4).

O conhecimento não tem um valor de forma isolada, pois ele é significado através de diversas manifestações, tais como oral, corporal, visual e escrita, cuja disseminação nos dias atuais acontece de forma vertiginosa. Diante disso, é necessário observar os aspectos socioculturais para podermos delimitar o valor e o sentido da transmissão de cada conhecimento. Em oposição ao conhecimento tradicional, o senso comum é compartilhado

por todos os membros de uma sociedade “grande parte destes, são guardados somente por especialistas, tais como: sacerdotes, xamãs, médicos, curandeiros, intelectuais”. Assim, podemos concluir que o conhecimento tradicional pertence a tradição sociológica e a uma especificidade histórica comum de cada povo (LITTLE, 2007).

O que defenderemos a seguir, em que pese ter o amparo da obra de Little (2002) - e a ele pedimos a mais respeitosa licença - pois em grande parte trata-se a perspectiva territorial tradicional, consiste em que o conhecimento tradicional, atrela-se visceralmente a existência de um território. Assim, faremos uso desse instrumento analógico. Compreendemos que o diálogo entre as duas temáticas é naturalmente compreensível.

A dimensão continental que é apresentada no território brasileiro, juntamente com a diversidade de comunidades tradicionais que compõe nessa rede de conhecimentos tradicionais, por si só, demonstra o quanto é complexo definirmos parâmetros padronizados do referido conhecimento. Sociedades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e outras várias, “(...) cada uma delas com formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade (...)” (LITTLE, 2002, p 2).

Para Little (2002, p. 4) o saber tradicional, nasce, de inúmeras dimensões que cercam a vida, em sentido amplo, o território refere-se a um aspecto primordial a “multiplicidade de expressões” que define e singulariza o conhecimento.

No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002, p 4).

No entendimento de Little (2002, p. 6), com a consolidação dos Estados-nação - representação na América Latina das Potências hegemônicas⁴⁹ eurocêntricas -, no início do século XIX, iniciou-se “uma nova forma de agrupamento social e geográfico” que se

49 A potência hegemônica exerce sobre as demais uma preeminência não só militar como também frequentemente econômica e cultural, inspirando-lhes e condicionando-lhes as opções, tanto por força do seu prestígio como em virtude do seu elevado potencial de intimidação e coerção; chega mesmo a ponto de constituir um modelo para as comunidades sob a sua Hegemonia. O conceito de Hegemonia não é, portanto, um conceito jurídico, de direito público ou de direito internacional; implica antes uma relação interestatal de potência, que prescinde de uma clara regulamentação jurídica. Segundo este critério, poder-se-ia definir a Hegemonia como uma forma de poder de fato que, no *continuum* influência-domínio, ocupa uma posição intermédia, oscilando ora para um ora para outro polo.(BOBBIO, 1992, p. 589)

desdobrou em configurações de dominação hegemônicas, controlando: territórios, conhecimentos, tecnologias e pessoas. Desta forma, a massificação da ideologia hegemônica, proporcionou uma completa alienação em todas as questões relacionadas ao conhecimento, estruturas sociais e estatais (LITTLE, 2002, p 6) amparadas unicamente no modelo e nas práticas dos Estados-nação, ocultando as sociedades e os conhecimentos aqui abordados (LITTLE, 2002, p. 6).

A ideologia do Estado-nação padronizou conceitos que determinaram e determinam até os dias atuais as resistências de tutela, valorização e respeito ao conhecimento tradicional: a) o modelo de Estado-nação reforçava os parâmetros territoriais, científicos e sociais ao “fenômeno do nacionalismo, que reivindica um espaço geográfico para o uso exclusivo dos “membros” de sua comunidade nacional” (LITTLE, 2002, p 6); b) esta ideologia hegemônica se concentra nas mãos do Estado, e centra-se na legalidade da soberania, legitimando a exclusividade das características relacionadas a sociedade moderna, com inspiração eurocêntrica (LITTLE, 2002, p 6).

A existência de outros territórios dentro de um Estado-nação, sejam eles as autoproclamadas “nações” ou “nacionalidades”, ou territórios sociais como estamos analisando aqui, representa um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania. Esse ponto de vista representa uma das razões pela qual o Estado brasileiro teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária. Ao mesmo tempo, a hegemonia territorial do Estado-nação requer que os outros territórios que existem no seu seio sejam tratados na sua relação com este. Por essa razão, a análise aqui toma o Estado-nação brasileiro como seu universo de análise, no qual os diversos povos tradicionais são os principais grupos a serem analisados. Dada a amplitude empírica desse universo, este trabalho, embora utilize estudos etnográficos, não é etnográfico, mas representa um exercício de macro-análise antropológica (LITTLE, 2002, p 6).

Quijano (1988, p. 17) e Little (2002, p. 7) enfatizam que o binômio privado-público, nos moldes que são operados na atualidade na América Latina, “mantem as sociedades latino-americanas presas a esquemas que não correspondem às necessidades de seus diversos membros, nem à sua realidade quotidiana”.

O público-privado – e aqui pretensiosamente invertemos a ordem – revela-se de forma ambígua, supervenientes a uma “razão instrumental”, digladiando-se em um espaço de disputa pelo domínio “do capital e do poder” entre “burguesia e a burocracia” (QUIJANO, 1988, p. 17). Desta forma, sendo esta, a causa motivadora da inversão do “binômio”, vistamos, naquilo, seus próprios fins. Assim, o Estado contemporâneo⁵⁰ engessa seus institutos em

⁵⁰ Para Bobbio (1992, p. 411) uma definição de Estado contemporâneo envolve numerosos problemas, derivados principalmente da dificuldade de analisar exaustivamente as múltiplas relações que se criaram entre o Estado e o complexo social e de captar, depois, os seus efeitos sobre a racionalidade interna do sistema político.

“regimes de propriedade comum” (LITTLE, 2002, p. 7), amparados em uma “razão histórica” (QUIJANO, 1988, p. 17) que se subordina “à razão instrumental” que persevera em deter forte poder entre os povos tradicionais “marginalizados” pelo atual sistema, e que resiste ao poder instalado (LITTLE, 2002, p. 7; QUIJANO, 1988, p. 17).

No caso dos povos tradicionais do Brasil, uma grande semelhança pode ser detectada nas distintas formas de propriedade social, que as afastam da razão instrumental hegemônica com seu regime de propriedade baseado na dicotomia entre o privado e o público. Todavia, a razão histórica a elas subjacente incorpora alguns elementos que muitas vezes são considerados como públicos – isto é, bens coletivos –, mas que não são tutelados pelo Estado; ou seja, essa razão histórica introduz coletividades que funcionam em um nível inferior ao nível do Estado-nação. (...) Como os territórios desses grupos se fundamentam no arcabouço da lei consuetudinária, raras vezes reconhecida e respeitada pelo Estado, as articulações entre esses grupos são marginais aos principais centros de poder político. Mas é igualmente claro no registro etnográfico sobre os povos tradicionais que eles estabelecem territórios no sentido definido aqui. (LITTLE, 2002, p. 7-8).

Partimos do entendimento que as formações dos Estados Latino Americanos foram construídas em estruturas que rejeitaram desde as origens – no que ocidentalmente refere-se a um Estado politicamente organizado - a diversidade e pluralidade de povos e conhecimentos, por não fazerem parte da moldura social-política, foram marginalizadas e aviltadas perante os demais conceitos convencionados como corretos.

3.7 CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

Na temática dos conhecimentos tradicionais, necessitamos esclarecer que não abordaremos a perspectiva legalista detidamente, apontaremos questões gerais relevantes que dão suporte as questões teóricas. De tal modo, enfatizamos que compreendemos que as bases teóricas anteriormente esplanadas como as que estão por vir, nos ampara na efetiva conscientização do que seja conhecimento tradicional e porque esse conhecimento carece proteção. Buscamos com esse trabalho a mudança na conscientização de todos os segmentos da sociedade, impulsionado uma militância pela mobilização e valorização das comunidades e

(...) Os direitos fundamentais representam a tradicional tutela das liberdades burguesas: liberdade pessoal, política e econômica. Constituem um dique contra a intervenção do Estado. Pelo contrário, os direitos sociais representam direitos de participação no poder político e na distribuição da riqueza social produzida. A forma do Estado oscila, assim, entre a liberdade e a participação (E. Forsthoff, 1973). Além disso, enquanto os direitos fundamentais representam a garantia do *status quo*, os direitos sociais, pelo contrário, são *a priori* imprevisíveis.

de todos os seus saberes. Desta forma, extirparíamos de uma vez por todas o racismo generalizado, causa maior da não efetivação dos direitos já existentes.

As comunidades tradicionais possuem características bem peculiares em relação às demais, distinções que vão desde a localidade até a relação do homem com a natureza, sendo essa última, especialmente relevante, uma vez que, a natureza torna-se aliada natural do ser humano perfazendo todas as atividades costumeiras dos integrantes dessas comunidades.

Na atualidade observa-se que a recorrente menção da temática referenciada aos conhecimentos tradicionais, bem como aos conhecimentos locais, indígenas dentre outros, diz respeito a importância intrínseca dos meios de desenvolvimento da multiplicidade de saberes disseminados pelo mundo. Além disso, a preponderância convencional da hegemonia do “saber científico” em face do conhecimento tido como não-científico nos leva a questionar a desigualdade inerente à monopolizada interpretação da realidade que almeja a total e incontestável anulação de outros saberes em epistemologias plurais (SANTOS, 2005, p. 32).

O conhecimento tradicional ao contrário do que muitos pensam, não é um conhecimento arcaico ou estático, ele é constantemente reavaliado pelas comunidades com intuito de readaptá-lo aos meios de produção que se dinamizam com o passar dos tempos. Entretanto, essa dinâmica ocorre em face de uma melhoria das condições atuais reprodutivas da vida e na futura relação dinâmica do homem com a natureza (SANTILLI, 2011, p. 14).

As atividades tradicionais, os processos e práticas dos indígenas, quilombolas e das populações tradicionais geram conhecimentos repletos de particularidades relacionados aos ecossistemas e aos biomas dos mais diferentes tipos, criando desta forma, uma verdadeira simbiose entre a natureza e o homem. Entretanto, torna-se impossível preservar ambos, interrompendo essa relação simbiótica⁵¹, pois os fatores culturais e físicos dos povos tradicionais são os que determinam a preservação da natureza e do homem (SANTILLI, 2011, p. 3).

O valor de uso determinado por essa relação é transcendido por questões espirituais e simbólicas, cuja cosmologia nos mitos de origem e nos seus símbolos torna-os presentes efetivamente na vida dessas comunidades tradicionais, não havendo, deste modo, apenas razões úteis para a motivação de culturas que inovam os conhecimentos relacionados a natureza (SANTILLI, 2011, p. 3).

⁵¹ Na concepção mítica das sociedades primitivas e tradicionais existe uma simbiose entre o homem e a natureza, tanto no campo das atividades do fazer, das técnicas e da produção, quanto no campo simbólico. Essa unidade é muito mais evidente nas sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, onde o tempo para pescar, caçar e plantar é marcado por mitos ancestrais, pelo aparecimento de constelações estelares no céu, por proibições e interdições. Mas ela também aparece em culturas como a caiçara do litoral sul e ribeirinhos amazonenses, de forma menos clara talvez, mas nem por isso menos importante (DIEGUES, 2008, p. 63).

Dessa forma, Little (2007) leciona que o ressurgimento e a valorização pela indústria interessada no conhecimento tradicional é motivado por várias circunstâncias, dentre as quais, ele aponta:

Na perspectiva histórica os detentores dos referidos conhecimentos são merecedores de proteção⁵², pois possuem informações seculares e milenares que necessitam ser protegidas como parte integrante do patrimônio da humanidade. Na vertente econômica, o mercado ligado aos mais diversos ramos da indústria, aproxima-se das referidas comunidades e as visualizam como um efetivo “atalho” para “bioprospecção⁵³ na procura de novos componentes genéticos” (LITTLE, 2007).

No plano ambiental, o argumento se ampara na ideia de que a forma pela qual os povos e comunidades tradicionais se relacionam com meio ambiente possa indicar às gerações futuras ações de como lidar com a natureza, apontando assim, uma alternativa mais sólida no trato à crise ambiental global já instalada. A “nova era” assume uma posição espiritual romântica em relação às crenças religiosas dos povos indígenas, sendo este movimento caracterizado pelo plano ideológico (LITTLE, 2007).

No ano de 2002, Juliana Santilli elaborou trabalho com relevantes informações na temática da tutela do conhecimento tradicional “a biodiversidade e as comunidades tradicionais” dados estatísticos relacionados a manipulação dos meios da biodiversidade⁵⁴

52 Ainda que não se percebam alterações profundas na retórica “protecionista” e que os instrumentos chamados de “proteção” não tenham sido radicalmente modificados, observa-se que políticas “protecionistas”, em termos mercantis, deixam entreaberta a possibilidade de uso intensivo e imediato dos recursos naturais em prol de políticas de crescimento econômico, traduzidas pelas grandes obras como hidrelétricas, rodovias, portos e congêneres. Essas políticas de crescimento têm sido apontadas como solução para a “pobreza extrema”, produzindo uma territorialização consoante o potencial de uso mercantil dos recursos naturais, combinada com ações que objetivam flexibilizar os limites das unidades de conservação e manter o “combate ao desmatamento”. Essa mercantilização, que passa a abranger inclusive a floresta em pé, torna-se um fator de destaque nos novos significados que a noção de “proteger” assume. Alguns analistas classificam essas medidas como “protecionistas” ou de defesa necessária, face às ofensivas mercantis de outros países. É nesse sentido que são implementadas: em função de uma perspectiva radicalista denominada “desenvolvimentista” (ALMEIDA, 2012, p. 64)

53 Tipicamente, a atividade de bioprospecção envolve a coleta de material biológico e o acesso a seus recursos genéticos em busca de novos compostos bioquímicos cujos princípios ativos possam ser aproveitados para a produção de novos produtos farmacêuticos, químicos e alimentares. Embora muitas pesquisas científicas realizadas por instituições acadêmicas não tenham, inicialmente, finalidades ou perspectivas econômicas ou comerciais, seus resultados e desdobramentos podem caracterizar bioprospecção e ensejar a repartição de benefícios econômicos. A repartição de benefícios com os países em desenvolvimento se dá também mediante a transferência de tecnologia, principalmente a biotecnologia, e a participação dos países provedores de recursos genéticos nas atividades de pesquisa biotecnológica. (SANTILLI, 2004, p. 6).

54 Importante mencionar que é diretamente proporcional a riqueza da biodiversidade brasileira com os casos relacionados a biopirataria. Nesse sentido, Alves (2007, p. 1), (...) O Brasil é campeão em biodiversidade e, portanto, detentor de uma inestimável fonte de riquezas naturais, mas, infelizmente, também é campeão em biopirataria, apesar da construção de uma legislação ambiental forte e completa, mas que enfrenta obstáculos na sua aplicação, o que caracteriza a sua ineficácia no combate à biopirataria, especialmente na Amazônia.

sendo a bioprospecção como método utilizado para extração de material genético para comercialização de produtos de diversos gêneros.

Trabalhos realizados pelo Jardim Botânico de Nova York definiram que conhecimentos advindos de comunidades tradicionais e de povos indígenas aumentam a probabilidade de “eficiência do processo de seleção e investigação de plantas em busca de suas propriedades medicinais em mais de 400%”. Desta forma, a ciência tradicional empregada em espécies animais e vegetais, indica qual o melhor caminho que as pesquisas devem seguir para angariar melhores resultados na elaboração de medicamentos e fármacos (SANTILLI, 2002, p. 2).

Por exemplo: certamente será muito fácil para um pesquisador identificar uma espécie vegetal que contenha um princípio ativo com efeito anticoagulante se os índios Uru-Eu- Wau-Wau , de Rondônia, lhe derem a “dica” de que extraem do Tike-Uba um veneno anticoagulante que espalham em suas flechas para caçar animais de grande porte (SANTILLI, 2002, p. 2)

Deve-se com urgência desenvolver projetos que englobem modos econômicos mais sustentáveis e que efetivamente proporcionem melhores condições de vida nas comunidades tradicionais “para a conservação e reprodução de seus territórios, sua cultura e seus saberes” (LIMA, BAPTISTA, BENSUSAN, 2003, p. 203). Entretanto, cada comunidade tradicional manifesta-se de forma peculiar, de tal modo, essa proposta e desenvolvimento não deve obedecer a parâmetros padronizados, cujo futuro seria o inevitável fracasso.

Desta forma, o conhecimento dos povos tradicionais, antes aviltado, vem sendo crescentemente valorizado perante o mercado. Assim, grandes corporações vislumbraram, ou porque não dizer, despertaram para uma nova frente de lucros. Na indústria da biotecnologia⁵⁵ de fármacos, cosméticos, os conhecimentos empregados no saber tradicional “vem se tornando um insumo importante no plano da evolução”. Lamentavelmente, o domínio dos referidos conhecimentos está intimamente ligado a uma riqueza imensurável de recursos naturais que se abriga e reproduz nas territorialidades específicas que constantemente são ameaçados com o “avanço cotidiano e insensível das fronteiras da sociedade de mercado” (LIMA, BAPTISTA, BENSUSAN, 2003, p. 203).

⁵⁵ Na perspectiva do crescente investimento na biotecnologia, discute-se a igual medida para a tutela da biodiversidade e dos povos que a compõe. De modo que, a “evolução da biotecnologia trouxe maiores investimentos para o setor de ciência e tecnologia, e conseqüentemente a maior necessidade de instrumentos que garantam a viabilidade dos investimentos realizados e de mecanismos de tutela a proteção ambiental” (PAIVA, 2016, p. 49)

Procedimentos que envolvem saberes tradicionais, práticas dos quilombolas, dos povos indígenas e comunidades tradicionais, estão diretamente ligados com o bioma que os circunda, e são indissociáveis. O equilíbrio nos ambientes em que o conhecimento se inova, a manutenção “física e cultural dos povos tradicionais” são condições essenciais para o prosseguimento do conhecimento (SANTILLI, 2004, p. 3).

Diante de tantas abordagens, nos resta levantar o elementar, o modelo (que arrogantemente intitulamos como o “ideal”) que nós “brancos” impomos como o vital para a manutenção e sustentabilidade da cultura das comunidades tradicionais, pode promover uma ruptura na cosmovisão tradicional? E, esse processo teria a capacidade de “contaminar” essas comunidades ao ponto de vilipendiar suas culturas e até mesmo suas civilizações? A resposta nos parece óbvia, pois, o modelo globalizado de consumo, neste momento, encontra-se totalmente em oposição a todas as formas sustentáveis de vida.

Para Dantas (2006, p. 89) povos indígenas e demais comunidades tradicionais em suas diversas expressões, podem oferecer relevante contribuição como referência na elaboração de “seus saberes, alternativas às complexas questões do cenário político-econômico-social-cultural e científico da atualidade”. Diante disso, o maior empecilho, torna-se, em encontrar uma alternativa que seja útil para a humanidade, sem que, ao apoderar-se desta, não venha ameaçar os direitos e os modos de ser, de pensar e de agir dessas comunidades (DANTAS, 2006, p. 89).

Com amparo ao que se fala, ressalvadas as devidas particularidades, Lima, Baptista e Bensusan (2003, p. 204) lecionam:

[...] aplica-se às outras populações que mantêm organização sociocultural distinta das sociedades de mercado. Inverta o raciocínio e terá que o desafio ou enigma que se põe à sociedade de mercado no plano da sustentabilidade socioambiental consiste em saber se é realmente possível utilizar a herança intelectual transmitida ao longo das gerações pelos povos tradicionais, respeitando seus valores, partilhando os benefícios e reconhecendo a importância da ciência tradicional como um dos possíveis elos para o desenvolvimento da sociedade contemporânea.

Compreendemos, que o emprego do conhecimento tradicional no mercado de consumo globalizado, exigiria uma logística e um incalculável aporte de insumos para suprir as necessidades insaciáveis e infinitas do mercado *extra* comunidades. Por esse motivo e por outros mais, far-se-á necessário proteger as comunidades tradicionais e seus conhecimentos dos desastrosos efeitos da mercantilização do “saber” tradicional e por consequência, à submissão das comunidades ao provável risco de supressão.

A proteção aos conhecimentos tradicionais busca formular modos mais abrangentes que possam garantir com maior efetividade a perpetuação dos saberes tradicionais, assim:

A economia capitalista, baseada na eficiência e no lucro fácil, e ancorada no projeto político neoliberal que sustenta mundialmente o processo de globalização, investe nesse sentido. Entretanto, reserva às instituições multilaterais e aos procedimentos formais estatais, o modo de acesso a esses saberes, fundados nos sistemas de propriedade intelectual (DANTAS, 2006, p. 89).

Santilli (2004, p. 3-4) transcende o significado da operosidade e do enriquecimento, pois que, os saberes tradicionais, no decorrer dos tempos, demonstram que o uso de bens da natureza não se atrela ao fato de ser algo de serventia da medicina pra cura de uma enfermidade ou no cultivo para alimentação (sentido utilitarista⁵⁶), mas sim, em sua essência, a manifestação do próprio espírito de afirmação como povo, simbolizando a vida que os cerca e que se manifesta em cada um de seus integrantes, recusando toda e qualquer expressão econômica dessa simbiótica relação.

3.7.1 Conhecimentos comunitários tradicionais: instituto singular de tutela jurídica

Após muitos anos de exaustivo trabalho pela academia e por diversos segmentos da sociedade, o entendimento, do que seja a tutela do conhecimento tradicional coletivo vem sofrendo resistência em seu processo de consolidação “seja no âmbito das comunidades e organizações indígenas como também entre os próprios operadores do Direito e outros

⁵⁶ Considerado como um sistema ético, o Utilitarismo é uma doutrina muito controvertida, porque claramente divergente em relação às concepções morais aceitas por muitos, se não pela totalidade das pessoas. Em primeiro lugar, ele é incompatível com todas aquelas concepções — geralmente chamadas *deontológicas* — para as quais a justiça e a obrigatoriedade de uma ação não dependem absolutamente, ou dependem apenas em parte, das consequências a ela conexas, mas dependem apenas, ou também, do motivo ou da intenção nela contidos ou do seu ser em conformidade com determinadas normas (por exemplo: "devemos dizer a verdade", "devemos manter as promessas", "devemos obedecer às leis de nosso país", etc.), postuladas como válidas independentemente das consequências produzidas pela ação. (...) Em segundo lugar, o Utilitarismo, sempre interpretado como um sistema ético torna-se também incompatível com toda forma de *egoísmo ético*, isto é, com todo aquele conjunto de doutrinas normativas para as quais a justiça e a obrigatoriedade moral de uma ação dependem exclusivamente das consequências a que ela conduz ou para o sujeito-agente (egoísmo individual) ou para o grupo — partido, classe, nação, raça — a que o mesmo pertence (egoísmo de grupo), ou ainda para a espécie (humana) da qual o agente faz parte (egoísmo de espécie). Enquanto fazem depender o *status* normativo de uma ação do valor de suas consequências efetivas, tanto o Utilitarismo quanto o egoísmo ético são concepções *teleológicas* ou *consequenciais*, que se opõem a toda concepção deontológica. Mas enquanto o Utilitarismo é uma concepção teleológica universalista (porque considera relevantes as consequências do agir que se referem a todo ser sensível), o egoísmo ético, em todas as suas formas, é, ao contrário, uma concepção teleológica *parcial* e, portanto, não-universalista (BOBBIO, 1998, p. 1286)

profissionais que atuam nesse campo”. Isso se exprime essencialmente na imaterialidade do conhecimento tradicional coletivo, pois, sua natureza é pulverizada no espaço e no tempo “compartilhados entre diversos povos e comunidades que não raramente habitam regiões distintas, até mesmo em países diferentes” (LIMA, BAPTISTA, BENSUSAN, p. 205).

Para Fernando Antônio de Carvalho Dantas, a tutela do conhecimento tradicional ampara-se em uma mudança paradigmática da própria concepção consolidada de proteção jurídica de bens materiais, para “peculiar” proteção da “imaterialidade” dos saberes tradicionais. Assim, defende:

Classicamente, no que concerne ao patrimônio cultural, a proteção jurídica recaia sobre bens de natureza material. Bens culturais, para o direito moderno ocidental clássico eram coisas concretas, palpáveis, registráveis e documentáveis. Esta configuração “material” dos bens culturais foi contemplada e amparada pelo direito nacional, na terceira década do século passado, a partir das prerrogativas traçadas por Mário de Andrade, que resultou na edição do Decreto-Lei 25 de 30 de novembro de 1937. Esse decreto-lei, ainda em vigor, trata da proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, dando ênfase ao instituto jurídico do tombamento como forma de proteção jurídica desse patrimônio (DANTAS, 2006, p. 81).

Contudo, torna-se relevante mencionar, mesmo sendo objeto central do referido dispositivo legal “[...] a proteção em bens de natureza material, subjazem a esses bens elementos de natureza imaterial como a evocação, a representação e a lembrança a lugares, monumentos e fatos históricos relevantes para a cultura de um povo”, perpassando a subjetividade da imaterialidade (DANTAS, 2006, p. 81).

Em sede constitucional dos bens de natureza imaterial em matéria de bens culturais suscetíveis a tutela jurídica, nos remete a seguinte análise: a partir de então, a previsibilidade - com *status* constitucional - do “direito no que diz respeito ao não ocultamento das múltiplas e plurais representações culturais dos povos formadores do tecido social e, conseqüentemente, da memória brasileira” (DANTAS, 2006, p. 81). Nessa previsibilidade constitucional, houve uma ampliação da natureza patrimonialista da tutela do conhecimento, para a evoluída e merecida relevância que o patrimônio imaterial exprime na cultura dos povos tradicionais dos Brasileiros.

Anteriormente à vanguardista CRFB, os bens culturais passíveis de proteção jurídica eram tratados na perspectiva material, “referenciavam um passado materializado em monumentos representativos de momentos históricos relevantes para a cultura nacional, baseados na história oficial da cultura eurocentrista” cujo reflexo, ocultava todo processo

plural e multiétnico⁵⁷ que compunha a rede entrelaçada das comunidades tradicionais forjadora da identidade cultural e da memória nacional. De tal modo, rotineiramente, notamos que tal previsibilidade sempre remetia ao valor histórico e paisagístico de edificações que reverenciavam uma tradição “a produção material monumental da cultura branca ocidental” (DANTAS, 2006, p. 82). Com advento da mudança paradigmática da inclusão dos bens imateriais no Artigo 216⁵⁸ da CRFB e os direitos e manifestações culturais no Artigo 215⁵⁹ da mesma Carta. Ainda perseveram formas equivocadas⁶⁰ de interpretação dos referidos dispositivos.

Opostamente a isso, Dantas (2006, p. 82) defende:

O rompimento do paradigma da exclusão jurídica, com o reconhecimento de bens culturais materiais e imateriais e a respectiva relação indissociável entre produção material de diversas origens e os conhecimentos que os fundamentam pela constituição de 1988, demonstra e impõe não somente o paradigma da inclusão dos diferentes modos de pensar, agir e fazer, mas, também, introduz, no âmbito do patrimônio cultural a ser preservado e protegido juridicamente, a dinâmica dos processos culturais e das práticas sociais.

57 O silêncio colonial dos antigos marcos normativos ignorava, assim, uma característica estruturante da sociedade brasileira: sua diversidade étnica, cultural e temporal. A superação do elemento ficcional produzido pelo monismo estatal e a ruptura com a colonialidade foram e são um dos principais desafios de insurgência das etnias autóctones do país, que encontraram acolhida na Constituição Federal de 1988 (SILVA; SANTOS, 2017, p. 93)

58 Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (BRASIL, 1988).

59 Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I - defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II - produção, promoção e difusão de bens culturais; III - formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV - democratização do acesso aos bens de cultura; V - valorização da diversidade étnica e regional (BRASIL, 1988).

60 “No caso, os índios a desfrutar de um espaço fundiário que lhes assegure meios dignos de subsistência econômica para mais eficazmente poderem preservar sua identidade somática, linguística e cultural. Processo de uma aculturação que não se dilui no convívio com os não índios, pois a aculturação de que trata a Constituição não é perda de identidade étnica, mas somatório de mundividências. Uma soma, e não uma subtração. Ganho, e não perda. Relações interétnicas de mútuo proveito, a caracterizar ganhos culturais incessantemente cumulativos. Concretização constitucional do valor da inclusão comunitária pela via da identidade étnica” [Pet 3.388, rel. min. Ayres Britto, j. 19-3-2009, P, DJE de 1º-7-2010.](STF)

Todas as etnias que configuravam o complexo “tecido social brasileiro” (DANTAS, 2006, p. 85), estando entre estes, quilombolas, povos indígenas e demais comunidades tradicionais, sempre sofreram um processo de boicote histórico e de velamento como expressão cultural, de tal modo, estes, por estarem vinculados visceralmente aos seus distintos jeitos de ser, de pensar e de agir (DANTAS, 2006, p. 85), de modo a serem excluídos de forma direta, no decorrer da história, das homeopáticas conquistas auferidas pelo processo de democratização ocorridos no passar dos tempos.

Na expressão da força dominante de pele branca, que exprime através do império da lei, essa forma peculiar de saberes e de como as comunidades tradicionais se organizam socialmente, gera uma incompreensão histórica dos modos de viver dos povos tradicionais aos olhos dos não-tradicionais, acarretando, desta forma, uma normatividade fundada em conceitos que flexibilizam⁶¹ as territorialidades dos povos tradicionais, retroalimentando o sentimento marginalização, ao passo de “tratá-los de bárbaros, selvagens ou, genericamente, índios, no caso dos povos indígenas, ou de culturas exóticas, no caso de outros segmentos formadores da cultura nacional” (DANTAS, 2006, p. 85).

Os saberes tradicionais são derivados de complexos e intrincados acontecimentos sociais originados de técnicas e “experiências culturais” que se vinculam a territorialidades específicas, costumes e tradições. Por se tratar de uma forma peculiar de construção de conhecimento, assumem características bem definidas de trocas de informações, de solidariedade de conhecimentos, de tal modo, os diferenciando “substancialmente, do caráter individualista da propriedade privada” (DANTAS, 2006, p. 89).

Por tratar de uma tutela jurídica singular de proteção de conhecimento, houve necessidade de elaborar um instrumento que garantisse maior proteção aos referidos saberes, a Convenção sobre Diversidade Biológica, surgiu como instrumento que deu amparo a elaboração de legislações que regulamentassem a matéria na legislação interna de todos os países signatários (DANTAS, 2006, p. 91). A CDB atenua “os efeitos do desequilíbrio de força e de poder econômico e político entre países desenvolvidos e em desenvolvimento” (SANTILLI, 2004, p. 5). A Convenção define três fins a serem atingidos: “a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável de suas partes constitutivas e a repartição equitativa

⁶¹ A flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais tem ocorrido através de: procrastinação da titulação definitiva de terras de quilombos, condicionantes antepostos à titulação de terras de comunidades quilombolas e ausência de medidas quanto à “desintrusão” e à redução de terras indígenas (ALMEIDA, 2012, p. 68)

dos benefícios advindos do aproveitamento e uso dos recursos genéticos” (DANTAS, 2006, p. 91). Abordaremos o assunto a seguir.

Diante da crescente necessidade do mercado em ampliar seus lucros e da imperiosa salvaguarda ao conhecimento tradicional bem como ao bioma, Santilli (2002, p. 2), defende que a CDB, nos traz pontos relevantes a questão:

No plano internacional, a Convenção da Diversidade Biológica reconhece, já em seu preâmbulo, a “estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais”. O art. 8 (j) estabelece que os países signatários devem “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e utilização sustentável da diversidade biológica”, bem como “incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas”, e “encorajar a repartição justa e equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas” (SANTILLI, 2002, p. 3).

Sobre a relevância dos “direitos intelectuais dos povos indígenas e das populações tradicionais sobre o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético”. Duas disposições na CDB merecem destaque, uma delas, já mencionada Art 8 (j), a outra, encontra-se no Art. 15, que confirma aos Estados a soberania diante de toda sua biodiversidade, do mesmo modo que, fomenta o seu acesso definindo como condição o consentimento prévio fundamentado (DANTAS, 2006, p. 91).

Dantas (2006, p. 91) relaciona a normatividade Constitucional com o consentimento prévio fundamentado, desta forma:

Pela CDB, cabe aos Estados darem este consentimento. Entretanto, de acordo com a Constituição de 1988, Art. 231, §§ 2.º e 3.º, há a garantia exclusiva de usufruto pelos povos indígenas, das riquezas do solo e do subsolo de suas terras. Assim, a efetividade da norma constitucional se impõe, por extensão ao disposto nos casos excepcionais de exploração do potencial hídrico e mineral, para os quais exige-se autorização do Congresso Nacional, condicionada à manifestação favorável da comunidade indígena afetada.

O fundamento central da CDB é o amparo aos países detentores da biodiversidade, grande parte dos que estão no processo de desenvolvimento concentra-se no hemisfério sul, no outro hemisfério, situam-se nações detentoras da biotecnologia. A ciência do “norte” depende nesta intrincada relação, da matéria prima do “sul”, pois o “domínio sobre a biotecnologia e sobre as patentes sobre produtos ou processos biotecnológicos está nos países desenvolvidos” (SANTILLI, 2004, p. 5).

Para que haja uma reformulação na base de todas as garantias legais e surjam novos direitos nas disposições que tutelam o conhecimento tradicional, concedendo, desta forma, uma base sólida e proteção ao tão frágil sistema jurídico pátrio. Far-se-á o movimentar da sociedade civil, organizações não governamentais, meios acadêmicos que circundam a temática, legislação robusta e punitiva e ampla fiscalização por parte do Estado.

CONCLUSÃO

Com o findar dessa dissertação, podemos extrair as seguintes conclusões sobre a tutela do conhecimento tradicional como suporte à manutenção e consolidação da identidade e tradição Kalunga.

Nessa dissertação determo-nos a discutir sobre as questões teóricas que poderiam oferecer mais robustez a tutela jurídica, ao conhecimento tradicional e seus desmembramentos consequentes na vida dos povos tradicionais, com intuito de afirmar as identidades tradicionais comunitárias, bem como garantir a longevidade plena de suas manifestações culturais, sociais e territoriais no atual contexto jurídico-político.

No primeiro capítulo, sucintamente, mencionamos a garantia da CRFB e a simetria ocorrida nos demais entes federativos estaduais, na efetivação da base territorial tradicional, que erradia toda e qualquer forma de manutenção e consolidação das manifestações das comunidades tradicionais.

No mesmo capítulo, ainda que o contexto vanguardista latino americano nos concedia uma maior base principiológica da real natureza dos povos aqui originados e realocados (afrodescendentes) a multiculturalidade e a plurinacionalidade, prevista e tutelada nas referidas constituições engrenavam novos moldes aos movimentos sociais reivindicatórios das necessidades originárias, redesenhando um novo paradigma na concepção de Estado-nação.

Outro aspecto, de igual relevância, em que pese a inovação constitucional insurgente latino americana, preceituou-se o reconhecimento da natureza como sujeito de direito, transcendendo todos os conceitos por nós herdados da eurocêntrica teoria constitucional, rompe-se com o antropocentrismo e refunda-se o biocentrismo. De tal modo, ampliam-se as expectativas na efetivação dos direitos territoriais e culturais. No caso específico brasileiro, a inspiração constitucional andina, complementa as disposições da CRFB.

Nessa perspectiva, o direito agrário e seus institutos, apesar da diversificada base teórica multidisciplinar, buscou a força provinda do Art. 68 dos ADCT. *A priori*, os esforços empregados pelos movimentos sociais, seguimentos simpatizantes à causa quilombola e comunidades tradicionais como um todo, acreditavam que chegara a hora de reconhecer definitivamente as identidades dos povos tradicionais, através da garantia definitiva da territorialidade específica, reconhecendo-os como sujeitos de direito e os retirando da histórica invisibilidade social.

Em especial, no desenvolvimento do primeiro capítulo, defendidas as temáticas da “Pachamama” e a relação simbiótica do homem com a natureza, premissas indispensáveis para o melhor juízo da intrínseca relação homem com as múltiplas territorialidades específicas. E delimitarmos a cosmovisão andina, às referidas acepções constitucionais, que ampliam o espectro normativo que impunham ao Estado, na força normativa constitucional, a garantia primaz da existência de toda e qualquer comunidade tradicional. Desta forma, acreditamos que os institutos normativos constitucionais da CRFB, ganham uma preciosa contribuição teórica para efetivação do Art. 68 dos ADCT.

Contudo, defrontamos com a rejeição parcial da incontestável base constitucional pátria e Latino americano de todos os institutos agrários juridicamente consolidados e da “racional” base teórica multidisciplinar, falseando-se a “boa vontade política” em conceder toda gama de direitos justamente reivindicados, mitigando e até retrocedendo as conquistas duramente alcançadas. Carece-se, por parte daqueles investidos em funções públicas políticas e administrativas, compreender a urgência da causa, sendo imprescindível se despirem de toda carga de preconceitos herdados por séculos de hegemonização cultural, social, política e jurídica.

No segundo capítulo, partimos para a questão histórico-fundiária, delimitamos os marcos legais, que arquitetaram toda questão fundiária desde o Brasil colônia até os dias atuais, perpassamos por legislações que objetivam inicialmente resolver a distribuição de terras pelo Brasil colônia de forma precária, caso do instituto das Sesmarias. Em seguida, dada a ineficácia do referido instituto Português, surge a Lei de Terras que objetivava, aos olhos do Império, apaziguar os ânimos das classes privilegiadas e consolidar em definitivo a exclusão daqueles que, anteriormente, foram negados acesso as terras. No estudo do Estatuto da Terra, de certa forma, percebemos uma aparentemente intenção de demonstrar, por parte dos Estado, uma diminuição nas desigualdades de distribuição de terras, desta forma, homenageando as legislações passadas, “institucionalizando” a reforma agrária como instituto natimorto em superveniência aos interesses norte americanos.

Podemos a grosso modo simbolizar que as intervenções legais promovidas pela coroa são o primeiro contato mais enfático dos ideais eurocêntricos em nossa cultura. A exemplo disso o uso amplo de resoluções administrativas, forais e textos de ordenações foram utilizadas para regulamentar as relações fundiárias da colônia.

Em si esse arcabouço legislativo significou o total descabimento das legislações estrangeiras na aplicabilidade da realidade brasileira, pois, ao mesmo tempo que essas eram

moldadas para as especificidades da cultura europeia inevitavelmente em sua aplicação agrediam a multiculturalidade e plurinacionalidade da realidade brasileira. Fomentando um processo contínuo de enfraquecimento cultural e de identidade, concretizando a gênese da hegemonização de uma sociedade por outra.

Nas sesmarias esse ideal eurocêntrico concretizou o descabimento da lei na realidade aplicada, ocasionando o início do processo de negação de terra aos camponeses e comunidades tradicionais. Mesmo constatando que o intuito da coroa na aplicação das Sesmarias era de povoar e proteger o território ocupado, essa medida ensejou em um processo descontrolado e desproporcional de distribuição de terras, abrindo oportunidade para cada detentor das terras determinar as formas e os procedimentos de exclusão ou extermínio das comunidades indígenas.

A respeito da Lei de Terras, lei que determinava tampar os buracos abertos pelo desastroso processo de aplicação das Sesmarias veio celebrar de uma forma mais moderna o processo de expropriação dos camponeses e índios, estabelecendo um requisito em especial para a apresentação de títulos ou a compra como as únicas formas de acesso legal à terra. Nesse aspecto é inegável que a Lei de Terras trouxe à baila uma profunda mudança no conceito de propriedade da terra, atrelando em especial essa propriedade aos apaniguados do imperador.

É notório que na aplicação precária do Instituto das Sesmarias e na moderna Lei de Terras o processo de exclusão, invisibilidade, extermínio e de negação à terra foram projetos iniciados no ideal eurocêntrico permanecidos pelo Império brasileiro.

A Lei nº4.504 de 30 de novembro de 1964- Estatuto da Terra- trouxe em sua base as obrigações das propriedades rurais com objetivo de promover a reforma agrária- art. 1º parágrafo 1º- tal disposição fora objeto de discussões acirradas e de acordos que rezavam sobre a modernização da agricultura e solução da questão agrária no campo. O regramento relativizava o direito de propriedade absoluta dos grandes proprietários rurais e dispunha a reforma agrária como atendimento às reivindicações dos movimentos sociais.

Nesse contexto os latifundiários acusavam o governo Castelo Branco de traição e os efeitos da prisão legal da reforma agrária em contrapartida fortaleceu os movimentos sociais que reivindicavam pela efetivação do instituto recém criado. Esse paradoxo, grandes latifundiários e movimentos sociais, refletiam os rumores das ideologias que norteavam a guerra fria de um lado as elites lutando incessantemente pela manutenção do *status kuo* e do

outro lado aqueles reivindicando pela socialização das terras como forma de justiça e distribuição de renda.

Mesmo diante do *pseudo* fortalecimento dos movimentos sociais e com a previsibilidade da reforma agrária, as conquistas de um ideal de uma justiça no campo foram insignificantes pelo grande contingente de necessitados pela efetivação do tão sonhado instituto. Desta forma cabe a nós concluir que todo movimento político-jurídico que aparentemente defendia os interesses do homem do campo e das diversas comunidades tradicionais foram prontamente arquitetados como meras previsões formais, sem nenhum intuito de provocar efeitos em suas vidas.

A negação à terra é um meio complexo de ações que se entrelaçam em função de inúmeros fatores que delimitam e define uma sociedade, comportamentos, classes sociais, etnias, hegemonias de mercado, políticas públicas e ideologias, são um pequeno exemplo da complexidade que envolve a referida temática. A resistência no campo é definida e enquadrada sociologicamente pelos símbolos de resistência, cada qual em seu grupo ou etnia, busca reivindicar sua maior necessidade.

As legislações mencionadas nos retrataram o quanto foram subjugadas as etnias que viviam no campo, com o passar de cada lei aumentava-se as diferenças sociais e as injustiças, o processo de negação à terra enfatizou escancaradamente as manobras políticas e sociais das classes mais privilegiadas, dando efeito, a desastrosa realidade de termos perdido, em definitivo, etnias indígenas totalmente dizimadas no silêncio de suas invisibilidades.

Nessa toada, em específico, mencionamos sobre as questões antropológicas que circundam a titulação da terras quilombolas. Com advento da CRFB em seus artigos 215 e 216 e no Art. 68 dos ADCT, dispomos de toda tutela que fundamenta as questões teóricas e históricas da concessão definitiva da territorialidade específica das comunidades quilombolas.

Iniciou-se em 1988 a luta mais acirrada pela efetivação dos direitos, em que a territorialidade centrava toda gama de garantias e de continuidade das mais diversificadas tradições, costumes e hábitos. A titulação do território quilombola em que pese a aceção de propriedade assume uma questão mais ampla que a civilista, pois na territorialidade específica aspectos culturais, religiosos, sociológicos e humanos são atrelados á terra que se manifesta o referido povo diferenciando- se completamente da definição civilista de propriedade.

Desde o surgimento do referido direito os processos de titulação passaram por numerosos procedimentos de reformulação legislativa e administrativa sendo alguns evolutivos na causa quilombola e outros retrocedendo nos direitos alcançados.

Ainda no segundo capítulo, preocupamo-nos em demonstrar o quanto o termo quilombo sofreu no decorrer da história várias ressemantizações. Essas, advindas de momentos e propostas dos interesses políticos e de classes que objetivavam dar continuidade as ações de invisibilidade e marginalização dos negros e da representação étnica quilombola.

Na figura representativa do quilombo, ambivalência duas realidades, uma imputava a criminalização daqueles que lá se refugiavam, e para os residentes do quilombo assumia como símbolo de liberdade e resgate da dignidade e identidade. A resistência levantada contra o sistema escravagista, na época, foi o maior levante contra todas as estruturas erguidas até então, desta forma, combatia-se violentamente – em suplícios e violências simbólicas – a maior figura representativa da resistência, o quilombo.

Diante disso, na atualidade, a ressemantização sofreu uma benéfica mudança para questão quilombola, mesmo que alguns teóricos se esforcem em continuar dando o significado Imperial de quilombola. Na CRFB, e seus trabalhadados dispositivos, tornou-se inócuo tal esforço, pois qualquer comunidade negra, urbana ou rural, que se auto defina quilombola, por si só, garantido e completo os “requisitos” constitucionais para a devida e justa declaração.

Partindo dessas premissas, a comunidade Kalunga independente de sua origem, enquadra-se nas exigências constitucionais atuais,

Na temática Kalunga, apesar do entendimento recorrente de assegurar que as comunidades quilombolas se instalaram isoladas, ressalvamos que na vigência do modelo escravocrata, as comunidades quilombolas se afirmação em plena relação social com os vilarejos e fazendas vizinhas, reforçado assim, no caso em tela, pelos Kalunga localizarem em plena Chapada dos Veadeiros sendo seu relevo rico em serras.

A despeito da origem do quilombo, no qual ficou constatado, registra-se desde o fim do século XVIII, sendo seu desenvolvimento manifestado por ajuntamentos de negros resistidos que eram explorados nas minas de metais preciosos. Mostramos que mesmo diante de todas as resemantizações despertadas pela CRFB e seus respectivos dispositivos, ainda se se concebe que os Kalunga como sendo camponeses negros como tantos outros no Brasil. Negando-lhes *o status* de quilombolas.

Nessa ótica, defendemos que essa visão específica, simboliza a continuidade do raso entendimento que as comunidades negras rurais, continuam sofrendo ataques racistas e preconceituosos de diversos segmentos e representações da sociedade civil que buscam continuar com o processo de invisibilidade social e étnica, prejudicando desta forma a árdua

caminhada pela conquista efetiva da territorialidade específica, que na sua essência, é a condição singular e inicial para consolidação da tradição e identidade Kalunga.

Esplanadas essas constatações, no terceiro capítulo, fidelizamos os aspectos antropológicos, sociológicos e jurídicos que amparam a tutela do conhecimento tradicional como consolidação e manutenção da tradição Kalunga.

Examinamos que a “superioridade cultural” assumiu como um argumento de convencimento e dominação de uma sociedade em face da outra, determinava-se parâmetros unilaterais e padrões universais dogmáticos como requisitos indispensáveis para o desenvolvimento de determinados grupos, sempre obedecendo como máxima a cultura eurocêntrica.

A falsa legitimidade cultural construía diversos mecanismos que singularizavam os particularismos e promoviam processos de exclusão e suas mais diversificadas formas, consolidando institutos e símbolos que rechaçavam as culturas estranhas ao modelo universal. Desta forma, inviabilizando as culturas das comunidades tradicionais e dificultando as conquistas pelos direitos básicos para manutenção e consolidação das tradições, em especial permanecia efetiva na territorialidade específica.

Evidenciamos que a hegemonia cultural capitalista se coloca em oposição predatória em relação às culturas estranhas ao seu modelo, a ressignificação do próprio conceito de cultura, a luz das especificidades culturais tradicionais é condição primordial para que as comunidades tradicionais possam desenvolver suas próprias subjetividades.

Assim, far-se-á reler a cultura quilombola na perspectiva histórica. Elementos do passado social revelam-se como objeto de resgate de direitos e de identificação como sujeitos de direitos, desta forma, contribuindo para construção de suas atuais subjetividades.

No que se refere aos costumes, constatamos que a abordagem de preceitos referenciados são recorrentemente usados como anteparo aos direitos anteriormente conquistados. Da mesma forma, a busca por direitos futuros são justificados pelos antecedentes que os costumes conferiam.

Outro aspecto que nos levou compreender a dimensão que os costumes assumem em determinadas sociedades tradicionais, refere-se aos espaços de conflitos de interesses e direitos, que continuamente são levados a discussão ou embates, que se apaziguam na argumentação costumeira. Assim o conflito torna-se mais suscetível à resolução e nas relações de interesses antagônicos.

Nesse sentido, apontamos o caráter duplo que costume é evidenciado nas comunidades tradicionais, obedece a lógica do enrijecimento da tutela dos conhecimentos tradicionais e a elasticidade de inovações que podem somar em benefícios aos referidos grupos.

Neste processo, traços culturais e costumeiros sofrem constante modificação na afirmação e consolidação identidade comunitária tradicional.

Se concluirmos que o costume se faz como anteparo à busca de direitos, da tutela daqueles alcançados, e como instrumento de resolução de conflitos. Onde essas questões se consolidam nas referidas comunidades tradicionais? Em especial na comunidade Kalunga.

Como mostramos a tradição é parte integrante desse processo. Nessa questão, a tradição é o espaço que as questões mais urgentes ou necessárias são invocadas para determinar a robustez de todos os feitos sociológicos.

Abordamos que as “tradições inventadas” readéquam as tradições passadas às exigências contemporâneas. Alinham-se as inovações e imposições irremediáveis e inevitáveis, absorvendo toda prática que possa vir a vilipendiar a sacralidade cultural, costumeira de reprodução das comunidades tradicionais. A “tradição inventada” é invariavelmente argumento sólido contra as investidas deletérias da territorialidade específica, condição primordial para reprodução e consolidação da identidade e tradição Kalunga.

Nas dissensões entre a ciência e o conhecimento tradicional, abordamos, em especial, a hegemonia criada da ciência em face do conhecimento tradicional. A primeira coloca-se em patamar de superioridade em relação a segunda, com base nos métodos convencionados e consagrados de experimentabilidade e evendencialismo científico dogmático.

Em contra partida - mas não em oposição hegemônica ou de superioridade – os métodos e técnicas do conhecimento tradicional são elaborados conforme uma complexa análise da territorialidade específica que esses saberes são revelados. Da mesma forma, analisamos que os referidos saberes se configuram e singularizam conforme as características comunitárias e antropológicas específicas de cada grupo. Comprovando a riqueza e sofisticação dos saberes tradicionais.

Acerca-se da epistemologia existente nessa relação, evidenciou-se a crise instalada nas concepções científicas ocidentalizadas, ao contrário, mostramos que o conhecimento tradicional continua se desenvolvendo e aperfeiçoando seus “métodos”, pois a base desse, é o equilíbrio racional, sentimental e humano com todos os ambientes e vidas que se relacionam.

Ao definirmos que transcendência espiritual, simbologias, a simbiose homem-natureza e a cosmovisão como um todo, define e contextualiza o que de fato deve ser antecipadamente visualizado para ter uma melhor dimensão da ciência tradicional.

No que se refere à tutela do conhecimento tradicional, como manutenção e consolidação da identidade e da tradição kalunga delimitamos aos parâmetros sociológicos, antropológicos e legais. Pontuamos dispositivos que fundamentam as bases teóricas para a efetiva tutela do conhecimento tradicionais.

No terceiro capítulo, iniciamos com o enfoque nos conhecimentos coletivos tradicionais e sua singularidade no alicerce da tutela jurídica.

Demonstramos que a pouca compreensão sobre a temática, instala-se na própria tradição ocidentalizada do que se entende sobre “tutela do conhecimento científico”. Nesse sentido, é forçoso compreender a dimensão complexa que envolve a tutela dos conhecimentos tradicionais coletivos, pois, para que isso ocorra, far-se-á desconstruir séculos da ideologia antropocêntrica. Desta forma, enfatizamos que a necessária desconstrução antecede a compreensão que as comunidades aqui estudadas possuem uma forma singular na sua produção de saberes. Especificidades antropológicas, sociais e espirituais de cada comunidade tradicional se intercomunicam e compartilham os referidos saberes entre povos distintos, que habitam regiões distintas e até mesmo em países diferentes.

Inicialmente, explanamos que a confusão inicia-se com a dificuldade de abstrair do dogma jurídico da tutela de bens materiais pra os imateriais. A primeira, baluarte das sociedades contemporâneas que concentram, quase que na totalidade, o consumo de bens como única forma de se alcançar e ter acesso as “incompletas” simbologias da felicidade e da plenitude de vida. A segunda identifica na “imaterialidade” o meio mais sustentável de dar sentido aos acessos inevitáveis de bens materiais.

Essa metanálise obedece no que mostramos a quebra paradigmática da concepção jurídica imexível da tutela do conhecimento material para a tutela do conhecimento imaterial.

Na CRFB relacionamos nos artigos 215 e 216, a referida base para tutela do conhecimento imaterial, portanto, a previsibilidade constitucional para a preservação e proteção efetiva dos conhecimentos tradicionais.

Na CDB fundou-se, na perspectiva internacional, as diretrizes norteadoras para os Estados signatários definirem as legislações internas de tutela do conhecimento tradicional e da natureza. Reconhecendo as relevantes temáticas que envolvem a construção e consolidação

das tradições dos povos como base para a manutenção preservação das identidades multiétnicas e multiculturais.

Demonstramos que o ponto central da CDB é a biodiversidade e a declaração que as comunidades tradicionais – na elaboração e manutenção de seus saberes – são essenciais para o equilíbrio do ecossistema e das demais formas de vida e de conhecimentos. Pois o “desenvolvimento” tecnológico concentra-se no hemisfério norte, e a riqueza na biodiversidade encontra-se no hemisfério sul. Desta forma, a dependência do norte em melhorar suas táticas de ganhos, depende exclusivamente da exploração dos recursos oriundos do sul.

Deixamos claro que não objetivamos dar um maior enfoque legalista nessa temática, pretendemos impulsionar o despertar de todas conceituações teóricas antropológicas e sociológicas como os verdadeiros fatores causadores da real mudança aqui defendida. A mudança de consciência se revela um grande instrumento transformador da sociedade, disposições legais, ordenamentos administrativos, normas internacionais, inócuos são, sem uma sociedade completamente educada e convencida que as comunidades tradicionais e seus referidos conhecimentos devem ser protegidos. A mobilização militante toda opinião pública (consciente das especificidades dos povos tradicionais) implicaria maior exigibilidade na efetivação das legislações existentes e reduziria gradativamente as injustiças sociais e os processos de extermínio de culturas e de povos, assim, estenderíamos por completos os direitos alcançados, que até então foram frustrantemente mitigados e parcialmente concedidos.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. *Paradigmas do capitalismo agrário em questão*. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Campinas: Ed. Unicamp, 1998.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, v. 25, n. 64, 2012. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/pdf/3476/347632187005.pdf>>. Acesso em: 09 de agosto de 2017.

ALVES, Anna Walleéa Guerra. A Ineficácia da legislação no combate à biopirataria na Amazônia. In: *XVI Congresso Nacional do CONPEDI*. 2007. p. 37-50. Disponível em:<http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/bh/anna_walleria_guerra_alves.pdf>. Acesso em: 12 de julho de 2017

ALVES, Marina Vítório. Neoconstitucionalismo e Novo Constitucionalismo Latino Americano: Características e Distinções. *Revista SJRJ*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 34, p. 133-145, 2012. Disponível em:< <https://www.jfrj.jus.br/sites/default/files/revista-sjrij/arquivo/363-1431-1-pb.pdf>>. Acesso em: 01 de abril de 2017.

AMORIM, Wilma Melhorim et al. “Kalunga” identidades territoriais de um gênero de vida em transição nas terras do nordeste goiano. 2014. Disponível em:<<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/4982>>. Acesso em 17 de julho de 2017.

ARAÚJO, Kelly dos Santos; ROCHA, Rosimary Gomes. Resistência identitária na comunidade quilombola Santo Antônio dos Pretos em Grajaú/MA. *II Encontro de Pesquisadores sobre os Quilombolas Kalunga Políticas Sociais e Pesquisa no Território Kalunga: Redes de Contatos e Saberes*, p. 94, 2015. Disponível em:<<http://www.odonto.ufg.br/up/133/o/ANAIS.pdf#page=111>>. Acesso em 06 de Abril de 2017.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. org. Osmundo Araújo Pinho; Livio Sansone. Raças: novas perspectivas antropológicas. *SciELO-EDUFBA*, 2008.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais*. Disponível em:<http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/DocQuilombosABA_1a.pdf>. Acesso em 06 de outubro de 2016.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Kalunga: povo da terra*. 3. ed. Goiânia: Ed. UFG, 2013.

BAHIA. *Constituição do Estado da Bahia*. Disponível em:< http://www.mp.ba.gov.br/institucional/legislacao/constituicao_bahia.pdf>. Acesso em: 17 de novembro de 2016.

BALDI, César Augusto. Novo constitucionalismo latino americano. *Estado de Direito*, n.32, Porto Alegre, Nov. 2011. Disponível em <[HTTP://www.estadodedireito.com.br/2011/11/08/novo-constitucionalismo-latino-americano](http://www.estadodedireito.com.br/2011/11/08/novo-constitucionalismo-latino-americano)> Acesso em: 19 de agosto de 2016.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: verbetes Estado Moderno, Estado Contemporâneo, Política e Política Econômica. Brasília: UNB, 1992. Disponível em: < <http://professor.pucgoias.edu.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/17973/material/Norberto-Bobbio-Dicionario-de-Politica.pdf>>. Acesso em 1º de agosto de 2017

BOURDIEU, Pierre. *Gostos de classe e estilos de vida*. São Paulo: Ática, 1983. Disponível em:< [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/347725/mod_resource/content/1/gostos%20de%20classe%20e%20estilos%20de%20vida%20\(pierre%20bourdieu\).pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/347725/mod_resource/content/1/gostos%20de%20classe%20e%20estilos%20de%20vida%20(pierre%20bourdieu).pdf)>. Acesso em 09 de junho de 2017.

_BOURDIEU, Pierre. “Futuro de classe e causalidade do provável”. In: NOGUEIRA, M. A. & CATTANI, A. M (orgs.). *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as artimanhas da razão imperialista. *Estudos afro-asiáticos*, v. 24, n. 1, p. 15-33, 2002. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/eaa/v24n1/a02v24n1.pdf>>. Acesso em 06 de Abril de 2017.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 17 de novembro de 2016.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/quem-e-quem>>. Acesso em: 1 de agosto de 2017.

BRASIL. Congresso Nacional, *Comissão parlamentar conjunta do MERCOSUL representação brasileira*, 2010. Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/mercosul/blocos/CAN.htm>>. Acesso em: 5 de agosto de 2017

BRASIL. (1946). *Decreto Lei nº 9.760/60*. Dispõe sobre os bens imóveis da União

BRASIL. (1964). *Lei nº 4.504*. Dispõe sobre o Estatuto da Terra

BRASIL. (1991), *Lei nº 8.171*. Dispõe sobre a política agrícola

BRASIL. (1995), *Portaria n.º 307 do INCRA*. Determina que as comunidades remanescentes de quilombos tenham suas áreas medidas e demarcadas, bem como tituladas.

BRASIL. (1999), *Portaria n.º 447 do Ministério da Cultura*. Delega competência à titular da Presidência da Fundação Cultural Palmares.

BRASIL. (2001), *Decreto n.º 3.912*. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas.

BRASIL. (2003), *Decreto n.º 4.887*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *A nova Constituição equatoriana*. Disponível em: <<http://www2.stf.jus.br/portalStfInternacional/cms/destaquesNewsletter.php?sigla=newsletterPortalInternacionalFoco&idConteudo=195972rt>>. Acesso em: 07 de maio de 2017.

BOFF, Leonardo. *Do iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Petrópolis: Garamond, 2002.

BRITO NETO, J. C. A informação na construção da cidadania entre os Kalungas. In: *Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Salvador, 2002. Anais. Salvador: Intercom, 2002. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP13BRITO.pdf>. Acesso em 20 de junho de 2017.

BRUNO, Regina. *O Estatuto da Terra: entre a conciliação e o confronto*. Estudos sociedade e Agricultura, 2013. Disponível em: <<http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/viewFile/80/76>>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca et al. *A descolonização do ensino jurídico na América Latina sob a perspectiva do bem viver: a construção de uma nova educação fundada no constitucionalismo e na interculturalidade plural*. 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/135815/335687.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 01 de abril de 2017.

CARDOSO, Luís Fernando. Sobre imagens e quilombos: notas a respeito da construção da percepção acerca das comunidades quilombolas. Instrumento. *Revista de Estudo e Pesquisa em Educação*, v. 12, n. 1, 2009. Disponível em: <<https://instrumento.ufjf.emnuvens.com.br/revistainstrumento/article/view/456/424>>. Acesso em: 12 de agosto de 2017

CASTELLI, Pierina German; WILKINSON, John. Conhecimento tradicional, inovação e direitos de proteção. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 2013. Disponível em:<<http://r1.ufrrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/221/217>>. Acesso em: 08 de agosto de 2017.

CASTRO, Alexandre Samy de; ROSSI JÚNIOR, José Luiz. *Modelos de previsão para a exportação das principais commodities brasileiras*. 2000. Disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/2311/1/TD_716.pdf>. Acesso em: 1 de agosto de 2017.

CHAMY, Paula. Reservas Extrativistas Marinhas como instrumento de reconhecimento do direito consuetudinário de pescadores artesanais brasileiros sobre territórios de uso comum. In: *Commons in an Age of Global Transition: Challenges, Risks and Opportunities*", the Tenth Conference of the International Association for the Study of Common Property, Oaxaca, Mexico, August. 2004. p. 9-13. Disponível em:<http://igeologico.sp.gov.br/wp-content/uploads/cea/Texto_Chamy.pdf>. Acesso em: 29 de agosto de 2017.

CHASIN, Ana Carolina da Mata. 20 Anos de Regularização Fundiária de Territórios Quilombolas: um balanço da implementação do direito à terra estabelecido pela Constituição Federal de 1988. *Revista Política Hoje*-ISSN: 0104-7094, v. 18, n. 2, 2010. Disponível em:<<http://www.periodicos.ufpe.br/revistas/politica hoje/article/view/3841/3145>>. Acesso em: 06 de outubro de 2016.

COELHO, Haydée Ribeiro. A cultura na perspectiva de Darcy Ribeiro e Ángel Rama. *Via Atlântica*, n. 8, p. 164-183, 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50018/54150>>. Acesso em: 11 de agosto de 2017.

COLOMBIA. *Constitución Política del Estado (1991)*. Disponível em: <http://www.senado.gov.co/images/stories/Informacion_General/constitucion_politica.pdf>. Acesso em: 17 de novembro de 2016.

COLOMBIA. *Convenção n.º 169*, Organização Internacional do Trabalho. Sobre povos indígenas e tribais. Disponível em:< <http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764>>. Acesso em: 17 de novembro de 2016.

COSTA, Janaína Alexandra Capistrano da. A regulação/regulamentação da ayahuasca como fluidez entre o religioso e o político. In: *Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do*

Sul. 2017. Disponível em:< <file:///C:/Users/Lala/Downloads/697-2509-1-PB.pdf>>. Acesso em: 17 de Agosto de 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, n. 75, p. 76-84, 2007. Disponível em:< <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13623/15441>>. Acesso em: 13 de Agosto de 2017.

DALOSTO, Cássius Dunck. *Políticas públicas e os direitos quilombolas no Brasil: o exemplo Kalunga*. Rio de Janeiro. Ed Lumen Juris, 2016.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. *Revista CPC*, n. 2, p. 80-95, 2006. Disponível em: < <http://www.journals.usp.br/cpc/article/view/15590/17164>>. Acesso em: 12 de setembro de 2016

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana; ARRUDA, Rinaldo S. V. (orgs.). *Saberes Tradicionais e Biodiversidade No Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001

.DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB - Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – USP/Hucitec, 2008. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/.../Antonio %20Carlos%20Diegues%20-%20O%20mito%20](https://edisciplinas.usp.br/.../Antonio%20Carlos%20Diegues%20-%20O%20mito%20)>. Acesso em: 11 de agosto de 2017.

FERNANDES, Mario Rique. A Valorização dos Conhecimentos Tradicionais Ambientais e a sua Aplicação Conceitual no Cerrado. *IV Encontro Nacional da Anppas*; Junho de 2008. Brasília: DF

LITTLE, Paul Elliot. Conhecimentos tradicionais no mundo contemporâneo: problemáticas e debates atuais. In: *ACT Brasil*. Amazon Conservation Team face aos conhecimentos tradicionais: dilemas éticos, jurídicos e institucionais. Brasília: ACT Brasil ed., 2007.

ECUADOR. *Constitución (1996)*. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 06 de outubro de 2016.

ECUADOR. Gobierno Nacional de la República del Ecuador, Secretaria del Buen Vivir. *¿Qué es el Buen Vivir o Sumak Kawsay ?* 2017. Disponível em: <<http://www.secretariabuenvivir.gob.ec/que-es-el-buen-vivir-2/>>. Acesso em 1º de agosto de 2017.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Povos indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo

(org.). *Constituições e reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. Disponível em: http://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasportales/op_20090918_01.pdf. Acesso em: 06 de outubro de 2016.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Brasil: 500 anos de luta pela terra. *Revista de Cultura Vozes*, v. 2, 1999. Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/22757236/686133978/name/texto+man%C3%A7ano%5B1%5D.pdf>. Acesso em: 2 de agosto de 2017.

FONSECA, Ricardo Marcelo. A Lei de Terras e o advento da propriedade moderna no Brasil. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, v. 17, p. 97-112, 2005. Disponível em: <http://www.gnmp.com.br/arquivos/Editor/file/Artigos/Artigo%20Lei%20de%20Terras%20no%20Brasil.pdf>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

FRANCO, Rangel Donizete et al. *A desapropriação e a regularização dos territórios quilombolas*. 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/5641/5/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Rangel%20Donizete%20Franco%20-2012.pdf>. Acesso em: 06 de junho de 2017.

FRANZOI, Luiz Carlos; DE MORAIS, Marcos Cesar Porfírio. Redemocratização do Brasil. *JICEX*, v. 4, n. 4, 2017. Disponível em: <http://santacruz.br/ojs/index.php/JICEX/article/download/1878/1721> Acesso em: 1º de agosto de 2017.

FURTADO, Marcella Brasil. *Cultura, identidade e subjetividade em uma comunidade quilombola: uma etnografia na comunidade Kalunga*. 2013. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/13729>. Acesso em 09 de junho de 2017.

GAMA, Alcides Moreira da; OLIVEIRA, Ana Maria. *A Propriedade dos Remanescentes das Comunidades Quilombolas como Direito Fundamental*. Brasília – DF, 2007. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/A-Propriedade-dos-Remanescentes-as.pdf>. Acesso em 1º de agosto de 2017.

GOIÁS. *Constituição do Estado de Goiás (1989)*. Disponível em: http://www.gabinetcivil.go.gov.br/constituicoes/constituicao_1988.htm. Acesso em: 06 de outubro de 2016.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (orgs). *A Invenção das Tradições*. 2. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2012.

LARREA, Ana María. La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico. Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay”. *SENPLADES*, Quito, p. 15-27, 2010. Disponível em: <

<http://latinoamericana.org/2012/info/docs/SocialismoYSumakKawsay.pdf#page=15>>. Acesso em: 1 de agosto de 2017.

LEFF, Enrique. *Discursos sustentáveis*. São Paulo: Cortez, 2010.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf>. Acesso em: 1 de agosto de 2017.

LIMA, André; BAPTISTA, Fernando Mathias; BENSUSAN, Nurit. Direitos intelectuais coletivos e conhecimentos tradicionais. In: LIMA, André; BENSUSAN, Nurit (orgs.). *Quem cala consente?*: Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. Documentos ISA 8, 2003. Disponível em:< https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/70.pdf>. Acesso em: 1 de maio de 2017.

LIANZA, Sidney (Org.). Relatório final da pesquisa quantitativa em cinco comunidades quilombolas de Kalunga, Goiás. 2013. Disponível em: <<https://odonto.ufg.br/up/133/o/Censo-de-Goias-.pdf>>. Acesso em: 15 de março de 2017.

LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Terra prometida: uma história da questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

LOPES, Helena Theodoro; SIQUEIRA, José Jorge; NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Negro e cultura no Brasil*: pequena enciclopédia da cultura brasileira. UNIBRADE-Centro de Cultura, 1987.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Plurinacionalidade e cosmopolitismo: a diversidade cultural das cidades e diversidade comportamental nas metrópoles*. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, n. 53, 2008. Disponível em: <<https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/viewFile/83/79>>. Acesso em: 19 de agosto de 2017.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *O estado plurinacional na América Latina*. 2009. Disponível em:< <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/30440-31724-1-PB.pdf>>. Acesso em: 01 de abril de 2017.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O novo Constitucionalismo indo-afro-latino-americano. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*. V.13, n. 26. Belo Horizonte, jul dez. 2010. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/2997/pdf>. Acesso em: 12 de setembro de 2016.

MARANHÃO. *Constituição do Estado do Maranhão (1989)*. Disponível em: <<http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/70443>>. Acesso em: 14 de junho de 2016.

MARÉS, Carlos Frederico. *A Função Social da Terra*. Sergio Antônio Fabris Editor: Porto Alegre, 2003.

MARINHO, T. A. *Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque*. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008. Disponível em: < <https://pos-sociologia.cienciassociais.ufg.br/up/109/o/Thais.pdf>>. Acesso em 12 de junho de 2017

MARINHO, T. A. Os desafios da razão: entre a omissão e o respeito. *Latitude*, n. 2, v. 3, p. 7-40, 2009. Disponível em: < http://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/531/pdf_37>. Acesso em 12 de junho de 2017

MARINHO, T. A. *Subjetividade, identidade e as redes de consumo Kalunga*. 2013. Disponível em: < http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13544/1/2013_ThaisAlvesMarinho.pdf>. Acesso em 12 de junho de 2017

MARQUES, Marta Inês Medeiros. A atualidade do uso do conceito de camponês. *Revista Nera*, n. 12, p. 57-67, 2012. Disponível em: < <http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1399/1381>>. Acesso em: 7 de agosto de 2017.

MATO GROSSO. *Constituição do Estado do Mato Grosso (1989)*. Disponível em: < <http://www.agili.com.br/midia/legislacao/leg-20110930-083326-constituicao-estado-de-mato-grosso.p.pdf>>. Acesso em: 22 de junho de 2016.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, Laurence. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Tradução de Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: NEAD, 2010.

MELO, Milena Petters. O patrimônio comum do constitucionalismo contemporâneo e a virada biocêntrica do “novo” constitucionalismo latino-americano. *Novos Estudos Jurídicos*, v. 18, n. 1, p. 74-84, 2013. Disponível em: < <http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/4485/2478>>. Acesso em 06 de maio de 2017.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de pesquisa*, v. 117, n. 11, p. 197-217, 2002. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15559>>. Acesso em: 1 de agosto de 2017.

MORAES, Alexandre de. *Direito constitucional*. São Paulo: Atlas, 2005.

MORAIS, Reginaldo C. *Neoliberalismo: de onde vem, para onde vai?* SENAC, 2001. Disponível em: <https://reginaldomoraes.files.wordpress.com/2012/01/livro_neoliberalismo.pdf>. Acesso em: 3 de agosto de 2017.

MILARÉ, Edis. COIMBRA, José AA. Antropocentrismo X ecocentrismo na ciência jurídica. *Revista de direito ambiental*, v. 9, p. 36, 2004. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/antropocentrismo-x-ecocentrismo-na-ci%C3%Aancia-jur%C3%Adica>>. Acesso em: 8 de agosto de 2017.

MOSCOVISCI, S. *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NOZOE, Nelson et al. Sesmarias e apossamento de terras no Brasil Colônia. *Economia*, v. 7, n. 3, p. 587-605, 2006. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/6357274.pdf>>. Acesso em: 05 de abril de 2017.

PAIVA, Mônica Ribeiro de et al. *Patente biotecnológica: monopólio X desenvolvimento sustentável*. 2016. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/7646/5/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20M%C3%B4nica%20Ribeiro%20de%20Paiva%20-%202016.pdf>>. Acesso em: 16 de julho de 2017.

PALLONE, Simone. Movimentos sociais em defesa das minorias. *Com Ciência*, n.106, Campinas: [On-line 2016], ISSN 1519-7654.

PARÁ. *Constituição do Estado do Pará (1989)*. Disponível em: <<http://www.sefa.pa.gov.br/legisla/leg/Diversa/ConstEmendas/ConstEstadual/Constitui%C3%A7%C3%A3o020Para.htm>>. Acesso em: 25 de outubro de 2016.

PAREDES, M. Rigoberto, *Mitos, supersticiones y supervivências populares de Bolivia*. La Paz: Arno Hermanos, 1920.

PASTOR, Roberto Viciano; MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. *Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. El Nuevo Constitucionalismo en América Latina: memorias del encuentro internacional el nuevo constitucionalismo (desafíos y retos para el siglo XXI)*. Quito: Corte Constitucional Del Ecuador, p. 9-44, 2010.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 8 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

PRADA, Irvenia LS. Os animais são seres sencientes. *I Simpósio multidisciplinar sobre relações harmônicas entre*, p. 10, 2008. Disponível em: <http://www.eventos.ufu.br/sites/eventos.ufu.br/files/documentos/anais_i_simhhanimal_2016_final.pdf#page=15>. Acesso em: 8 de agosto de 2017

RAMOS, Christian; ABRAMO, Laís. *CONVENÇÃO, N. 169 sobre povos indígenas e tribais. Resolução referente à ação da OIT/Organização Internacional do Trabalho*. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em: 9 de agosto de 2017.

ROCHA, Maria Elizabeth Guimarães Teixeira. O Decreto nº 4.887/2003 e a Regulamentação das Terras dos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos. *Revista Jurídica da Presidência*, v. 6, n. 68, 2005. Disponível em: <[file:///C:/Users/Lala/Downloads/1088-2177-2-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Lala/Downloads/1088-2177-2-PB%20(2).pdf)>. Acesso em 01 de abril de 2017.

SÁ, Andréa Alves de. *Território de uso comum das comunidades tradicionais: uma visão jus socioambiental do criar, fazer e viver dos fundos de pasto da Bahia/Brasil*. 2010. Tese de Doutorado. Tese de Doutorado: Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. Disponível em: <http://www.acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24096/Andrea%20TESE_DE_DEFESA%5b1%5d.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos avançados*, v. 2, n. 2, p. 46-71, 1988. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v2n2/v2n2a07.pdf>>. Acesso em: 14 de julho de 2017

SANTOS, Boa Ventura de Souza: *La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional*, Santa Cruz de la Sierra. Bolivia 3 e 4 de Abril 2005. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/outras/200317/estado_plurinacional.pdf>. Acesso em: 17 de dezembro de 2016.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direito: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. Fundação São Paulo: Petrópolis, 2005.

SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. Curitiba 2009: Pontificia Universidade Católica do Paraná.

SANTILLI, Juliana. A biodiversidade e as comunidades tradicionais. In: BENSUSAN, Nurit. (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar?* Editora Peirópolis, p. 89-94, 2002.

SANTILLI, Juliana. Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico sui generis de proteção. In: ARELLA, Marcelo Dias e PLATIAU, Ana Flávia Barros V. (orgs). *Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SARAMAGO, José. *Este mundo da injustiça globalizada*. Texto lido na cerimônia de encerramento do Fórum Social Mundial 2002. Domínio público. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ph000302.pdf>>. Acesso em: 13 de Agosto de 2017.

SETTON, Maria da Graça Jacinto. *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. 2002. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n20/n20a05>>. Acesso em: 15 de julho de 2017.

SILVA, Ane Elyse Fernandes; CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE RESSEMANTIZAÇÃO DO CONCEITO DE QUILOMBO. *Revista de Geografia-PPGEO-UFJF*, v. 6, n. 3, 2017. Disponível em:<<https://geografia.ufjf.emnuvens.com.br/geografia/article/view/161/144>>. Acesso em: 02 de agosto de 2017.

SILVA, Eduardo Faria; SANTOS, Anderson Marcos. Democracia, desenvolvimento humano e multietnicidade no Brasil: da visibilidade formal à invisibilidade material. *Revista Argumentum*, v. 18, n. 1, p. 87-107, 2017. Disponível em:<<http://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/view/342/91>>. Acesso em: 06 de agosto de 2017.

SMITH, Roberto. *Propriedade da terra e transição: estudo da formação da propriedade privada da terra e transição para o capitalismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

SOUZA FILHO, Benedito. *Os pretos de Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum*. EDUFMA, 2008.

STEDILE, João Pedro. Questão agrária no Brasil v. 4. História e natureza das Ligas Camponesas, 1954-1964. *Expressão popular*, 2012. Disponível em: < <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/a%20questao%204%20-%202012.pdf>>. Acesso em: 2 de julho de 2017.

SZMRECSÁNYI, Tamás. Expansão do Agronegócio e ameaças à soberania alimentar: o problema dos biocombustíveis. *Revista ABRA*. São Paulo, v. 34, n. 2, p. 149-154, 2007. Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/22188634/943296738/name/RevistaAbra34_-_vol2.pdf#page=138>. Acesso em: 1 de agosto de 2017..

TARREGA, M. C. V.B; SCHWENDLER, S. F. Direitos humanos e Direito agrário: uma análise a partir dos sujeitos do campo. In: TARREGA, Maria Cristina Vidote Blanco; SCHWENDLER, Sonia Fatima. (Org.). *Conflitos Agrários, seus sujeitos, seus direitos*, Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2015, p. 16.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum. Revisão técnica Antônio Negro*, Cristina Menguello, Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOLENTINO, Zelma Tomaz; OLIVEIRA, Liziane Paixão S. Pachamama e o Direito à Vida: Uma Reflexão na Perspectiva do Novo Constitucionalismo Latino Americano. *Veredas do Direito: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável*, v. 12, n. 23, p. 23, 2015. Disponível em: <<http://domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/393/450>>. Acesso em: 20 de novembro de 2016.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação*. Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006. Disponível em: <<http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Girolamo.pdf>>. Acesso em: 22 de julho de 2014.

VAINFAS, Ronaldo; *DOS ÍNDIOS, A. Heresia*. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Cia das Letras, 1995. Disponível em: <<https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/textosbrasil/vainfas.pdf>>. Acesso em: 5 de agosto de 2017.

WOLKMER, Antônio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. *Pensar, revista de Ciências Políticas*. v. 16, n. 2 (2011). Disponível em: <<http://ojs.unifor.br/index.php/rpen/article/view/2158/1759>>. Acesso em: 12 de agosto de 2014.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. *SIMPÓSIO DE DIREITO CONSTITUCIONAL DA ABSCONST*. IX. Anais eletrônicos. Curitiba: ABDCONST. 2011, p.143- 155. Disponível em:<<http://www.abdconst.com.br/revista3/antoniowolkmer.pdf>>. Acesso em 06 de outubro de 2016.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue, 2012.