

Contra o apartheid epistêmico: a luta das comunidades quilombolas pela justiça cognitiva. *

“Afiml, quantos lados tem o mundo no parecer dos olhos do camaleão?”¹

Reiland Rabaka, analisando o pensamento de W. E. B. Du Bois, procura verificar o que tem sido excluído e o que tem sido incluído em relação às suas contribuições para a sociologia. Para ele, o mais intrigante tem sido sua incessante e insidiosa omissão na história da sociologia. Afiml, ele estabeleceu o primeiro departamento de sociologia nos Estados Unidos, criou o primeiro laboratório desta, instituiu um programa sistemático de pesquisa, fundou dois jornais (*Crisis* e *Phylon: a review of Race and Culture*), intentou organizar uma sociedade sociológica em 1897, dentre outras atividades.

Ou seja, a ironia no “coração dessa negação” é ter estabelecido “a primeira escola americana de sociologia”², o que diz muito das questões de racismo, sexismo e classe relativas aos processos de “canonização”. Visto sob este aspecto, é óbvio que nem os cânones sociológicos nem a história da sociologia são neutros, puramente “objetivos”, dentro de um vácuo social-político-histórico-cultural-racial-sexual.

Para tanto, o autor recupera duas ideias centrais. A primeira vem de Lewis Gordon, a **decadência disciplinária**, ou seja, a reificação de uma disciplina, de tal forma que “nós tratamos nossa disciplina como pensada como se nunca tivesse nascido e sempre tivesse existido e nunca mudasse ou, em alguns casos, morresse”. Mais que imortal, pois, “eterna”.³ Um evidente “fechamento epistêmico” e de crítico decaimento dentro de um campo ou disciplina.

O segundo conceito, que aqui será o mote para analisar alguns pontos da questão quilombola, é o **apartheid epistêmico**, ou seja, processos de racismo institucional ou, antes, de “racial colonização acadêmica ou de quarentena conceitual do conhecimento, antiimperial pensamento, e/ou práxis política radical produzida e apresentada por não brancos” intelectuais-ativistas. Mais que isso: a procura por levantar consciência crítica a respeito das formas pelas quais o conhecimento é “conceitualmente colocado em quarentena ao longo de linhas racialmente estabelecidas em função de gênero, religião, orientação sexual e classe econômica”.⁴

Desse modo, não brancos, mulheres e outros aparecem ligados a lugares, espaços e identidades perpétua e involuntariamente designados e se faz necessário reconhecer a “construção social da segregação social envolvida e as hierarquias sociais que (re)definem e deformam raça, gênero e classe” na sociedade.⁵

Daí sua insistência em saber se a sociologia poderia reavaliar e revisar sua história intelectual, desenvolvimento disciplinar, formações discursivas e práticas discursivas, oferecendo alternativas éticas e igualitárias e rompendo com a amnésia intelectual histórica.⁶

No geral, tem-se trabalhado a questão quilombola, tanto no campo da antropologia quando do direito, a partir das discussões envolvendo constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, a aplicação ou não da Convenção 169-OIT e da territorialidade ou direitos étnicos de tais comunidades.

* Palestra proferida no âmbito do X CONPEEX- Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão, realizado no dia 14 de outubro de 2013, em Goiânia, no Campus Samambaia, da Universidade Federal de Goiás.

¹ COUTO, Mia. O não desaparecimento de Maria Sombrinha. IN: **A menina sem palavra; histórias de Mia Couto**. São Paulo: Boa Companhia, 2013, p. 81.

² RABAKA, Reiland. **Against epistemic apartheid; W. E. B. Du Bois and the disciplinary decadence of sociology**. Lanham: Lexington, 2010, p. 3-5.

³ GORDON, Lewis. **Disciplinary decadence: living thought in trying times**. Boulder: Paradigm, 2006, p. 4-5.

⁴ RABAKA, op. cit, p. 15-19.

⁵ Idem, p. 33.

⁶ Idem, p. 22-24.

Partindo do questionamento de Reiland Rabaka, quais os campos em que a antropologia e o direito poderiam trabalhar de forma a renovar os estudos sobre a questão quilombola? O que tem sido excluído das análises, em especial no campo do conhecimento e, pois, tem perpetuado o “apartheid epistêmico”? Alguns pontos merecem atenção especial.

1. Racismo epistêmico⁷ e pluralismo jurídico.

A literatura especializada tem salientado que, em certas situações, os afrodescendentes se encontram em desvantagem em relação aos indígenas para reivindicar direitos coletivos- incluídos os “territoriais” e “culturais”- tendo em vista que **“o modo diferente pelo qual os dois grupos foram historicamente racializados afeta as respectivas capacidades para afirmar uma identidade cultural de grupo distinta”**, que, muitas vezes, passa pela afirmação de língua, usos, costumes e cultura distintas.⁸ Um aspecto relativo à diferente forma de racialização, contudo, não tem sido destacado, no geral: ele diz respeito à questão da jusdiversidade e da justiça cognitiva dela decorrentes.

Com efeito, na Constituição brasileira, são reconhecidos aos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” e também “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (art. 231, caput).

Isto significa, conforme destacado na Sentencia Amawtay Wasi, da Corte equatoriana⁹, ainda que o STF relute em admitir- como já o fez no julgamento da Pet 3388- que: a) o reconhecimento dos direitos coletivos e de cooperação do Estado como uma sociedade diversa, pluricultural e multiétnica permite afirmar a existência não só de um sistema jurídico-institucional indígena, de acordo com os usos e costumes dos distintos povos e nações indígenas, “mas também da diversidade cognitiva, ou seja, da diversidade enquanto produção de conhecimentos”; b) a validação constitucional dos usos e costumes traz “consigo o estabelecimento da diversidade epistêmica e do pluralismo jurídico”, o que implica que “em um mesmo âmbito territorial convivem diferentes sistemas de direito e de noções que devem ser consideradas no momento de resolver um assunto posto ao conhecimento de alguma autoridade.”

Não deveriam, pois, ser reconhecidos apenas como “usos e costumes”, dentro de uma chave colonial, mas sim como verdadeiros sistemas jurídicos; em suma, como “direito próprio”.

Não há previsão equivalente para as comunidades quilombolas. **A Constituição de 1988 refere-se a quilombos em apenas dois dispositivos.** O primeiro, situado no capítulo da educação, da cultura e do desporto, determina que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (art. 216, § 5º). O segundo, inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, afirma que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos” (art. 68). A previsão

⁷ Segundo Grosfoguel, “o racismo epistêmico é a forma fundacional e a versão mais antiga do racismo enquanto a inferioridade dos 'não ocidentais' como seres inferiores aos humanos (não humanos ou subhumanos) se define com base em sua proximidade com a animalidade e o último com base na inteligência inferior e, por consequência, por falta de racionalidade. (GROSFOGUEL, Ramón. Racismo epistêmico, islamofobia epistêmica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, Bogota, n° 14: 341-355, enero-junio 2011. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>.

⁸ HOOKER, Juliet. Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina. São Paulo, USP, *Tempo Social*, v. 18, n. 2, p. 89-111. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial_2/pdf/vol18n2/v18n2a04.pdf

⁹ Sentencia n° 0008-09-SAN-CC, Corte Constitucional para el período de transición, Jueza Constitucional Nina Pacari Vega, julgado 09-12-2009. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/destaques-do-site/sentencia-n-08-2009-convencao-169-oit>.

constitucional, portanto, à primeira vista, gira em torno de: a) direitos culturais; b) proteção territorial, assegurando-se a propriedade definitiva.

Chama a atenção, pois, tanto na legislação, quanto no âmbito da Antropologia Jurídica, a ausência de previsão legislativa expressa- ou o reconhecimento doutrinário equivalente- bem como a pouca atenção dada no âmbito da pesquisa, no que diz respeito ao pluralismo jurídico envolvendo as comunidades descendentes de escravos: a ênfase, quando não é colocada na territorialidade- como espaço de reprodução social- é ressaltada no campo dos direitos culturais.

Mesmo no âmbito do direito da antidiscriminação e, portanto, da apreciação do princípio da igualdade, a questão tampouco resta apreciada nestes termos. A jurisprudência colombiana, em decorrência de um amplo reconhecimento da diversidade cultural, a partir da leitura da Constituição de 1991, vem desenvolvendo o conceito de “**igualdade extensiva**”. Segundo a Corte Constitucional da Colômbia¹⁰, o princípio da igualdade, na forma do art. 13, implica quatro mandatos:

“(i) um mandato de trato idêntico a destinatários que se encontrem em circunstâncias idênticas, (ii) um mandato de trato inteiramente diferenciado a destinatários cujas situações não compartilhem nenhum elemento em comum, (iii) um mandato de trato paritário a destinatários cujas situações apresentem similitudes e diferenças, (iv) um mandato de trato diferenciado a destinatários que se encontrem também em uma posição em parte similar e em parte diversa, mas em cujo caso as diferenças sejam mais relevantes que as similitudes.”

Desta forma, tem-se entendido que a “omissão legislativa relativa de caráter discriminatório”, produzida pela não inclusão de todos supostamente iguais aos regulados pela lei, significa, no geral, que tais disposições não são inconstitucionais pelo que, em si, dispõem, mas sim “por não fazer extensivas essas disposições a outros supostos de fato iguais aos regulados”, fazendo com que a Corte profira uma sentença integradora, “que faz extensivos os efeitos da regulação legal aos fatos não contemplados pela lei”.¹¹

¹⁰ Sentencia C-624, de 2008, M.P. Humberto Antonio Sierra Porto.

¹¹ Sentencia C-864□2008, M.P. Marco Gerardo Monroy Cabra. Recentemente, a Corte Constitucional colombiana (Sentencia C-359/13, M. P. Iván Palacio Palacio. 20 de junho de 2013), apreciando a Lei nº 1.537/2012, que estabelece normas para promover desenvolvimento urbano e o acesso à habitação digna, decidiu que: a) o legislador tinha o dever constitucional de incluir tanto o povo Rrom ou gitano como a comunidade de raizales do arquipélago de San Andrés, “dentro dos critérios de priorização e focalização das famílias potencialmente elegíveis e merecedoras de subsídio de habitação em espécie”, incorrendo em violação ao direito à igualdade de trato entre todas as culturas do país; b) a qualidade de minoria étnica constitui um critério de “maior priorização e focalização” para fazer-se beneficiário de habitação; c) rechaçou critérios de hierarquia entre grupos étnicos, garantindo a “simetria entre os direitos dos povos Rrom ou gitanos, as comunidades raizales do arquipélago de San Andrés e os reconhecidos aos demais grupos étnicos e culturais do país”; d) a não previsão específica para os grupos que ajuizaram a ação representa “omissão legislativa relativa por existência de tratamento discriminatório ao interior de grupos étnicos e culturais da Nação”, por somente terem em conta as comunidades indígenas e afrodescendentes.

Ainda quando admitindo-se a extensão, pelo princípio da igualdade, dos mesmos direitos conferidos às comunidades indígenas, **não se menciona, de forma expressa, o reconhecimento da pluralidade de cosmovisões jurídicas, de estruturas de resolução de conflitos, enfim, de “jurisdição quilombola”.**

Esta questão, tanto no âmbito do direito internacional de direitos humanos, quanto no da antropologia jurídica, é mais interessante ainda, quando se verifica o “esquecimento” de que a Corte Interamericana apreciou, de forma expressa, o sistema de posse de terra dos membros do povo Saramaka, do Suriname, caso que é tido como exemplar para salientar o direito das populações quilombolas ou palenqueras no restante do continente. Naquela ocasião, a Corte salientou, a partir da prova e das declarações apresentadas, que:¹²

“se extrae que los lős, o clanes, son las entidades propietarias primarias de las tierras dentro de la sociedad Saramaka. Cada lö es autónomo y es quien asigna los derechos de la tierra y los recursos entre los bëë (grupos familiares extendidos) y sus miembros individuales de conformidad con la ley consuetudinaria Saramaka. Conforme a dicha ley consuetudinaria, los Capitanes o miembros de un lö no pueden afectar o enajenar de modo alguno la propiedad comunal de su lö y un lö no puede afectar o enajenar las tierras del conjunto colectivo del territorio Saramaka. Sobre este último punto, el Capitán Jefe y Fiscal Eddie Fonkie explicó que “[s]i un lö trata de vender su tierra, los otros lős tienen el derecho de objetar y detener dicha transacción porque, de lo contrario, se afectarían los derechos y la vida de todo el pueblo Saramaka. Los lö son muy autónomos y [...] no interfieren en los asuntos de los demás a menos que se vean afectados los intereses de todo el pueblo Saramaka”. Esto es porque el territorio “pertenece a los Saramakas, en última instancia. [Es decir] le pertenece a los Saramaka como pueblo”

Como já observava Roberto Lyra Filho¹³, “o Direito, que passa da ilegalidade para legalidade, já é um *fenômeno jurídico*, antes que o Estado o reconheça; e *permanece jurídico*, mesmo que o Estado retarde ou negue tal reconhecimento”.

A invisibilidade, portanto, das formas jurídicas- que envolvem a disciplina do “uso comum” das terras, as questões de parentesco, a resolução de conflitos, o âmbito de interlegalidade com o espaço estatal tradicional- é flagrante e constitui, desta forma, uma manifestação de um **racismo epistêmico**, a entender, por via transversa, a não equiparação com os povos indígenas e tampouco o reconhecimento de uma juridicidade própria. Aliás, é significativo o receio da utilização- que no âmbito da discussão indígena é mais preeminente- da expressão “povos” ou “populações” quilombolas.

Desta forma, o grande número de povos encontrados na América- astecas, maias, aimarás, incas, etc- ou trazidos forçosamente- zulus, ashantis, iorubás, congos, etc- **acaba sendo reduzido a duas identidades**, respectivamente: **índios e negros**.

¹² Caso Saramaka vs. Surinam, sentencia de 28 de noviembre de 2007, § 100. Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf

¹³ LYRA FILHO, Roberto. **Direito do capital e Direito do Trabalho**. Porto Alegre: Fabris, 1982, p. 34.

O que tinha implicações importantes, portanto: a) estes povos foram despojados de suas singularidades e id/entidades históricas; b) suas novas identidades são raciais, coloniais e negativas e significam o “despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade”; c) uma recolocação em novo tempo histórico, em que a América era colocada primeiro, e a Europa depois (desta forma, o não europeu era passado e inferior, e conseqüentemente, primitivo).¹⁴ O padrão de poder significou também um padrão cognitivo.

Em parte, como reconhece Quijano, porque, em relação aos “negros”, houve uma “eticização relativamente mais homogênea” e um “desenraizamento cultural tão prolongado”, associado a uma “continuada e longa pressão homogeneizante por parte dos dominadores.”¹⁵

E, talvez, em termos individuais e de grupos específicos, “a experiência do desarraigamento, da racialização e da escravidão pode ser, quiçá, inclusive mais perversa e atroz que para os sobreviventes das 'comunidades indígenas'.”¹⁶

2. A importância dos relatos orais.

Os antropólogos reconhecem que ao serem identificadas como “remanescentes”, aquelas comunidades “em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social”, passam a ser “reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra” e, neste sentido, “os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e da recriação de elementos de memória, de traços culturais que sirvam como os 'sinais externos' reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação”¹⁷

A questão envolve alguns pontos que não vem merecendo muita atenção. Os relatos orais de comunidades- por exemplo, afroequatorianas- dão conta de que os testemunhos da memória permitem “aprender que o exercício de recordar o passado tem uma profunda utilidade no momento de pensar particularidades e construir identidades culturais”, sobretudo se esta recordação se dá “frente a um presente que difere muito do passado.”¹⁸

¹⁴ QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. IN: LANDER, Edgardo, org. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. p. 221.

¹⁵ QUIJANO, Anibal. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/59.pdf> p. 13.

¹⁶ QUIJANO, Aníbal. **Don Quijote y los molinos de viento en América Latina**. Disponível em: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/quijanoa/quijanoa00003.pdf, p. 8

¹⁷ ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, 3(2):22-23,1997. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>

¹⁸ SALAZAR, Juan García y outros. **Territorios, territorialidad y desterritorialización; un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales**. Quito: ALTROPICO-

O “ontem” não é apenas um passado, mas sim “o tempo quando se podia construir e propor desde o próprio e re-criar nossa identidade a partir dos espaços culturais nascidos da tradição e alimentados no entorno”; é, pois, “o tempo das construções ancestrais”¹⁹

Desta forma, nos termos do relato do “abuelo” Zenon, da comunidade esmeraldenha:²⁰

“Quando a voz dos mais velhos questiona a certeza do presente, então as novas gerações tem que mirar o caminho percorrido para medir o andado e para corrigir o rumo que levamos, se for necessário”

3. A memória coletiva e o sentido de renegociação de rotas.

A **memória coletiva**, portanto, faz as comunidades “pensar e reclamar o direito com que suas formas de vida fundamentaram e ancoraram os mais velhos” e, assim, “um bom pretexto para propor e buscar novos caminhos para seguir.”²¹

Neste ponto, trata-se, portanto, de uma “**negociação com nossas rotas**”:²²

“As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração mas como “o mesmo que se transforma” (Gilroy, 1994): não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas ‘rotas’”

Charles Maier já vinha salientando a sub-representação ou “memória excessiva” nos casos em que a memória torna-se exercício de melancolia que, não recuperando o passado, neutraliza seu potencial de lutas contra as expectativas frustradas.²³

4. A produção de provas e o estatuto jurídico da oralidade.

Fundación para el Desarrollo de Alternativas Comunitarias de Conservación del Trópico, 2010, p. 69

¹⁹ Idem, p. 54.

²⁰ Idem, p. 64.

²¹ Idem, p. 75.

²² HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 108-109.

²³ MAIER, Charles. A surfeit of memory? Reflections on history, melancholy and denial. *History and Memory*, v. 5, n. 2, p. 137, 1993.

Estes processos envolvendo comunidades quilombolas dizem respeito também ao **próprio “status jurídico” da oralidade**, dos testemunhos orais e da história oral como provas dentro de um processo judicial, que está acostumado com a escritura, como forma de reprodução de conhecimento dito científico. Visam, portanto, conceder outro estatuto epistemológico à história oral.

São depoimentos, lembranças, relatos e vivências colocados dentro de processos administrativos e judiciais a justificar a territorialidade, a ancestralidade, a convivência em comunidade, os laços de parentesco, as formas de religiosidade, as disposições de utilização da propriedade.

Isto implica, também, a produção da visibilidade das manifestações destas comunidades e de um processo de justiça cognitiva, **reavaliando a ciência como única forma de conhecimento**.²⁴

Ademais, as próprias comunidades rompem o padrão eurocentrado: a resistência negra não somente preservou saberes africanos e afro-brasileiros, mas desenvolveu um sistema de sabedoria, história, memória da opressão, experiência vivida, aprendizado.²⁵

Disso se segue, também, que a **avaliação das provas** deve ser realizada considerando o princípio da igualdade. Dessa forma, o juízo de proporcionalidade, aqui, exige que sempre se busquem, "para alcançar os benefícios gerais necessários, as **alternativas menos onerosas do ponto de vista do dever de superar a situação de subordinação do grupo desvantajado**", de tal forma que não havendo esta alternativa, necessário verificar "se o propalado benefício geral é mais importante para a sociedade do que a superação da situação da subordinação".²⁶

No julgamento envolvendo a definição da terra indígena urbana “Morro do Osso”, em Porto Alegre/RS, o xamã da comunidade afirmava a existência de um cemitério kaingang no local.

O TRF da 4ª Região proferiu decisão no sentido de que enquanto não se realizam as pesquisas processuais e antropológicas, “não há justificativa para que a comunidade indígena seja privada de sua posse local, sendo relegada a aceitar sofregamente os ônus das nossas fórmulas processuais”, de tal forma que não são as comunidades que devem “aguardar nossos processos de ocupação de suas terras”. Antes pelo contrário: nós que devemos “aguardar o resultado de nossos

²⁴ Vide a discussão de João Pacheco de Oliveira a respeito da história oral: **Os caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico**. Disponível em: http://www.anai.org.br/arquivos/Laudo_Antropologico_Caxixos_Capao.pdf

²⁵ COSTA, Alexandre Emboaba. **Mobilizando a ancestralidade afro-brasileira para a transformação das relações sociais e o desenvolvimento global**. Disponível em: <http://www.orunmila.org.br/blog/?p=167>

²⁶ RAUPP RIOS, Roger. **O princípio da igualdade e o direito da antidiscriminação: discriminação direta, discriminação indireta e ações afirmativas no direito constitucional estadunidense**. Tese de doutorado, UFRGS, 2004, p. 36.

próprios processos administrativos e judiciais para afirmar que as comunidades não apresentam os direitos que alegam”²⁷

Mas a situação reforça a necessidade de o Poder Judiciário desenvolver mecanismos, práticas e sensibilidades para lidar com a história oral e laudos antropológicos. Inclusive porque, em relação a estas “comunidades tradicionais”, a visibilidade somente pode ser reconhecida, na maior parte das vezes, por meio destas provas e não de documentação ou início de “prova material”. Uma verdadeira e urgente necessidade de reapreciar a visão processualística e reverter a “invisibilidade” destas comunidades.

5. A “oralitura” e o privilégio epistemológico da história oral.

Se é importante destacar a “memória coletiva”, uma comparação com os indígenas mapuche do Chile é interessante para realçar outros pontos que vem sendo pouco esclarecidos. Para Elicura Chihuailaf, ao “saborear os frutos da memória”, a “expressão escrita não alcança recolher a imensidão dessa memória que está pedindo para ser escrita”²⁸

Daí salientar que, para ele, os indígenas “escrevem ao lado da oralidade, escutando a palavra de nossos ancestrais, que logo conversam conosco em nossos escritos” e, em definitivo, estão “entre a oralidade e a escritura”, no contexto de uma verdadeira “oralitura”.²⁹ Ela fala, portanto, “desde” e “do” lugar habitado, comunicando a “forma própria de habitar” no mundo.

Nesse sentido, a **oralitura** é importante para “descrever o exercício criativo dos distintos segmentos que existem na literatura” indígena, “mas fundamentalmente os segmentos que estão na fonte e aqueles que tem estado na fonte e depois foram à cidade, vão e vem entre esses mundos.”³⁰

O resgate da oralidade, neste ponto, é feito por meio da escritura, como um exercício da diferença. É, nesse sentido, um processo de descolonização do pensamento, num permanente “in between” de duas lógicas distintas. Desta forma, a suposta prioridade da escritura é questionada, e a conversação toma distinta posição.

Daí porque Chihuailaf convida as pessoas “a conversar sentadas ao redor do fogão”, uma esfera, portanto, de diálogo intercultural em que os mapuche possam

²⁷ AI nº 2005.04.01.052760-4/RS, Rel. Juiz Márcio Antônio Rocha, convocado, julg. 19-07-2006. Posteriormente, a sentença de primeiro grau decidiu em sentido contrário.

²⁸ CHIHUAILAF, Elicura. Recado confidencial a los chilenos. Santiago de Chile: LOM, 1999, p. 25-26.

²⁹ Disponível em: <http://tijuana-artes.blogspot.com.br/2013/08/la-oralitura-elicura-chihuailaf.html>

³⁰ Disponível em: <http://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/15/vida1c.html>.

contar suas histórias e os chilenos escutar essas vozes da medicina, da tradição, da cosmovisão distinta, a partir de seus próprios relatos.³¹

Isto implica duas considerações adicionais, a partir de uma “conversação intercultural” com indígenas e povos africanos.

A primeira vem da tradição africana, a partir do pensamento do queniano Odera Oruka. Ele parte do conceito de “sagacidade filosófica”, a reflexão crítica efetuada pelos “sages” (sábios), que podem ser poetas, médicos tradicionais, contadores de história, autoridades tradicionais, etc. Segundo ele:³²

“ A **filosofia da sagacidade** consiste nos pensamentos expressos por homens e mulheres de sabedoria, em determinada comunidade, e é uma forma de pensar e de explicar o mundo que oscila/flutua entre a **sabedoria popular** (máximas bem conhecidas na comunidade, aforismos e verdades gerais do senso comum) e **sabedoria didática** (sabedoria exposta e pensamento racional de determinados indivíduos dentro de uma comunidade). Enquanto a sabedoria popular é, frequentemente, conformista, a sabedoria didática é, muitas vezes, crítica relativamente ao quadro compartilhado coletivamente e à sabedoria popular. Os pensamentos podem ser expressos por escrito ou como ditados e argumentos associados a determinado(s) indivíduo(s). (...) muito do que poderia passar por filosofia da sagacidade não está escrito (...) e algumas pessoas são profundamente enraizadas na cultura tradicional africana. (outras) talvez tenham sido parcialmente influenciadas pela inevitável cultura moral e tecnológica do Ocidente; todavia, sua própria perspectiva e bem estar cultural permanece basicamente aquele da tradicional África rural. (...) a maioria é analfabeta ou semi-analfabeta.”

A sabedoria, salienta o autor, não existe no vácuo, mas sempre em contexto, de tal forma que algo “sábio” pode ser tido como “tolo” em determinada situação cultural; ao mesmo tempo, o analfabetismo não é “condição para a sagacidade”, podendo existir em sociedades letradas ou não, sendo, portanto, uma “qualidade humana em determinada sociedade”.

O importante, destaca com base em outros autores africanos, não é se o sábio é um equivalente africano de Platão ou Sócrates, mas sim “se a contribuição da filosofia dos sábios é suficientemente filosófica para que tal esforço provoque e gere discussões mais profundas e mesmo controvérsias.”³³

Desde este ponto de vista, nunca é possível saber se “muito do que é atribuído a Sócrates são realmente pensamentos de sábios gregos ou fabricação da genialidade de Platão.” Não há razão substantiva para imaginar que um filósofo da sagacidade não possa expressar filosofia tal como os gregos antigos.³⁴

³¹ Isso envolve um outro ponto importante, bem destacado pelo ganhês Kwasi Wiredu de que “diferenças de linguagens, muitas vezes, refletem e são refletidas em diferenças de visões de mundo e que isso pode exercer as mais profundas restrições na comunicação intercultural (WIREDU, Kwasi. Are there cultural universals? IN: **Cultural universals and particulars; an african perspective**. Indianapolis: Indiana University, 1996, p. 25).

³² ORUKA, Odera. Sage philosophy: a basic questions and methodology. IN: GRANESS, Anke & KRESSE, Kai, ed. **Sagacious reasonings; Henry Odera Oruka in memoriam**. Frankfurt: Peter Lang, 1997, p. 61.

³³ Idem, p. 63-65.

³⁴ Idem, p. 66. Como destaca Walter Mignolo, em outro contexto, o que não é óbvio “é que a tradição tenha sido inventada na perspectiva da modernidade porque a 'tradição' era a diferença

A segunda pode ser buscada, num paralelo impressionante, na contribuição da socióloga aimara Silvia Rivera Cusicanqui, a partir de sua experiência no Taller de Historia Oral Andina, em La Paz, quando destaca que o potencial epistemológico da história oral reside no fato de que é possível produzir conhecimento crítico, e que este conhecimento e compreensão falta às ciências sociais.

Para ela, a história oral é muito mais que uma “metodologia participativa” ou de “ação”, mas sim um “exercício coletivo de desalienação, tanto para o investigador, quanto para seu interlocutor”, sendo mais ricos os resultados quando se conjugam “esforços de interação consciente entre distintos setores” e se “a base do exercício é o mútuo reconhecimento e a honestidade quanto ao lugar que se ocupa na 'cadeia colonial”.

Ao recuperar tal estatuto cognoscitivo, o processo assume a “forma de uma síntese dialética entre dois ou mais polos ativos de reflexão e conceptualização, já não entre um 'ego cognoscente' e um 'outro passivo', mas entre dois sujeitos que refletem juntos sobre sua experiência e sua visão que cada qual tem do outro.”³⁵

Dessa forma, reordena a relação sujeito de conhecimento e sujeito a conhecer ou compreender: a tradição oral, assim, não é apenas uma nova “fonte” para a história, mas a produção mesma do conhecimento.

O “contador de contos”, segundo este ponto de vista, é equivalente ao cientista social, filósofo ou crítico social, da mesma forma que este é equivalente ao contador de contos.

6. A dinâmica da luta contra escravidão e opressão e a recuperação da “amefricanidade.”

No caso Saramaka, citado anteriormente, os depoimentos salientaram que as terras e os recursos “formam parte de sua essência social, ancestral e espiritual” e que os “sítios sagrados estão distribuídos em todo o território”. Assim sendo, a “identidade dos integrantes do povo com a terra está intrinsecamente relacionada com a **luta histórica pela liberdade contra a escravidão**, chamada a sagrada 'primeira vez’”³⁶

A situação foi bem descrita pelo afrocolombiano Manuel Zapata Olivella:³⁷

colonial necessária para afirmar e defender a ideia de modernidade.” (MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. IN: SOUSA SANTOS, Boaventura, org. **Conhecimento prudente para uma vida decente; 'Um discurso sobre as ciências revisitado**. Porto: Afrontamento, 2003, p. 640.)

³⁵ RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. IN: ROSILLO MARTINÉZ et alii. **Teoria crítica dos direitos humanos no século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 157-178.

³⁶ Caso Saramaka vs. Surinam, op. cit, § 82.

³⁷ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **La rebelión de los genes**. Bogotá: Altamir, marzo 1997, p. 123.

“o africano na América foi e é um homem violentado. Não chegou a nossa pátria na qualidade de conquistador, fui subtraído barbaramente de seu habitat natural; foi obrigado a trabalho forçado; teve amputados sua língua e seus deuses; foi reprimido sexualmente, marginalizado da vida social e reduzido a menos que uma sombra. Frente a estas abomináveis circunstâncias, mal chamadas “escravidão”, sobrevém uma pergunta: **como pode subsistir o afro e realizar-se sob essa opressão?** (...) enfrentado à exploração inumana, o africano deu a resposta supra-humana: **sobrepôs-se à opressão!**”

No contexto brasileiro, importante destacar a contribuição de Lélia González, que vai enfatizar a categoria político-cultural da **amefricanidade**, um termo que procura “ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas” para se entender esta parte do mundo onde ela se manifesta (a América).

Para além do âmbito geográfico, a categoria “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon”. Encaminha, pois, a questão para “toda uma identidade étnica”, um sistema “etnogeográfico de referência”, uma “criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.”

Desta forma, “enquanto descendentes de africanos, a herança africana foi a grande fonte vivificadora de nossas forças” e, “enquanto *amefricanos*, temos nossas próprias contribuições para o mundo panafricano”, o que permite ultrapassar uma “imagem imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar os olhos para a realidade em que vivem *todos os amefricanos* do continente.”

Para ela, uma ideologia da libertação não pode ser externa, deve ser derivada da experiência histórica e cultural, podendo, no caso deste continente, ser encontrada nas “revoltas, na elaboração de estratégias de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies* espalhadas” pelo continente. Em suma: é reconhecer um “trabalho gigantesco de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos*”.³⁸ Uma unidade que, sem apagar as matrizes africanas, resgata a experiência fora da África como central para as lutas contra o racismo e as distintas formas de opressão.³⁹

É a questão, bem destacada por Kwasi Wiredu⁴⁰, a partir de uma visão africana, no sentido de que a descolonização se processa em duas frentes: a) de um ponto de vista negativo, evitando ou revertendo a assimilação acrítica do quadro conceitual do pensamento ocidental para a realidade local (africana, asiática,

³⁸ GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, n 92/93, jan-jun 1988, p. 76-79. Ver, também: RATTS, Alex & RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

³⁹ DANIEL, Néia. **Lembrando Lélia Gonzalez**. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/lelia-gonzales/lebrando-lelia-gonzalez-28/04/2009.html>

⁴⁰ Op. cit, p. 136.

americana, etc); b) de um ponto de vista positivo, explorando os recursos dos esquemas conceituais endógenos em suas meditações filosóficas ou problemas técnicos contemporâneos. A “descolonização” dos direitos humanos é, também, a descolonização da linguagem em que eles são veiculados.⁴¹

7. As formas de territorialidade e presença como manifestações cognitivas.

Necessário reconhecer, contudo, como destaca Boaventura Santos, que a temporalidade das lutas quilombolas é distinta, por exemplo, das lutas de indígenas e de sem terras: a luta pela terra está ligada ao tempo largo da escravidão, ao passo que no segundo caso, à colonização e ao esbulho dos territórios pelos conquistadores e na última, ao momento atual de concentração fundiária.⁴²

As formas de apropriação/utilização do território implicam desafios e estratégias distintas de resistência. As terras indígenas, sendo propriedade da União, ainda que com usufruto permanente das comunidades, ensejam um processo de, por um lado, tentativa de privatização de espaços públicos e, portanto, de manutenção de relações coloniais e de padrões racistas de usurpação de terras.

Por sua vez, as terras quilombolas, constituindo propriedade inalienável, mas de apropriação coletiva, não necessariamente com caráter público, implicam uma resistência ao processo de mercantilização extremo da terra, de descaracterização dos conhecimentos tradicionais e de também continuação de racismo epistêmico, como resquício da escravidão.⁴³

As demais formas de “uso comum” nem sempre caracterizam titulação coletiva ou mesmo caráter público, podendo consistir em simples acesso à

⁴¹ O mesmo pode ser dito da expressão **negredumbre**, utilizada por Rogerio Velásquez, relacionando “negro” e “muchedumbre”, esta última vista como aquela formada por afrodescendentes colocados em situação de exclusão e marginalidade e que habitam territórios específicos (rios, selva, mundo rural): com isto, se refere àquela “qualidade pela qual o negro das terras do Pacífico sempre se nos apresenta atuando de maneira coletiva, como comunidade, e nunca, ou quase nunca, de maneira individual”. Vide: PATIÑO, Germán. *Tras las huellas de la negredumbre*. IN: VELÁSQUEZ, Rogerio. **Ensayos escogidos**. Bogotá, Ministério da Cultura, 2010, p. 12. Trata-se, pois, de trabalhar, também, novas “afro-grafias”. Sobre a questão da colonialidade linguística, vide: GARCÉS VELÁSQUEZ, Fernando. **¿ Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

⁴² SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas gerais globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (78): outubro de 2007, p. 28.

⁴³ Javier Alejandro Lifschitz (**Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011) utiliza a denominação “neocomunidades”, para dar conta dos processos de interações entre agentes modernos e tradicionais (p. 184-186), porque o fenômeno quilombola é, em certo sentido, “pós-tradicional, porque instaura uma identidade política dessubstancializada que foi se constituindo no âmbito disperso e fragmentário das comunidades e sobre a base de diferentes lealdades religiosas e culturais” (p. 190).

propriedade pública ou privada, sem qualquer titulação. Implicam formas de resistência distintas, embora, de uma forma ou de outra, contra a privatização da terra e dos recursos naturais.⁴⁴

Como salienta Josilene Brandão, “ a permanência na terra é um elemento diferenciado de resistência e luta por direitos”, que demonstra “um pertencimento e também um processo organizativo pautado em outros valores, ou seja, o fortalece a identidade é ficar na terra, concebida como direito.”⁴⁵. Ou nas palavras de Juan Garcia Salazar: “a resistência é um direito ao qual não podemos renunciar”, pois foi “com a resistência ao que se impõe e vem do outro, que nossos antepassados criaram e recriaram os espaços territoriais”.⁴⁶

Desta forma, a “questão da terra combina a questão da justiça social com a questão da justiça étnico-cultural e da justiça racial”, ou seja, “a luta contra a desigualdade social vai de par com o reconhecimento da interculturalidade e da dívida histórica que o colonialismo criou nesse país.”⁴⁷ E é neste sentido, portanto, que resistência deve ser reconhecida como re-existência.

Como destaca Vânia Moreira, as disputas pela terra na “questão quilombola” são também “disputas em torno da compreensão que a sociedade deve ter a respeito da história (passado), do direito e da cidadania (presente-futuro) e de conceitos fabricados nas oficinas da história e da antropologia (ciência)”⁴⁸

É a ideia presente no pensamento do sociólogo indiano Shiv Visvanathan quando destaca que a democracia “necessita de uma multiplicidade de tempos”, de modo que um membro de uma tribo que:⁴⁹

“pratica agricultura itinerante funciona num mundo de mais de vinte espécies diferentes de tempo, que emanam da forma como ele se relaciona com o solo, com a semente, as estações, os rituais, o jejum, a festa, o descanso, o trabalho, o espaço doméstico e o espaço comunitário. Os agricultores, as

⁴⁴ Para uma análise das lutas de comunidades de “fundo de pasto” e “faxinalenses”, vide, respectivamente: CARVALHO, Franklin Plessman de. Terras tradicionalmente ocupadas: estudo comparativo entre comunidades de fundo de pasto e seus respectivos processos de regularização fundiária. IN: SAUER, Sérgio & ALMEIDA, Wellington (org). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: UNB, 2011, p. 167-176; ROCHA, Otávio Gomes. Mobilização e resistência dos povos faxinalenses: contribuições da Cartografia social como instrumento de protesto. IN: FERREZ, Cecilia Abdo, GALVANI, Mariana, PIERBATISTI, Damián & RODRÍGUEZ, María Carla, compiladores. **Nuevos horizontes en la investigación social**. Buenos Aires: CLACSO, 2013, p. 167, 170, 172 e 174.

⁴⁵ COSTA, Josilene Brandão da. Do quilombo ao movimento: organizando a luta d direito à terra no Brasil. IN: **Direitos Humanos no Brasil**. São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2009, p. 106.

⁴⁶ SALAZAR, op. cit, p. 147.

⁴⁷ SOUSA SANTOS, **Para uma revolução democrática do direito**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 103-104.

⁴⁸ MOREIRA, Vânia Maria Losa. Usos do passado: a questão quilombola entre história, a memória e a política. IN: SOIHET, Rachel, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, AZEVEDO, Cecília & GONTIJO, Rebeca. **Mitos, projetos e práticas políticas; memória e historiografia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 247-248.

⁴⁹ VISVANATHAN, Shiv. Convite para uma guerra da ciência. IN: SOUSA SANTOS, **Conhecimento prudente**, op. cit. , p. 727.

mulheres, os doentes, os membros das tribos vivem numa multiplicidade de tempos, a que precisam de aceder e que lhes são negados pela ciência. É neste contexto que a ecologia é tão essencial para a ciência como a física quântica. O que a ecologia introduz clandestinamente na ciência é um conceito de memória como léxico dos tempos.”

É, pois, também uma “proposta alternativa de racionalidade”, de efetiva “justiça cognitiva”, não como uma “volta atrás”, pois o “passado pode ser uma vivência do presente, não sua nostalgia, não a inocência perdida, mas sim uma sabedoria integrada.”⁵⁰

8. A previsão de curanderismo e os conhecimentos tradicionais.

Pesquisando julgamentos de curandeirismo e charlatanismo, Schritzmeyr indica, no período de 1900 a 1990, uma nítida associação entre tais delitos e práticas religiosas de origem africana, tidas como bárbaras e primitivas.⁵¹ Em alguns textos doutrinários, associa-se o curanderismo à absoluta falta de médicos no Brasil, “à prática dos elementos indígenas através dos pagés” e “à chegada do negro que (...) trouxe toda espécie de superstição, agravada a situação, ainda com o baixo espiritismo: a macumba, a magia negra, a bruxaria”, em realidade fruto da miscigenação racial e cultural do país.⁵²

Interessante observar, por exemplo, que a doutrina não considera incluída em tais práticas o exorcismo praticado por sacerdotes nem a circuncisão praticada por rabinos. Em outros textos da década de 1940 a 1960 (a pesquisa da autora se deu na “Revista dos Tribunais” e “Revista Forense”), a crítica ao uso de pêndulos e varinhas radiestésicas vai associada ao atraso cultural e social dos lugares de onde provêm e, ao mesmo tempo, é a chave para “progressos civilizatórios a serem implementados”⁵³, para, em alguns casos de forma explícita, afirmar que, “dentre as superstições difundidas nas inferiores camadas sociais”, tem-se o “exemplo vivo desses costumes africanos no fetichismo ignorante do candomblé”.

O artigo penal permanece vigente- ainda que no projeto de novo Código Penal não esteja incluído com este nome e inclinação de pensamento. Mas é interessante observar, por outro lado, que a Corte Constitucional Colombiana (Sentencia T-377, de 1994, M. P. Jorge Arango Mejía) há muito tempo reconhece que “o respeito à prática de medicina não pode afetar a atividade de bruxos, curandeiros ou xamãs, uma vez que esta se encontra protegida pelo princípio de proteção à diversidade étnica.”

⁵⁰ QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política, 1988, p. 21 e 62.

⁵¹ SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Direito e Antropologia: uma história de encontros e desencontros- julgamentos de curandeirismo e charlatanismo-Brasil- 1900/1990. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, São Paulo, nº 18, 1997, abr-jun, p. 135-145.

⁵² SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)**. São Paulo: IBCCRIM, 2004, p. 142-143.

⁵³ Idem, p. 147-150.

O importante a salientar é que este regime de repressão penal convive, simultaneamente, com dois outros distintos.

O primeiro, muito mais destacado- e que, aqui, não será muito desenvolvido- é o da **Convenção da Diversidade Biológica**, internalizado pelo Brasil através do Decreto nº 2.519/98 e, que, por força da MP nº 2.186-16/2011 (art. 7º, II e III), inclui as comunidades quilombolas como depositárias do “conhecimento tradicional associado.” Por este regime fica assegurada a repartição “justa e equitativa” dos benefícios provenientes do uso econômico dos recursos genéticos, desde que respeitada a soberania de cada nação sobre o patrimônio existente em seu território.

Os mesmos signatários da Organização Mundial do Comércio, contudo, necessitam participar dos acordos TRIPS, que prevê, no artigo 27.3, o patenteamento de formas de vida, entrando, desta forma, em conflito com a convenção, pelo monopólio de patentes. Com o agravante de o sistema não fazer parte do regime de direitos humanos, implementado pela Carta da ONU de 1948 (foi gestado dentro do anterior GATT). Ambos, contudo, partem do pressuposto da soberania dos Estados.⁵⁴

O segundo, que inaugura um novo parâmetro, está na **Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas**, aprovada em 2007, com apenas quatro votos contrários (Nova Zelândia, Canadá, Estados Unidos e Austrália).

É verdade que o STF, no julgamento da Pet 3388 (relator Ministro Ayres Britto) procurou salientar a falta de obrigatoriedade e vinculação deste instrumento internacional. A leitura dos arts. 38 e 42, respectivamente, revela, contudo, que: a) os Estados, “em consulta e cooperação com os povos indígenas”, adotarão as medidas apropriadas, “incluídas medidas legislativas, para alcançar os fins da presente Declaração”; b) as Nações Unidas, seus órgãos, incluído o Foro Permanente para as questões indígenas, “promoverão o respeito e a plena aplicação das disposições da presente Declaração e velarão por sua eficácia”.

Detém, ao contrário do alegado nos votos dos Ministros do STF (excetuado o Min. Ricardo Lewandowski), um valor normativo em grau desconhecido para instrumentos internacionais que recebem denominação de “declaração”; é, portanto, um instrumento inovador e constitui um gênero distinto dos tradicionais, facilmente explicado pelo tempo de discussão e pela participação ativa das comunidades indígenas em sua elaboração.

A enumeração dos direitos elencados no seu art. 31, em especial “desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais”, compreendidos “os recursos humanos e genéticos, as sementes, as medicinas, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos”⁵⁵- cabendo aos Estados adotar “medidas eficazes” para

⁵⁴ Para uma análise da questão: SHIVA, Vandana. Biodiversidade, direitos de propriedade intelectual e globalização. IN: SOUSA SANTOS, Boaventura, org. **Semear outras soluções; os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 317-340.

⁵⁵ Para uma análise de como os conhecimentos tradicionais foram sendo suprimidos, na África, com os novos conhecimentos científicos e como isso acarretou problemas alimentares:

tanto, “conjuntamente com os povos indígenas” - implica um novo paradigma de proteção. Como salienta, com precisão, Bartolomé Clavero:⁵⁶

“A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas traduz passavelmente em termos de direitos o paradigma indígena. Nesta linguagem jurídica, cada povo indígena é sujeito de direito sobre seus conhecimentos tradicionais relativamente aos recursos genéticos. Para o acesso exterior aos mesmos, o sujeito é o árbitro. Os povos indígenas poderão exigir garantias não só do Estado, mas também internacionais, para a subsistência e o desenvolvimento material e cultural próprios segundo suas próprias necessidades e aspirações. E poderão por condições sobre a forma de participação de seus conhecimentos e recursos, sobre o modo de globalização em suma. O poder de decisão já não radica de direito no Estado, nem sequer com o acréscimo da obrigação de participar dos benefícios. Agora, os Estados estão obrigados a reconhecer e garantir dita autonomia indígena para o interior e o exterior de cada povo. “

Do que se trata, portanto, é da existência, não reconhecida de forma tão evidente, de três sistemas distintos de tratamento dos conhecimentos dos povos tradicionais- aqui incluídos os quilombolas. E, a partir de 2007, de um novo paradigma que, mais que atribuir a estes grupos, a qualificação de “sujeitos de direitos”, lhes assegura como “sujeitos de conhecimento”, com autodeterminação para tanto. Como serão equacionadas estas questões, ainda é algo em aberto.

9. Desproduzir para viver: a expansão afro da visão de “buen vivir”.

Em tempos de constitucionalismo transformador, intercultural e descolonizador, é importante salientar que tal questão, no continente americano, tem outros reflexos importantes para populações negras.

É que as novas constituições do Equador e da Bolívia, se reapropriando das cosmovisões indígenas, salientaram o **buen vivir**, que, como destacam Eduardo Gudynas e Alberto Acosta, tem uma dimensão plurinacional mais forte no caso boliviano, ao passo que a dimensão ambiental é mais intensa no caso equatoriano, mas isto implica reconhecer que se trata de um conceito em construção, “que aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e que se baseia numa sociedade donde convivem os seres humanos entre si e com a natureza”⁵⁷

Para os autores, a ideia do **buen vivir** emerge a partir do mundo andino e amazônico, mas recolhe aportes de outros lugares do mundo, de tal forma que se está “em marcha um diálogo com as tradições culturas indígenas, e que elas podem criar ou recriar novas conceptualizações adaptadas às circunstâncias

MAATHAI, Wangari. **Inabalável**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007. Vandana Shiva também salienta como o sistema científico, separando silvicultura e agricultura, reduziu a primeira ao abastecimento de madeira e de lenha e, desta forma, o “espaço cognitivo que relacionava a silvicultura com a produção alimentar, diretamente ou através de vínculos à fertilidade, é, pois, suprimido, através dessa separação”(SHIVA, Vandana. **Monocultures of mind: perspectives on biodiversity and biotechnology**. London: Zed Books, 1993, p. 14).

⁵⁶ CLAVERO, Bartolomé. Conocimientos tradicionales sobre recursos genéticos: ¿Bien jurídico global? Disponível em: <http://www.uam.es/otros/afduam/pdf/16/BartolomeClaveroSalvador.pdf>.

⁵⁷ GUDYNAS, Eduardo & ACOSTA, Alberto. El buen vivir mas allá del desarrollo. *Revista Qué Hacer*, DESCO. Lima, Perú, n° 181: 77, 2011. Disponível em: <http://www.gudynas.com/publicaciones/reportesmonografias.htm..>

atuais”⁵⁸. Ou seja: não somente um simples regresso a um passado, mas sim a “construção de um novo futuro”.

Isso significa: a) recordar que outras cosmovisões- como a guarani- tiveram expressa previsão na Constituição boliviana (art. 8.1): “ñandereko”(vida harmoniosa), “teko kavi”(vida boa) e “ivi maraei” (terra sem mal) são princípios ético-morais da sociedade plural⁵⁹; b) necessidade de recuperar outras cosmovisões de origem afro (dando uma amplitude maior a “modos de criar, fazer e viver”, conforme previsão do art. 216, II, da Constituição).⁶⁰

No contexto afrocolombiano, Manuel Zapata Olivella foi um dos maiores divulgadores da filosofia do “muntú”(“humanidade”), de origem bantu, que “incorpora elementos de outros povos africanos e de fora do continente”, sendo “ecumênica no sentido mais humano”.

Para ele, tal filosofia tem validade “para além dos credos religiosos ou políticos”, o que inclui a civilização responsável pela escravidão e pela colonialidade.⁶¹

O muntú concebe a família como a suma de todos os defuntos (ancestrais) e os vivos, unidos pela palavra aos animais, as árvores, os minerais (terra, água, fogo, estrelas) e as ferramentas, num nó indissolúvel. Esta é a concepção da humanidade que os povos mais explorados do mundo, os africanos, devolvem a seus colonizadores europeus sem amargura, nem ressentimentos. Uma filosofia vital de amor, alegria e paz entre os homens e o mundo que os nutre.”

Esta filosofia busca entrelaçar e unir, ao invés de fragmentar e separar; e sua função é de “intermediar entre o divino e o inanimado, e cuidar do meio natural, ou seja, da terra entendida em sua forma mais ampla, que inclui os rios, as águas, os animais, todos os seres visíveis e invisíveis”. Por isso, o manejo dos recursos naturais é entendido como “mandato ancestral”, que tem importância fundante para as comunidades afroequatorianas.⁶² Há que se produzir a visão de outras cosmovisões de “bem estar coletivo”, fundadas em movimentos afrolatino-americanos.

Do que se trata- e aqui bem destaca Quijano- não é de uma crise civilizatória, mas sim de “horizonte de sentido em crise”: um horizonte de sentido é “um modo de produzir sentido ao que se produz nas relações intersubjetivas acerca do que se conhece, se observa, se sente, para as coisas, para as experiências, para as observações”.

As populações negras e indígenas lutam não somente por sua sobrevivência, mas pela de todos os habitantes do planeta, colocando em questão um dos pressupostos básicos do horizonte de sentido hegemônico do atual padrão de poder: “a ideia da 'exploração da natureza', associada à ideia de 'raça' como uma condição 'natural' dentro da espécie, parte da episteme racista do eurocentrismo”, ou seja, “um elemento fundante e inerente da colonialidade do poder”.

Não se trata de mistificar uma “harmonia com a natureza”, porque “nesta ideia está, de todos os modos, presentes uma das bases da mistificação eurocêntrica: a ideia de 'natureza' como algo 'externo' a nós”.⁶³

⁵⁸ Idem, p. 74.

⁵⁹ Para uma discussão do tema: Guzmán, Emilio Hurtado. **Algunos elementos culturales para comprender el Ivi Maraei**. Disponível em: <http://alainet.org/active/48705&lang=es>; Ñande Reko, la comprensión guaraní de la vida buena. La Paz: FAM, 2002. Disponível em: http://www.unicefninezindigena.org.ar/pdf/Legislacion/compreension_guarani.pdf.

⁶⁰ A presença africana, na América, “não pode reduzir-se a um fenômeno marginal de nossa história”, pois sua “fecundidade inunda todas as artérias e nervos do novo homem americano. (OLIVELLA, op. cit, p. 143.)

⁶¹ OLIVELLA, op. cit, p. 362.

⁶² WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009, p. 221.

⁶³ Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales em América Latina. Entrevista de Jaime Ríos. *Sociológica*, Lima, Colégio de Sociólogos de Perú, 2010: 30-31. Disponível em: http://www.colegiodesociologosperu.org/descargas/revista_contenido.pdf.

10. A antropologia dos sentidos e os sentidos dos direitos humanos.

É preciso que os sentidos (visão, olfato, paladar, tato e audição), sejam sentidos (enquanto “sentire”), de forma a darem novos sentidos (enquanto direções) para entendimento de direitos humanos. E isso vale para repensar conhecimentos a partir de outras comunidades de “intérpretes”.

Isso envolve duas alternativas distintas. A primeira, é a produção de **imagens desestabilizadoras**, capazes de “restituir a capacidade de espanto e indignação”. Serão mais desestabilizadoras na “medida em que tudo depende de nós e tudo podia ser diferente e melhor”, mas fundamentalmente enquanto conseguirem deslegitimar as sucessivas produções de “ausência” ou “inexistência” (o ignorante, o resíduo, o local, o improdutivo e o inferior). Serão, por sua vez, eficazes se forem “amplamente partilhadas.”⁶⁴

Se a “invenção” da América se dá, simultaneamente, à expulsão de mouros e judeus da Península Ibérica e ao genocídio dos índios, duas imagens seriam particularmente interessantes, a partir das memórias que foram “silenciadas” ou “suprimidas” com o advento da Modernidade. A primeira, vinda da tradição muçulmana, é aquela do mapa tal como formulado por Al-Idrisi no século XII, que tinha o sul na parte de cima, e o norte, abaixo. A configuração, portanto, de que o mundo está ao revés. A segunda, provinda da cosmologia aimará, nos Andes. Nela, o que é conhecido é o que se vê e, portanto, está à nossa frente. Como o futuro é desconhecido e não pode ser visto, ele está atrás de nós. O passado, assim, está à nossa frente.

Uma segunda alternativa, contudo, não vem sendo explorada. Afinal, a “**descolonização**” dos **sentidos** altera o entendimento e a formulação de nossas lutas contemporâneas? E que dizer, por exemplo, de um feminismo indígena, assentado numa epistemologia aimará, que, conforme salienta Silvia Rivera, está centrada no “escutar” a “Pachamama” (mãe terra) e não mais na “visão”?

Talal Asad tem salientado ser necessário realizar “etnografias do corpo humano”, pesquisas sobre suas atitudes “em relação à dor, danos físicos, decomposição, morte, bem como integridade física, crescimento e prazer”, e também “condições que isolam pessoas e coisas entre si ou que as conectam fortemente com outros”.

Desta forma, portanto, seria necessário perguntar que atitudes particulares e sensibilidades dependem de determinados sentidos e como “novas percepções sensoriais tomam corpo e tornam *irrelevantes* velhos modos de se relacionar com o mundo (experiências mais antigas) e velhas formas políticas.”⁶⁵ Uma análise que, segundo ele, envolve um campo teórico de interpretação para “ajudar a identificar os sentidos e suas expressões”, sendo certo que os “sentidos, em si mesmos, não *necessariamente* requerem significados”, ou seja, “*sem ter que interpretar nada.*”⁶⁶

Dentro da tradição religiosa islâmica, Talal Asad destaca, por exemplo, que os sentidos da audição e da visão, e, pois, ler e recitar estão intimamente entrelaçados. Assim, o Corão (que significa “recitação”) é profundamente “enraizado em complexas continuidades- inteiramente separadas das maiores escolas de interpretação que providenciaram seus significados”, de modo que o “texto antigo, escrita na forma textual do sétimo século, tem sido tratado como uma forma de marcação melódica/musical, um lembrete para a tradução oral que **depende da memorização através da reiteração**”. Com isso.⁶⁷

“Signo e som caminham juntos, mas não de algum modo fixo e direto. Somente porque as tradições orais foram contínuas que eles são hábeis de providenciar um quadro imanente para o texto escrito, e, assim, para sua recepção erudita através dos séculos. Um esforço, pois, é sempre requerido para abstrair o texto corânico como um objeto de *interpretação* intelectual de suas relações entre sons carregados e a atenção do corpo, com seu crescente armazenamento de memorizações. “

⁶⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. A queda do Angelus Novus: o fim da equação moderna entre raízes e opções. IN: **A gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2006, p. 83.

⁶⁵ ASAD, Talal. **Thinking about religions belief and politics**. Disponível em: <http://iah.unc.edu/images/events/EventDocuments/asadreligionpolitics>, p. 15.

⁶⁶ Idem, p. 16

⁶⁷ Idem, p. 15-16, nota 29.

Alain Corbin, por sua vez, também vem analisando as mudanças de percepção do mundo apropriadas pelos diversos sentidos, sem estarem, inicialmente, vinculadas com interpretações. Salienta que as condições de contágio de doenças e as práticas de higiene individual nos séculos XVIII e XIX na sociedade francesa, se, por um lado, indicam o olfato como “superior” quando se “trata de medir a renovação do ar e, portanto, de prever os danos do apinhamento”, por outro, acarretam o aumento da preocupação com a luminosidade, o “primado incontestado do visual”. Destaca uma “mutação sensorial nas elites e a maré discursiva que ela suscita”, para afirmar que “o fato histórico essencial não é uma realidade que quase não mudara, mas, antes, uma percepção nova, uma nova intolerância de uma realidade tradicional.”⁶⁸

Ele nota que, no final do século XVIII, os perfumes baseados em animais, tais como almíscar, zibeta e âmbar, eram usados pelas mulheres, não para mascarar seus odores próprios, mas para enfatizá-los, e passam, no século XIX, em função das novas considerações sobre higiene pessoal, a serem desacreditados em favor de “disfarçar com habilidade cada vez maior os odores corporais tornados inoportunos”, negando o “papel sexual do olfato”, cabendo, a partir de então, “às delicadas exalações da perspiração, e não mais aos odores das secreções, pressagiar a ligação íntima”. Uma forma, pois, de disfarçar os odores do corpo, ao mesmo tempo que evoca discretas intimidades do feminino. Daí a substituição por “óleos essenciais” e “águas de cheiro”, retirados de flores primaveris (são as águas de rosas, de violeta, do tomilho, da lavanda e do alecrim).⁶⁹

Ao mesmo tempo, são os lugares íntimos, “de monólogo interior”, que garantem a “disponibilidade olfativa do quarto e da sala de jantar”, permitindo a “emergência de uma estética do olfato” e, pois, uma “arte dos aromas destinados a ornar os lugares da intimidade acompanha os tímidos progressos da perfumaria”, e o “quarto individual, que se trata de desodorizar, simboliza esse processo” como “local por excelência da intimidade olfativa”.⁷⁰

Daí a observação de Talal Asad de que “atitudes e sensibilidades são deliberadamente cultivados pelas instituições e movimentos sociais”, mas os sentidos são “centrais para a vida pública em que as pessoas participam, para os modos que ela promove, se submete, resiste ou permanece indiferente às forças da vida política.”⁷¹

Considerações finais: a questão da justiça cognitiva.⁷²

Para Boaventura Santos, o colonialismo foi também uma “dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.”⁷³

Daí sua proposta de alternativas, denominadas “Epistemologias do Sul”, ou seja:⁷⁴

⁶⁸ CORBIN, Alain. **Saberes e odores**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 198-201.

⁶⁹ Idem, p. 99-101.

⁷⁰ Idem, p. 217. Seria interessante associar estas questões com aquelas analisadas por Mary Douglas sobre a noção de “poluição, os meios de contaminação que causam ansiedade e os “rituais de purificação” para restaurar a tríplice ordem do corpo vivo, da sociedade e dos cosmos: DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2012. Afinal, segundo Corbin, desinfetar participa de um projeto utópico: “aquele que visa calar os testemunhos do tempo orgânico e a rechaçar todos os marcadores irrefutáveis da duração”, de modo que o “silêncio olfativo” ajuda a “suportar a angústia da morte” (op. cit, p. 120).

⁷¹ ASAD, op. cit, p. 17.

⁷² A parte final corresponde a desenvolvimentos decorrentes de interrogações feitas, durante o debate do texto original, por parte de José Rodrigues Carvalho, Vinícius Gomes Aguiar e Luiz Mello.

⁷³ SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. Introdução. IN: **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 11.

⁷⁴ Ibidem.

“as intervenções epistemológicas que denunciam a supressão de saberes levada a cabo, ao longo de séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.”

O sociólogo indiano Shiv Visvanathan vai desenvolver a ideia de **justiça cognitiva**, ou seja, “o direito de diferentes formas de conhecimento coexistirem sem serem marginalizadas pelas formas de conhecimento oficiais, patrocinadas pelo Estado”, buscando, assim, “uma viva ecologia de saberes, como expressa, por exemplo, no debate entre sistemas indígenas e a nova medicina, na Índia, em 1923.”⁷⁵

Para ele, a relação entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento tem se pautado por três opções: a) ecocídio, onde a natureza e as pessoas são eliminadas ou museologizadas; b) o conhecimento pode ser colocado em “guetos” e considerado como não oficial ou ilegal através de formas de “intelectual apartheid”; c) hierarquizar conhecimento, de forma que o conhecimento tradicional é marginalizado ou praticado dentro de uma economia informal, ao passo que conhecimento dos experts é sempre “conhecimento científico.”

A questão envolve, pois, “o reconhecimento de conhecimentos outros que não a ciência, vistos não dentro das lentes da ciência ou dos testes de prova científica” mas como “modos de vida que têm sua própria validade cognitiva”, o que demanda um espaço de “**indiferença cognitiva** em relação à ciência.”⁷⁶

Afinal, a narrativa do progresso é irônica, pois “uma sociedade que vê represas como templos da moderna Índia está agora de frente ao fato de que há mais refugiados dos projetos de desenvolvimento que de todas as guerras que foram travadas.”⁷⁷

Segundo o autor:⁷⁸

“ a democracia como uma teoria da diferença tem que reconhecer não a validade universal da ciência, mas a plural disponibilidade de conhecimentos e que

⁷⁵ VISVANATHAN, Shiv. **A celebration of difference: science and democracy in India.** Disponível em: <https://www.sciy.org/a-celebration-of-difference-science-and-democracy-in-india-by-shiv-visvanathan/> O autor cita uma série de experimentos neste sentido, dentre eles: a tentativa da teosofia de olhar a infância e a natureza de outra forma; o movimento de permitir igualdade e reciprocidade entre vários sistemas de medicina, incluindo a alopatia e a homeopatia; o esforço de escapar do uso de fertilizantes ao modernizar a agricultura indiana.

⁷⁶ VISVANATHAN, Shiv. **The search for cognitive justice.** Disponível em: http://www.india-seminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm. p. 4-5. Destaca, com base no pensamento do indiano C. V. Seshadri, que a ciência, e em especial a termodinâmica, está profundamente embebida no cristianismo como cosmologia e no capitalismo como contexto.

⁷⁷ VISVANATHAN, Shiv. **Beyond the social contract: science, knowledge and the democratic imagination in India.** Disponível em: <http://enterqdesigns.com/TeamBHUMN432/docs/35766845.pdf>.

⁷⁸ VISVANATHAN, The search, op. cit, p. 5.

nenhuma forma de conhecimento possa ser museologizada e que a memória e inovação caminhem intrinsecamente juntas. A ideia de alternativas em ciência dá margem a ciências alternativas, a universalismos em competição. Tanto a crítica alternativa, quanto a ludita, são agora vistas não como fundamentalismos, mas como outras formas de construir conhecimento. Existe um radical ponto de partida na política do conhecimento que nós devemos reconhecer. Voz, protesto, resistência, participação e direitos de não esgotar o quadro teórico da democracia. Para isso, necessitamos de uma democracia dos conhecimentos.”

Desta forma, o conceito de justiça cognitiva reconhece o direito de “diferentes formas de conhecimento coexistirem”, mas salienta que tal pluralidade necessita ir além da “tolerância ou liberalismo para um ativo reconhecimento da necessidade da diversidade”, uma ecologia de saberes “onde cada conhecimento tem seu lugar, sua afirmação como cosmologia, seu sentido como forma de vida”, conectando-se com o ciclo de vida, com o estilo de vida, com a subsistência.⁷⁹

A pluralidade é, sob este ponto de vista, a garantia de que “soluções alternativas e caminhos alternativos para resolver problemas estão sempre disponíveis dentro de uma cultura.”

E a ideia de “justiça cognitiva” é inseparável da “**imaginação democrática**”, onde:⁸⁰

“conversação, reciprocidade, tradução criam conhecimento não como um expert, quase uma soma zero do mundo, mas como uma colaboração de memórias, legados, heranças, uma heurística variada de resolver problemas, onde um cidadão tenha tanto poder quanto conhecimento em suas próprias mãos.”

O exercício de imaginação epistemológica e democrática é também de **imaginação cartográfica**, para ver em “cada escala de representação não só o que ela mostra, mas também o que ela oculta” e para “lidar com mapas cognitivos que operam simultaneamente com diferentes escalas”, em especial detectar articulações locais e globais⁸¹.

Mas também um processo de reinventar a **imaginação jurídica**, abrindo novas perspectivas de entendimento, para acolher pluralismo de concepções, diálogos interculturais e novos exercícios de resolução das questões. É um processo de desconstrução- que envolve despensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar e desproduzir- no mesmo instante que se procede à reconstrução. Um exercício imaginativo imenso.⁸²

⁷⁹ Idem, p. 6. O autor destaca Ziauddin Sardar para quem, como cidadão britânico, ele tem direito ao sistema nacional de saúde, mas como islâmico, também pode ser acesso à sua própria noção de saúde (op.cit, p. 7), “pois uma sem a outra seria incompleta como direito”.

⁸⁰ Idem, p. 9. Vide também do mesmo autor: Entre a cosmologia e o sistema: a heurística de uma imaginação dissidente. IN: SOUSA SANTOS, org, **Semear...**, op. cit, p. 169-215, em especial p. 213, onde sintetiza seu pensamento sobre justiça cognitiva.

⁸¹ SOUSA SANTOS, Boaventura. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. Disponível em: <http://rccs.revues.org/1285#text>. p. 252.

⁸² Aqui usados no sentido de Boaventura de Sousa Santos (idem, p. 247-249), no sentido de que existem cinco lógicas de produção de não existência: a monocultura do saber, com a forma da ignorância; a monocultura do tempo linear, com as formas de obsoleto, primitivo, pré-moderno; a monocultura da classificação social, com a produção da inferioridade insuperável porque natural; a monocultura da escala dominante, com a “localização” e “particularização”; e a monocultura produtivista, com a desconsideração do improdutivo, preguiçoso e desqualificado.

César Augusto Baldi, mestre em Direito (ULBRA/RS), doutorando Universidad Pablo Olavide (Espanha), é organizador do livro “Direitos humanos na sociedade cosmopolita” (Ed. Renovar, 2004).