

AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E AS EXPERIÊNCIAS DA AMÉRICA-LATINA: Um significado diferenciado para a propriedade ou outras formas de apropriação?

*SOUTH EPISTEMOLOGIES AND LATIN AMERICA EXPERIENCES:
a differentiated meaning for property or other forms of appropriation?*

Camila Ragonezi Martins

Mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás.
Professora de Metodologia, Direito Administrativo, Agrário e
Ambiental na FacMais – Faculdade de Inhumas.
camilaragonezi@hotmail.com

Marcela Iossi Nogueira

Mestre em Direito Agrário pela Universidade
Federal de Goiás. Coordenadora do Curso de
Direito da FacMais – Faculdade de Inhumas
Inhumas.mn.iossi@hotmail.com

Fernando Antônio de Carvalho Dantas

Doutor e Mestre em Direito das Relações Sociais pela
Universidade Federal do Paraná. Professor titular de Teoria de
Direito da Universidade Federal de Goiás. Professor do
Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da
Universidade Federal de Goiás.
fdantas@ufg.com.br

Artigo recebido em 08/09/2016 e aceito em 13/03/2017

RESUMO

O movimento colonial Europeu impôs e administrou um modelo hegemônico de mundo que marcou toda a modernidade, um modelo que não confere alternativas e que perpetua a discriminação. O presente estudo enseja demonstrar a ocorrência histórica do movimento colonial e, apresentar as alternativas atuais conquistadas a partir das epistemologias do Sul, o giro descolonial, a democracia e o novo movimento constitucional nascido na América Latina. Com efeito, esse movimento constitucional transformador nascente na América Latina surgiu em decorrência de novos processos constituintes que positivaram princípios, valores e direitos que representam um contraponto ao modelo constitucional eurocêntrico imposto à América Latina, que se mostrou distante das demandas sociais específicas do continente.

Nessa perspectiva, ganha evidência a

necessidade de se refletir acerca do processo de construção da ideia de natureza no pensamento moderno e colonial e de como a noção de colonialidade ainda sobrevive nas nações latino-americanas, influenciando na sua cultura, nos modos que produzem o conhecimento e no modo como que se determinam. O estudo ainda se propõe a analisar o modo pelo qual as Cartas Políticas latino-americanas positivaram a cultura do bem viver, inaugurando o constitucionalismo ecocêntrico que visa integrar o homem à natureza, rompendo com a feição antropocêntrica sobre a qual se pautou o constitucionalismo moderno e o padrão dominante de desenvolvimento. Por fim, dar-se-á enfoque ao significado de propriedade agrária proposto pelo movimento, analisando o direito de propriedade da terra sob uma perspectiva epistemológica descolonial, nascida das reivindicações e lutas dos povos que tradicionalmente as ocupam.

Palavras-chave: Alternativas. Epistemologias do Sul. Constitucionalismo latino-americano. Pensamento descolonial. Povos indígenas.

ABSTRACT

The European colonial movement imposed and administered a hegemonic model of world that marked all the modernity, a model that does not give alternatives and that perpetuates discrimination. This study entails demonstrating the historical occurrence of the colonial movement, and present the current epistemologies alternative conquered from the South, the spin-colonial, democracy and the new constitutional movement born in Latin America. Indeed, this transformer nascent constitutional movement in Latin America has emerged as a result of new constituent processes that positivaram principles, values and rights that represent a counterpoint to the constitutional Eurocentric model imposed on Latin America, which proved far from the specific social needs of the continent. In this perspective, wins highlighted the need to reflect on the construction of the idea of nature in the modern and colonial thought and how the notion of colonialism still survives in Latin American nations process, affecting its culture in ways that produce knowledge and how they are determined. The study also aims to examine the way in which the Latin American political Letters they conducted culture of living well, inaugurating the ecocentric constitutionalism aimed at integrating man to nature, breaking with the anthropocentric feature which was based on modern constitutionalism and the dominant pattern of development. Finally, give yourself will focus on the meaning of land ownership proposed by the movement, analyzing the right to ownership of land under a decolonial epistemological perspective, born of the claims and struggles of people who traditionally occupy.

Key words: Alternatives South Epistemologies. Constitutionalism Latin American. Decolonial thought. Indigenous people.

INTRODUÇÃO

O modelo hegemônico de colonialidade europeu marcou a ocupação das terras brasileiras, subalternizando e marginalizando os povos indígenas, sua cultura, seus conhecimentos e, principalmente, ignorando seu modo de interação com a natureza e o sentimento de pertencimento que lhes mantém enquanto parte integrante do território que ocupam.

A partir de uma compreensão de mundo não eurocêntrica, surgiu na América Latina um movimento constitucional do tipo pluralista e insurgente, denominado

Novo Constitucionalismo Latino-americano, objetivando o reconhecimento da diversidade, das realidades sociais latino-americanos e do resgate da cosmovisão e dos conhecimentos indígenas, ganhando destaque nos novos textos constitucionais a proposta do “buen vivir” (Sumak Kawsay) e a positivação dos direitos da natureza – Pachamama.

Objetiva-se, então, debater sobre a América Latina, repensando projetos de emancipação que rechaçam as práticas históricas de dominação epistemológica e cultural sob a qual ficou submetido o continente a partir de sua conquista, sustentadas por modelos

socioeconômicos colonizadores e elitistas.

O trabalho se estrutura em três pontos. Primeiramente, são trabalhadas as teorias descoloniais, pensamentos alternativos, de resistência, que irão priorizar uma matriz de pensamento não hegemônica, partindo das lutas de povos que tiveram suas especificidades e direitos negados e seus conhecimentos inferiorizados durante a modernidade.

Em sequência, buscou-se identificar experiências epistemológicas dos povos indígenas Ticuna, Bororo, Kaiapo e Guarani no Brasil e suas diferentes formas de ser, fazer, viver e conhecer que representam opção de resistência ao projeto de dominação colonial.

Por fim, será feito um estudo das Constituições do Brasil, Equador e Bolívia, sendo apresentada a regulação constitucional da propriedade agrária nesses países, reconhecendo nos textos constitucionais os dispositivos que reconhecem tradições indígenas e o sentimento dessas populações em relação à terra, bem como aqueles que trazem inovações quanto ao direito de propriedade e que se coadunam com o respeito à natureza e à biodiversidade, matriz de fundamentação do Novo Constitucionalismo Latino-americano.

1. O MOVIMENTO DO NOVO CONSTITUCIONALISMO AMERICANO E A DESCOLONIZAÇÃO DO MUNDO

É pressuposto compreender o colonialismo enquanto movimento de negação das formas de ser, fazer, viver e conhecer das culturas e povos tradicionais dominados pela Europa ocidental. No modelo colonial a produção de conhecimento é considerada válida se produzida de acordo com os padrões eurocêntricos, e

as epistemologias do Norte emergem enquanto padrão hegemônico, dotado de uma racionalidade específica, uma e universal que intenta a separação do homem de seu contexto, subalternizando a forma de produzir conhecimento, a memória e o universo simbólico daquelas identidades sociais que ocupavam os diferentes espaços colonizados (MEDICI, 2012).

Anibal Quijano (2000) explica que a perspectiva eurocêntrica da modernidade, a qual trouxe a ideia de que os europeus eram naturalmente superiores aos demais povos haja vista sobre eles terem imposto o seu domínio, foi cultivada e se sustentou em razão da colonialidade do poder, tendo como principais implicações: uma específica relação entre categorias binárias e o conceito linear e unidirecional da evolução da história, sendo o início o estado de natureza e como escopo final a sociedade moderna e civilizada europeia; a naturalização das diferenças e heterogeneidades culturais entre os grupos humanos, classificando os povos colonizados a partir da ideia de raça e os reunindo em um única identidade negativa: ou índios ou negros e o olhar segundo o qual o não europeu é primitivo, irracional e faz parte de uma história passada e superada.

Dessa perspectiva, Catherine Walsh (2010) ensina que além da colonialidade do poder, há também outra dimensão da colonialidade menos estudada pela intelectualidade latino-americana, a colonialidade cosmológica:

É a colonialidade cosmológica e da mãe natureza, que tem a força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e originárias-indígenas, ainda presentes em muitas sociedades andinas, mesoamericanas e caribenhas, cada uma com suas particularidades históricas. É a

que se fixa na distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não modernas, primitivas e pagãs as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo com a terra e com os ancestrais e orixás como seres vivos. De modo que, pretende soterrar as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória que não se sustenta simplesmente no ocidental (Walsh, 2010:10).

É justamente em razão desse processo de negação e subalternização do conhecimento por parte do Norte que faz surgir a necessidade de resistir. Essa resistência acontecerá por meio de posturas descoloniais caracterizadas pela cooperação dos países dominados que dão início a processos de busca por sua identidade e de ruptura com os conhecimentos produzidos unicamente a partir de uma perspectiva eurocêntrica e moderna, na tentativa de dar visibilidade a outras formas de pensar que vão de encontro ao discurso colonial.

Walter Dignolo propõe que descolonizar seria uma opção, em meio a tantas outras possibilidades, de romper com a chamada “matriz colonial de poder” representativa da máquina moderna produtora de diferenças. Descolonizar significaria romper com os mecanismos de controle impostos pelos sistemas de dominação econômica, religiosa, política, de gênero e epistemológica (Dignolo, 2010).

Na busca do rompimento com o laço imposto pelos colonizadores ou, na atualidade, dominadores mercadológicos, é que o movimento pós colonial impôs novos paradigmas, uma tentativa de olhar problemas e soluções a partir de uma perspectiva visão local

e, é desta maneira que se tentará compreender os significados de conceitos como terra, território e territorialidade.

Na América Latina os movimentos de emancipação e reconhecimento dos setores sociais historicamente marginalizados, notadamente das comunidades campesinas e indígenas originárias, surgiram enquanto alternativa ao paradigma economicista ocidental de ser, viver, fazer e conhecer. Essas diversas reivindicações dos movimentos sociais culminaram em processos constituintes onde a soberania popular a partir do avanço de uma teoria democrática da Constituição é chave para o questionamento do modelo constitucional imposto a América Latina e que se mostrou distante da realidade e das demandas dos povos do continente.

O movimento de transformação constitucional denominado, na atualidade, de novo constitucionalismo latino-americano nasceu enquanto modelo de refundação do Estado com fins à inclusão dos diversos povos no controle dos poderes estatais e na tomada de decisões políticas de seus países. Esse constitucionalismo transformador promove a ampla proteção dos grupos étnicos e de suas culturas historicamente inviabilizadas, questionando os padrões externos ocidentais que não fazem parte da história e da cultura genuína do continente latino-americano e que contrariam à identidade e ao sentimento do seu povo.

Raquel Yrigoyen Fajardo (2011) afirma que o horizonte desse novo constitucionalismo latino-americano, denominado por ela de constitucionalismo pluralista, tem início no final do século XX e perdura até a data presente, instaurando,

progressivamente, projetos constitucionais descolonizadores que expressam a resistência indígena e que indagam os elementos centrais característicos dos Estados latino-americanos do século XIX.

Fajardo ao tratar o constitucionalismo pluralista subdivide-o em três fases de reformas constitucionais. A primeira que se denomina constitucionalismo multicultural (1982-1988) traz o conceito de diversidade cultural, reconhecendo várias línguas oficiais, sem, no entanto incorporar grandes avanços quanto aos direitos indígenas. A segunda fase de reformas, o constitucionalismo pluricultural (1989-2005), afirma os direitos individuais e coletivos de identidade e de diversidade cultural e inaugura os conceitos de nação multiétnica/multicultural e Estado Pluricultural. É nesta segunda fase que se reconhece o pluralismo jurídico, rompendo com a ideia de que direito englobaria somente as normas elaboradas pelos órgãos soberanos do Estado e, incorporando valores indígenas, seu direito consuetudinário e suas funções jurisdicionais. Como última fase de reformas, Fajardo traz o constitucionalismo plurinacional (2006-2009) que, no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, é caracterizado pelo giro paradigmático da Teoria Constitucional, com o reconhecimento explícito das cosmovisões indígenas- como o Buen Vivir e a Pachamama. Nele, discute-se, de fato, a refundação do Estado, o fim do colonialismo e o rompimento de uma visão eurocentrada do mundo, em razão do forte protagonismo das comunidades indígenas e de sua filosofia de vida.

O reconhecimento da participação e da produção de conhecimento por parte dos, antes invisibilizados, povos pré-colombianos emerge, então, das lutas

por emancipação impulsionadoras do movimento do novo constitucionalismo latino-americano, que incorpora nos textos constitucionais a cultura do bem viver, inaugurando o constitucionalismo ecocêntrico que visa integrar o homem à natureza, rompendo com a feição antropocêntrica sobre a qual se pautou o constitucionalismo moderno e o padrão dominante de desenvolvimento.

2. EPISTEMOLOGIAS DO SUL: a experiência indígena na América latina

Consideram-se enquanto epistemologias do Sul as diferentes formas de ser, fazer, viver e conhecer pensadas a partir de experiências descoloniais que surgem como uma opção de resistência ao projeto de dominação colonial, uma proposta epistemológica alternativa ao padrão hegemônico da modernidade. Para descolonizar os seres e os saberes é preciso lutar contra o paradigma estabelecido e, segundo Boaventura de Sousa Santos, essas lutas devem estar baseadas em experiências daqueles que sofrem com as dominações capitalista, colonialista e patriarcal.

Sousa Santos propõe que a resistência se dê por meio das chamadas “epistemologias do Sul”, que seriam “[...] um conjunto de práticas cognitivas e de validação do conhecimento a partir das experiências dos grupos sociais que tenham sofrido de maneira sistemática as injustiças do capitalismo do colonialismo e do patriarcal [...]” (Sousa Santos, 2012:s/p). Para o autor os modelos de dominação propostos impuseram ao mundo diferenças subjetivas verticais que devem ser superadas e substituídas por diferenças horizontais, de maneira que se mostra necessário creditar todo o tipo de conhecimento, mesmo que destituído de rigor com a finalidade de alcançar a justiça social global.

Nesse contexto, enquanto forma de romper com a importação de conhecimentos e formas de pensar pautados num modelo rígido de ciência, apresentaremos neste trabalho a diversidade étnica e cultural, o discurso, a produção de conhecimento própria e local de alguns povos indígenas no Brasil e fronteiras a partir da análise de um complexo conjunto de seus saberes, práticas e visões de mundo, dando enfoque no modo como se relacionam com a natureza e com a terra.

Segundo Posey, o conhecimento dos povos indígenas não pode ser organizado e sistematizado em categorias definidas pela ciência moderna, uma vez que é apreendido de seus próprios mitos, rituais e cerimônias. A inter-relação entre suas visões dos mundos social e natural é feita por meio de uma organização simbólica na qual a natureza e o ser humano são representados nas suas tradições culturais, isto é, em seus “ciclos cerimoniais-que incluem ritos específicos, em que determinados animais e plantas são representados nos cantos e danças”. Quer-se assim dizer que as representações mitológicas dos povos indígenas são a demonstração de sua lógica de produção de conhecimento, bem como mecanismos sociais para regulação e manutenção do equilíbrio ecológico (Posey, 1987).

O primeiro exemplo de epistemologia do sul observado no presente estudo parte da análise dos conhecimentos tradicionais do povo Kayapó, que se autodeterminam Mebengokré. Os Kayapó são descendentes do grupo indígena Jê, que vivem em aldeias dispersas ao longo do rio Xingu e seus afluentes.

As práticas dos Kayapó na natureza - práticas de caça, coleta, cultivo da roça - e o modo pelo qual se relacionam com o

espaço – emocionalmente, miticamente, economicamente e politicamente -, bem como suas cerimônias e rituais revelam aspectos particulares de sua história e de suas condutas sociais cotidianas, demonstrando a dinâmica de seu pensamento, de onde é possível acessar os saberes e a filosofia de vida desta coletividade (Melo, 2004). Os Kayapó classificam a natureza em diversos domínios verticais, de acordo com os recursos naturais e entidades – seres sobrenaturais - presentes em cada um deles. Assim, os domínios são divididos em terrestre-arbóreo e aquático, cada qual com suas potencialidades específicas revelando o modo como organizam seu mundo e suas formas de perceber, agir e viver no território (Posey, 1987).

O território para o povo Kayapó é um conceito que se forma a partir de seus conhecimentos tradicionais em convergência com suas práticas sociais e não tão somente por demarcações geográficas fixas. Assim, a continuidade física e cultural deste povo depende de sua integração com a natureza que habitam e sua vida social acontece em um espaço geográfico carregado de significações impostas por seus mitos e cerimônias. O Kayapó estabelece inúmeros vínculos com a natureza na qual se reproduz a vida, conferindo importância singular à terra enquanto espaço de conhecimento e de saberes.

Outra experiência epistemológica transformadora e significativa que merece registro neste estudo é a dos povos Ticuna, habitantes da fronteira entre Brasil e Peru e território amazônico na Colômbia. No Brasil representam o povo mais numeroso da Amazônia.

A fim de compreender como se dá a produção do conhecimento dos povos Ticuna e suas relações com o espaço

que ocupam, partiremos da análise do “Livro das Árvores”. A obra é uma produção coletiva organizada pelos próprios professores ticuna bilíngues (sendo os próprios indígenas autores do livro) e, aborda a relação desse povo com a floresta, ressaltando a importância da natureza para continuidade de sua vida física e cultural. Nesse sentido, Jussara Gomes Gruber, ao apresentar o livro afirma que “o livro acolhe o olhar dos Ticuna sobre a natureza que os cerca e lhes serve de morada, trazendo textos e imagens que fixam suas concepções do real e do imaginário, numa linguagem onde se entremeiam conhecimentos práticos, valores simbólicos e inspiração poética”.

As práticas dos Ticuna na natureza – de caça, coleta, cultivo da roça – e o modo pelo qual se relacionam com o espaço - emocionalmente, misticamente, economicamente e politicamente -, bem como suas cerimônias e rituais revelam aspectos particulares de sua história e de suas condutas sociais cotidianas, demonstrando a dinâmica de seu pensamento, de onde é possível acessar os saberes e a filosofia de vida dessa coletividade (Gruber, 1997).

O povo Bororo, possuidor de inúmeras tradições - ritos cerimoniais e vida social organizada de maneira complexa – ocupa hoje seis terras, já demarcadas, no estado do Mato Grosso. O território ocupado na atualidade corresponde a um equivalente 300 vezes menor que a área que tradicionalmente ocupavam no centro-sul de Goiás (ISA, 2014). O povo revela seu sofrimento pela perda do território:

Está perto o fim do grande sofrimento. Não podemos viver sem terra, sem buriti, sem babaçu e sem cerrado. Não podemos viver sem peixe e principalmente sem onça. Seria uma

vida triste em sem cor. (Kadagari Bororo Bari (pajé) da aldeia Bororo de Córrego Grande - Mato Grosso)

Os diversos grupos Bororo se autodeterminam de acordo com o território que ocupavam em sua ancestralidade. Assim, entre eles, reconhecem-se os Bororo da floresta (Itura-mogorege), os Bororo da serra de São Jerônimo (Tori okwa-mogorege) – hoje sem aldeias -, os Bororo da flecha comprida (Kado mogorege) – com área na aldeia do Perigara, no Pantanal -, os Bororo do rio do Peixe pintado (Orári mogo-dóge) – localizados nos córregos Grande e Piebaga -, e, ainda, os Bororo do cerrado (Boko-mogorege) – das aldeias do Meruri, Sangradouro e Garças.

Em seus modos particulares de organização se determina que a aldeia dos Bororo deve ser circular, possuindo dois eixos (Norte/Sul e Leste/Oeste) que a dividam em quatro e aproximadamente 100 metros de diâmetro. Note-se que a importância das subdivisões cardeais se explica pelas designações de cada uma das quatro áreas. Culturalmente os Bororo estipulam onde devem ocorrer seus territórios, por exemplo, na área Oeste deverá estar o grande pátio (Bororo ou Woróro) onde se realizam as práticas relacionadas aos ritos funerários deste povo.

A sociedade dos Bororo possui uma relação tão intrínseca com a natureza que classificam o mundo vegetal em zonas e sub zonas ecológicas, sendo que as principais são: Bokú (cerrados), Boe Éna Jaka (transição entre mata e cerrado) e Itúra (floresta). O reino vegetal é considerado de importância tão relevante quanto o reino animal. Cada uma das zonas estabelecidas associa-se a determinados tipos de solos e

espécies animais específicas em um ciclo que os conecta ao povo.

Ainda, enquanto um dos mais representativos povos indígenas da América Latina, destacam-se os Guarani, que ocupam os territórios da Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai e a uma porção significativa e descontínua do Brasil. Os povos Guarani pertencem à família linguística tupi-guarani e sua população encontra-se distribuída, apesar de apresentarem semelhanças entre si, nos Kaiowá, Nandéva e Mbyá de acordo com suas peculiaridades culturais, políticas e religiosas (ISA, 2014).

O território no qual se dá a reprodução sociocultural e a dinâmica da organização do modo de vida dos Guarani traduz o sentimento de pertencimento deste povo em relação à terra que ocupam. A partir do modo pelo qual constroem e articulam seu espaço físico, cultural e político, pode-se compreender a identidade coletiva, os saberes, a autonomia cultural dos Guarani e se pode resgatar a perspectiva indígena de vida coletiva na qual se convive em diversidade, harmonia e respeito com a natureza.

Nesse sentido, com a intenção de se refletir acerca da complexidade do modo de ser, viver e estar de mundo dos Guarani, em razão de sua tradição marcada pela transmissão oral de conhecimentos, recorreremos ao trabalho elaborado em 2003 pelos participantes do Curso de Formação para Professores Indígenas Guarani das regiões Sul e Sudeste, em Santa Catarina, em que foram entrevistados os karai – os mais velhos das aldeias - a fim de que o conhecimento desse povo e sua memória coletiva fossem utilizados nas escolas bilíngues. Sobre a relação dos Guarani com a natureza, o karai

Alexandre Acosta, entrevistado em 2004, relatou (Freire, 2012:25)

Esta terra que pisamos é o nosso irmão. Por isso que a terra tem algumas condições e por isso que o Guarani respeita a terra, que é também um Guarani. Por isso que o Guarani não polui a água, pois é o sangue de um Karai. Esta terra tem vida, só que nós não sabemos. É uma pessoa, tem alma – é o Karai. A mata, por exemplo, quando um Guarani vai cortar uma árvore pede licença, pois sabe que é uma pessoa que se transformou neste mundo. Esta terra aqui é nosso parente, mas uma pessoa acima de nós. Por isso falamos para as crianças não brincar com a terra, porque ela foi um Karai e até hoje ele se movimentava, só que nós não percebemos. Por isso quando os parentes morrem, a carne e o corpo se misturam com a terra. Por isso que temos que respeitar esta terra e este mundo que a gente vive. Foi assim que eu aprendi e sei como este mundo foi feito.

Nós respeitamos a mata porque é dali que retiramos a lenha. Os rios também eram tratados com respeito. Antigamente não bebíamos água só nas nascentes, bebíamos também nas correntezas. Onde era encontrado um rio, a gente limpava um lugar para as crianças tomarem banho e perto da nascente ninguém podia ocupar aquela água. O rio também é um remédio para nós porque fornece a água para preparar os remédios com as ervas medicinais que tomamos, para fazer comida. A água era tratada com mais respeito. Quando era tarde não mexíamos na água, porque ela está descansando. A água não pode ser usada de qualquer forma. Água é remédio. A água é o que nos salva também.

Assim, tendo como base a pluralidade do conhecimento resgatado dos saberes e das vivências dos povos indígenas e

de seu modo de perceber e compreender a vida, percebemos a construção de uma relação harmônica de convivência humana e social com a natureza e o sentimento de pertencimento que todos os povos indígenas têm em comum em relação à terra e, o caráter de apropriação coletiva da mesma.

O território para os mencionados povos indígenas é um conceito que se forma a partir de seus conhecimentos tradicionais em convergência com suas práticas sociais e não tão somente por demarcações geográficas fixas. Assim, a continuidade física e cultural destes povos depende de sua integração com a natureza que habitam e sua vida social acontece em um espaço geográfico carregado de significações impostas por seus mitos e cerimônias. São estabelecidos inúmeros vínculos com a natureza na qual se reproduz a vida, conferindo importância singular à terra enquanto espaço de conhecimento e de saberes.

3. PROPRIEDADE E OUTRAS FORMAS DE APROPRIAÇÃO DA TERRA: uma abordagem a partir das constituições latino-americanas

Os conhecimentos e valores de raízes indígenas, centrados no respeito prioritário à vida e na concepção de terra vista como espaço de cultivo do bem viver, foram incorporados por algumas Cartas Políticas latino-americanas, as quais inauguraram um movimento constitucional transformador denominado de Novo Constitucionalismo Latino-americano.

A Constituição Brasileira de 1988 anunciou alguns dos traços essenciais do novo Constitucionalismo Latino-americano, sendo a primeira a garantir aos índios o direito de continuarem a ser índios, trazendo uma ruptura significativa com a tradição integracionista do continente (Souza

Filho, 2010:109). Essa nova formulação ideológica e cultural tornou-se tendência nos processos constituintes dos demais países da América Latina, ganhando destaque no aprofundamento do reconhecimento indígena nas Cartas da Bolívia e do Equador.

O artigo 231 da Constituição brasileira, reconhece aos índios sua organização social e cultural, bem como direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, as quais devem estar adequadas à manutenção da vida indígena. De tal maneira que resta resguardado o território dos índios, retirando qualquer conteúdo de propriedade moderna destas terras, fato evidenciado pelo disposto em seu artigo 20, XI, que estabelece serem as terras indígenas bens da União.

Assim, a Carta Política de 1988 apesar de reconhecer os direitos territoriais indígenas, pouco rompeu com o modelo clássico de constitucionalismo e com o direito patrimonial da modernidade. O Estado brasileiro, apesar de proteger o índio e suas tradições, não foi construído a partir da perspectiva indígena. Já o novo movimento constitucional, por sua vez, não discute o que o Estado pode fazer para a proteção dos povos originários, mas o redesenha no intento de construir uma nova lógica de ver e pensar o mundo, a partir de parâmetros distintos resgatados da cultura pré-colombiana.

Na Bolívia e no Equador as Constituições representam o auge das reformas postas por esse Constitucionalismo transformador. Os textos contemplam a expressão do protagonismo indígena nos processos constituintes, a incorporação dos conhecimentos e os valores resgatados das raízes pré-colombianas que anunciam o reconhecimento do ideal do bem viver (Sumak Qamanã na Bolívia e

de Sumak Kawsay no Equador), atribuindo subjetividade de direitos à natureza representada pela figura da Pachamama.

A noção multidimensional, ainda em formação de “bem viver”, pauta-se em valores culturais existentes no continente latino-americano que resgata as perspectivas dos povos indígenas de vida e propriedade coletivas em detrimento da vida individualizada da sociedade moderna, de maneira que se torna possível a construção de uma sociedade harmônica e respeitosa entre homem e natureza. Destarte, a positivação do bem viver nas cartas políticas boliviana e equatoriana revelam uma criticidade em relação ao modelo de desenvolvimento e de produção imposto pelo sistema capitalista que se mostrou insustentável do ponto de vista ambiental, trazendo a visão de mundo de grupos historicamente marginalizados enquanto proposta para se redesenhar socialmente, juridicamente e politicamente a sociedade a partir das inter-relações de saberes e lógicas de viver dos diferentes povos (Gudynas & Acosta, 2011).

Sobre o bem viver, Germana Moraes e Raquel Freitas ensinam:

O Bem Viver, consoante a análise de Eduardo Gudynas, é um campo de ideias em construção, que está se difundindo em toda a América Latina e pode criar ou co-criar novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais. Aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e se baseia em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza. Para eles, nutre-se de âmbitos muito diversos, desde a reflexão intelectual às práticas cidadãs, desde às tradições indígenas à academia

alternativa (Moraes & Freitas, 2013:110).

A Constituição do Equador, admite, além dos direitos relativos ao bem viver, uma gama complexa de direitos específicos da natureza, permitindo à Pachamama e a todos os seus seres vivos integrantes o reconhecimento na qualidade de sujeitos de direitos dotados de dignidade.

O reconhecimento constitucional da Pachamama ou Mãe Terra na posição de sujeito de direitos, aliado à utilização dos preceitos do bem viver, trouxe uma visão diferenciada de natureza que é consequência da produção de conhecimento tradicional dos povos andinos. Assim, como no conhecimento produzido pelos povos indígenas brasileiros, possibilita-se a ruptura com o antropocentrismo europeu e com a perspectiva dualista sociedade e natureza, apontando um vínculo igualitário entre o homem e os demais seres vivos pertencentes à natureza.

A Constituição equatoriana consagra os direitos das comunidades, povos e nacionalidades indígenas destacando-se: o direito de conservarem a propriedade imprescritível e inalienável de suas terras comunitárias; de manterem a posse das terras e territórios ancestrais e obterem sua adjudicação gratuita; de participarem no uso, usufruto, administração e conservação dos recursos naturais presentes em suas terras; e ainda, o direito de participar do planejamento de políticas públicas a eles relacionadas, mantendo suas práticas tradicionais de manejo da biodiversidade. Os povos indígenas equatorianos têm também o direito de não serem despejados dos territórios legalmente reconhecidos e de suas terras comunitárias ancestrais, desenvolvendo suas formas próprias de convivência pautadas no bem viver.

Sobre o respeito à Pachamama, com o estabelecido pela Constituição do Equador, inaugura-se uma nova maneira de tratar a terra, valorizada enquanto espaço do bem-viver, de se explorar os recursos naturais de maneira compatível com a concretização destes novos direitos da natureza, que se tornam, a bem da verdade, em condicionantes do uso da propriedade da terra.

Com efeito, não se pode falar na construção do bem viver sem se ter em vista a proteção e o cuidado com a Pachamama, espaço no qual se realiza a vida. Desta perspectiva, o constitucionalismo latino-americano é inovador também quando “rompe com a tradição constitucional clássica do Ocidente que atribui aos seres humanos a fonte exclusiva de direitos subjetivos e direitos fundamentais para introduzir a natureza como sujeito de direitos” (Wolkmer, 2013:33).

No mesmo sentido da Carta equatoriana, a Constituição da Bolívia de 2009 traz, além do reconhecimento da propriedade privada, a previsão da propriedade comunitária da terra, consubstanciada no território indígena originário e no território das comunidades interculturais (arts. 391 e 392). Sendo que tanto a propriedade individual quanto coletiva da terra estarão submetidas à observância de sua função social ou econômica social (arts. 395, II e III).

O reconhecimento constitucional da Pachamama ou Mãe Terra enquanto sujeito de direitos e da concepção de bem viver trouxe uma visão distinta da natureza que decorre dos diversos saberes tradicionais dos povos andinos capaz de romper com o antropocentrismo europeu e com a perspectiva dualista sociedade e natureza, apontando um vínculo igualitário entre o homem e os demais

seres vivos. A positivação dos direitos da Pachamama e do desenvolvimento do bem viver insere a proposta constitucional equatoriana na denominada sustentabilidade super forte que expressa uma perspectiva biocêntrica a partir da qual a natureza tem valores intrínsecos que vão além das valorações humanas, influenciando diretamente sobre o modelo de desenvolvimento econômico e no projeto de país desenhado nas novas constituições latino-americanas. (Gudynas & Acosta, 2011: 239-258).

O movimento constitucional transformador latino-americano altera a perspectiva de visão da apropriação da terra, deixando de priorizar a grande propriedade individual para legitimar e proteger a pequena propriedade, a propriedade coletiva e o direito dos povos tradicionais e de seus saberes junto à terra.

CONCLUSÃO

A ideia de propriedade da sociedade moderna parece-nos completamente desarticulada das formas de apropriação da natureza praticadas pelos grupos indígenas no Brasil. Enquanto para os povos indígenas a terra recebe status de sujeito, parte da natureza e, portanto possuidora de direitos, a cultura ocidental articulada pela modernidade concebe a noção econômica de propriedade, ou seja, uma mercadoria pertencente ao modelo econômico vigente.

Não obstante, a propriedade no modelo moderno ocidental é, preferencialmente, privada, servindo à função de enriquecimento individual de seu proprietário e aos interesses do sistema hegemônico de produção capitalista. Para os povos indígenas estudados, Guarani, Bororo, Kaiapó e Ticuna, a terra se apresenta como fornecedora de

recursos naturais, sujeito que deve ter salvaguardado seus direitos próprios e, que mantém uma simbiose com todos os outros seres da natureza. Nessas sociedades, prioriza-se o uso da terra de forma coletiva, há um sentimento de pertencimento ao território, é o local de trabalho, de ritos, onde se realiza vida.

As transformações apontadas nas novas constituições da América Latina incorporaram dispositivos referentes à propriedade que reforçam sua característica de coletividade e se compatibilizam com o respeito à natureza e à biodiversidade, em detrimento do viés privado das Constituições eurocêntricas antes dominantes no continente. De fato, há o resgate constitucional das práticas dos povos tradicionais andinos, especialmente indígenas, que se apropriam da terra a partir do seu uso e que valorizam o território não como mercadoria, mas enquanto espaço de bem viver.

REFERÊNCIAS

- FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización, in: RODRÍGUEZ Garavito Rodríguez (org.). El Derecho en América Latina: un mapa pra el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FREIRE, José R. Bessa (2012). Os Guaranis e a Memória Oral: a canoa do tempo. In: BARROS, Armando Martins de et all (Orgs.). EJAGUARANI: o registro de uma história e perspectivas atuais. Rio de Janeiro: e-papers, 23-29.
- GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso, in: ROJAS, M. (org.). La medición del progreso y del bien estar. Propuestas desde America Latina. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- HOUTART, François (2013). El bien común de la humanidad: un paradigma post-capitalista frente a la ruptura del equilibrio del metabolismo entre la naturaleza y el género humano. La Habana.
- MÉDICI, Alejandro (2012). La Constitución Horizontal: Teoría Constitucional e giro decolonial. Aguascalientes; San Luís Postosí; San Cristóbal de Las Casas.
- MIGNOLO, Walter (2010). Estéticas Descoloniales. Vídeo: evento académico para sentir-pensar-hacer da Facultad de Artes ASAB da Universidad Distrital Francisco José Caldas: Bogotá.. Consultado em 18.12.2013 em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA>>.
- MELO, Juliana Gonçalves (2004). A reinvenção da sociedade. Cotidiano e território entre os Mebengokré (Caipós) de Las Casas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- MORAES, Germana de Oliveira; FREITAS, Raquel Coelho (2013). O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o giro ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008: os direitos de Pachamama e o bem viver (sumak kawsay), in MELO, M.P.; WOLKMER, A. (Orgs.). Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 103-124.
- POSEY, Darrel (1986). Etnobiologia: teoria e prática, in: Ribeiro, Berta. Suma Etnológica brasileira. Petropolis, 15-25.
- QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In:
- LANDER, E. (Org). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (2010). Função social da propriedade. Porto Alegre: SAFE. In: SONDA C.; TRAUZYNSKI (Orgs.). Reforma Agrária e Meio Ambiente: Teoria e Prática no Estado do Paraná. Curitiba, 2010. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/Fil e/LIVRO_REFORMA_AGRARIA_E_MEIO_AMBIENTE/PARTE_3_1_CARLOS_MARES.pdf> . 179-197., Acesso em 20 abr. 2014
- Sousa Santos, Boaventura (2012). Por quê epistemologias do Sul? Palestra na Universidade de Coimbra pelo projeto

ALICE – CES. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=ErVGiIUQHjM>> Acesso 18.12.2013

Walsh, Catherine (2010).
Interculturalidade crítica e educação
intercultural. Disponível em:
<https://docs.google.com/document/d/1GLTsUp2CjT5zIj1v5PWtJtbU4PngWZ4H1UUkNc4LIIdA/edit>

WOLKMER, Antonio Carlos (2013).
Pluralismo crítico e perspectivas para
um Novo Constitucionalismo na
América Latina. In: MELO, M.P.;
WOLKMER, A. (Orgs.).
Constitucionalismo Latino-Americano:
tendências contemporâneas. Curitiba:
Juruá, 19-42.