

MODERNIDADE, GLOBALIZAÇÃO E AS REDES TRANSNACIONAIS DE APOIO AOS POVOS INDÍGENAS: O COSMOPOLITISMO INSURGENTE

*MODERNITY, GLOBALIZATION AND TRANSNATIONAL SUPPORT NETWORKS FOR
INDIGENOUS PEOPLES: INSURGENT COSMOPOLITANISM*

Daniel Reis e Silva¹

Luna de Souza Fernandes²

Mônica Nazaré Picanço Dias³

Submissão em 20/05/2021

Aceite em 25/07/2024

Resumo: A modernidade se encontra atrelada à colonialidade, e as concepções de mundo de ordem eurocêntrica tendem a expandir-se e alcançarem hegemonia também na formação do direito internacional, num processo que invisibiliza cosmovisões não ocidentais. No século XXI, porém, emergem num mundo multipolar e multicivilizacional novas estratégias de descolonização, com raiz em movimentos populares e indígenas, que culminam em articulações de escala regional e global, bem como na formação de redes de proteção que transcendem fronteiras e se utilizam de instrumentos antes monopolizados pela modernidade hegemônica em expansão. Por meio de um estudo dedutivo, a presente pesquisa partirá de uma síntese acerca da formação da modernidade e de sua outra face, a colonialidade, a partir da expansão das fronteiras do capital. Em seguida, abordará a formação do direito internacional em sua raiz eurocêntrica e a gradual expansão de seus mecanismos de legitimidade no novo século a partir da incorporação de visões indígenas não ocidentais e da articulação indígena em escala transnacional. Por fim, o trabalho trará exemplos de aplicação prática do cosmopolitismo contra-hegemônico mencionado por Boaventura de Sousa Santos, ressaltando o papel das redes transnacionais de proteção na ressignificação de valores pós-modernistas por uma perspectiva descolonial.

Palavras-Chave: Modernidade. Colonialidade. Direito Internacional. Redes transnacionais. Povos indígenas.

Abstract: Modernity is linked to coloniality, and Eurocentric worldviews tend to expand and achieve hegemony in the formation of international law, in a process that makes non-Western worldviews invisible. In the 21st century, however, new strategies for decolonization emerge in a multipolar and multicivilizational world, rooted in popular and indigenous movements, which culminate in articulations of regional and global scale, as well as in the formation of protection networks that transcend borders and use instruments previously monopolized by the expanding hegemonic modernity. Through a deductive study, this research will start from a synthesis about the formation of modernity and its other side, coloniality, from the expansion of the frontiers of capital. Then, the

¹ Mestrando em Direito pela Universidade Federal do Amazonas, seguindo a linha de pesquisa sobre institucionalidades estatais e pluralidades sociojuri-dicas. Pós-graduado em Direito Público pela Faculdade Damásio e em Direito Processual Civil pela Universidade Federal do Amazonas. Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Amazonas.

² Mestranda em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2019). Especialista em Direito Público (PUCMinas). Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Amazonas (2017). Consultora Jurídica na Agência Amazonense de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental. Advogada. Membro da Subcomissão de Adoção da OAB/AM.

³ Doutora em Ciência Jurídica UNIVALI/SC (2013). Mestre em Direito Ambiental pela Universidade do Estado do Amazonas (2008). Especialização em Direito Penal e Direito Processual Penal (2001) e Graduação em Direito pela Universidade Federal do Amazonas (1997). Atua principalmente nos seguintes temas: Justiça Ambiental, Desenvolvimento Sustentável, Criminologia e Transnacionalidade. Professora Adjunta C, I da Universidade Federal do Amazonas em Direito Penal e Direito Processual Penal e Faculdade Martha Falcão e Faculdade Santa Teresa. Professora do Curso de Pós Graduação em Direito Penal do CIESA /AM. Professora do Programa de Pós Graduação (Mestrado em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia). Advogada.

study addresses the formation of international law in its Eurocentric root and the gradual expansion of its mechanisms of legitimacy in the new century, starting with the incorporation of non-Western indigenous views and indigenous articulation on a transnational scale. Finally, this work provides examples of the practical application of the counter-hegemonic cosmopolitanism mentioned by Boaventura de Sousa Santos, highlighting the role of transnational protection networks in resignifying postmodernist values from a decolonial perspective.

1. INTRODUÇÃO

O advento da modernidade de ordem eurocêntrica trouxe inúmeras inovações tecnológicas e modificou radicalmente as formas de pensar e viver em sociedade, assim como ampliou o domínio do homem sobre o meio ambiente, que alcançou patamares de controle e transformação nunca experimentados. A revolução industrial e a expansão do domínio capitalista construíram uma cultura baseada na apropriação e produção, na conquista e colonização de novos espaços e na exploração da natureza e de homens sobre homens, com base em critérios de sangue ou de raça.

O constante impulso de conquista de novos territórios levou os europeus à invasão e colonização de *Abya Yala*, *Tawantinsuyu* e *Anahuac*, com a consequente formação das Américas e opressão de povos originários daquele território recém-descoberto. Na medida em que o domínio colonial se situa nas próprias raízes da modernidade, não há como falar sobre modernidade separada da ideia de “colonialidade”, uma matriz de poder que posiciona a Europa como ponto de referência da história global, apropria-se do conhecimento, do ser, do tempo e do espaço, coloca o capitalismo e a racionalidade formal-individualista em posição de prestígio e suprime outras visões de mundo, tidas como subalternas ou periféricas.

Num momento da modernidade em que os espaços já foram conquistados e separados por fronteiras nacionais, a globalização possibilitou ao capital assumir maior fluidez, volatilidade e extraterritorialidade, ampliando seu domínio para além da Europa e do ocidente global como um todo. O liberalismo e o individualismo passam a caracterizar as organizações sociais hegemônicas em expansão, e sua pretensão de universalizar-se alcança também a esfera do direito internacional, que, partindo de uma matriz eurocêntrica, visa num primeiro momento a regular as relações entre os países tidos pelo ocidente como “civilizados”, de modo a legitimar sua hegemonia mundial.

Ocorre que a expansão mundial do capitalismo e do cristianismo não exterminaram de todo as culturas dos povos não ocidentais e comunidades tradicionais, que adaptaram suas estratégias de sobrevivência. O chamado movimento *decolonial* busca uma ruptura de epistemologias de ordem eurocêntrica, e a organização formal dos movimentos indígenas

possibilitou sua articulação em escala regional e global, facilitada também pelos próprios instrumentos da modernidade antes monopolizados pelo opressor. No século XXI, o mundo se mostra multipolar e multicivilizacional. A formalização dos direitos humanos tem contado com a influência de países e outros organismos transnacionais que antes não integravam o debate, e agora conferem-lhe maior legitimidade. As novas teorias do conhecimento e do direito internacional visam a evitar universalismos cegos ou carregados de prejuízo excludente e visões preconcebidas de vida e bem-estar, e os diálogos interculturais e transcivilizacionais, sob a égide do multiculturalismo, compõem um dos maiores desafios dos direitos humanos: o de aplicarem-se universalmente mantendo legitimidade e abraçando a pluralidade de culturas e civilizações, movimentos e ideais que ultrapassam a esfera de domínio do homem “branco”, “cristão”, “burguês” e “heterossexual”.

Ao fenômeno da globalização hegemônica, inicialmente limitada à expansão da visão liberal, opõe-se o cosmopolitismo de resistência, uma mobilização de redes transnacionais que tenta reverter a tendência em favor dos excluídos e vitimizados pelo processo de interação desigual, processo esse que conta com crescente influência de povos indígenas organizados em movimentos sociais. O presente trabalho tem o escopo de mostrar, em algumas linhas, essa trajetória de reviravolta epistemológica, e de demonstrar a influência que as redes transnacionais e a globalização tiveram na articulação de movimentos sociais indígenas, apresentando-se por fim um breve estudo de caso envolvendo os povos indígenas *Yanomami* e *Ye'kwana*, o impacto da pandemia de Covid-19 nos anos de 2020 e 2021 e decisão emitida no âmbito do Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

As redes transnacionais de apoio aos povos indígenas se mostram importante instrumento de articulação e efetivação de seus direitos, e seu estudo permite a compreensão do fenômeno da globalização em seus moldes atuais, abrindo o caminho para uma possível reversão da dinâmica desigual do globalismo localizado, para que possa comportar visões de resistência e levar legitimidade representativa de povos e comunidades tradicionais ao direito internacional, diante da sua pretensão de universalização.

O método de pesquisa adotado é o dedutivo, pois a proposta de solução aos embates contrários aos interesses indígenas é analisada de teorias gerais. Para tanto, utilizar-se-á da análise bibliográfica de obras jurídicas sobre a temática indígena e globalização, bem como de decisões do Sistema Interamericano de Direitos Humanos em favor desta minoria.

2. MODERNIDADE LÍQUIDA E COLONIALIDADE

2.1. A modernidade em Bauman: Da colonização, fixação de fronteiras e cidadania coletiva da modernidade sólida ao domínio extraterritorial do capital e individualismo da modernidade líquida

Zygmunt Bauman⁴ fez ampla análise sociológica da modernidade e identificou nas inovações tecnológicas, na reestruturação de instituições sociais e de relações humanas, e nas novas formas de apropriação do espaço, do tempo e do pensamento pelo homem, uma transição de um período denominado “modernidade sólida” para outro, atual, denominado “modernidade líquida”. Em sua obra *Modernidade Líquida*⁵, o autor tece críticas às novas formas de lidar com os problemas humanos, essencialmente focada no individualismo e desligada de valores comunitários.

Assim, por muito tempo a ideia de libertação foi atribuída à vida em comunidade, com regras de conduta e rotinas pré-fixadas. Inspirada em pensamentos de Hobbes e Durkheim, a coerção social seria a força emancipadora do homem, pois ele, estando só, teria que lidar com um estado de incertezas atormentador e primitivo, inexistindo acesso à felicidade. Contudo, as ferramentas de certeza se perdem com a modernidade fluida. Para Bauman, os homens e as mulheres já são inteira e verdadeiramente livres, e assim a agenda da libertação está praticamente esgotada⁶. As instituições sociais passam a deixar à iniciativa individual a reflexão sobre definições e identidades. O conceito de comunidade é ressignificado como “artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades”⁷.

Na era da “modernidade líquida”, em meio a uma sociedade de “indivíduos livres”, a ideia de emancipação do ser humano ganhou um sentido diferente, e seu principal objetivo é a defesa da autonomia, da liberdade de escolha e da autoafirmação humanas. Trata-se de um modelo diverso do pretendido pela teoria crítica clássica, fundada em contexto anterior. Durante muito tempo, a distopia de Orwell - juntamente com o sinistro potencial do projeto iluminista revelado por Adorno e Horkheimer, o panóptico de Bentham/Foucault ou sintomas recorrentes de retomada da maré totalitária - foi identificada com a ideia de “modernidade”⁸. Porém, na

⁴ **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁵ Esta *magister opus* servirá de lastro para a construção argumentativa do capítulo, razão pela qual adota-se a sigla ML para a ela se referir ao longo da exposição.

⁶ ML, p. 34.

⁷ ML, p. 35.

⁸ ML, p. 41.

modernidade líquida não mais figuram grandes líderes para dizer o que fazer e para aliviar o ser humano da responsabilidade pela conseqüência de seus atos; no mundo dos indivíduos há apenas outros indivíduos cujo exemplo seguir na condução das tarefas da própria vida, assumindo toda a responsabilidade pelas conseqüências de ter investido a confiança nesse e não em qualquer outro exemplo⁹.

A sociedade moderna, portanto, existe em sua atividade incessante de “individualização”, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamentos chamada “sociedade”¹⁰. Inspirado em Beck e Beck-Gernsheim, o autor afirma que a “individualização” consiste em transformar a “identidade” humana de um “dado” em uma “tarefa” e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das conseqüências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia “*de jure*” (independentemente de a autonomia “*de facto*” também ter sido estabelecida)¹¹. O fenômeno que ocorre é o da autodeterminação compulsiva e obrigatória, ao invés da antiga determinação heterônoma da posição social. O que antes tratava-se de forma coletiva, pela presunção de interesses em comum (como, por exemplo, a reunião em classes e gêneros), hoje não mais se sustenta.

Todavia, Bauman¹² tece críticas à individualização, encarando-a como uma fatalidade: a capacidade auto-assertiva de homens e mulheres individualizados deixa a desejar, como regra, em relação ao que a genuína autoconstituição requereria. Surge, também, um sentimento de indiferença. O “cidadão” é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade - enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à “causa comum”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à “sociedade justa”¹³. O que quer que os indivíduos façam quando se unem, e por mais benefícios que seu trabalho conjunto possa trazer, eles o perceberão como limitação à sua liberdade de buscar o que quer que lhes pareça adequado separadamente, e não ajudarão.

A problemática então está em fazer desaparecer o abismo entre a condição de indivíduos “*de jure*” e suas chances de torná-la “*de facto*”, ou seja, de ganhar controle sobre seus destinos

⁹ ML, p. 45.

¹⁰ ML, p. 46.

¹¹ ML, p. 47.

¹² ML, p. 51.

¹³ ML, p. 53.

e tomar decisões que em verdade desejam. A dona desse poder é o que Bauman¹⁴ chama de “política com P maiúsculo”, a qual tem o condão de tornar problemas privados em questões públicas, bem como trazer soluções públicas para angústias individuais. A novel teoria crítica tem a tarefa de reequipar e repovoar o espaço público, o qual é visto como uma grande tela que projeta variadas aflições privadas sem comunicação entre elas. O filósofo atenta que não há indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros, o que se traduz no exercício da cidadania¹⁵.

Ao final do capítulo Emancipação, o autor revisita outros autores que abordaram a teoria crítica, objetivando repaginá-la na conjuntura líquida. O discurso crítico de outrora estaria a ponto de ficar sem objeto. O trabalho do pensamento crítico é trazer à luz os muitos obstáculos que se amontoam no caminho da emancipação. Dada a natureza das tarefas de hoje, os principais obstáculos que devem ser examinados urgentemente estão ligados às crescentes dificuldades de traduzir os problemas privados em questões públicas, de condensar problemas intrinsecamente privados em interesses públicos que são maiores que a soma de seus ingredientes individuais, de recoletivizar as utopias privatizadas da “política-vida” de tal modo que possam assumir novamente a forma das visões da sociedade “boa” e “justa”¹⁶.

Além da emancipação do indivíduo, a modernidade líquida trouxe consigo a ressignificação de instituições sociais, e do próprio tempo e espaço.

Num primeiro capítulo da modernidade, as tarefas humanas deveriam ser realizadas mais rapidamente em prol da apropriação do espaço, visando-se à maximização do valor e do aproveitamento do tempo. Após a conquista do espaço, far-se-ia necessária a demarcação e fortalecimento de fronteiras¹⁷. Assim, a modernidade “sólida” associava o poder e o sucesso a tamanho e volume. Máquinas pesadas, grandes fábricas e equipes, a conquista de um espaço cada vez mais extenso e a manutenção das fronteiras a partir de muralhas impenetráveis eram grandes marcas desse período. Os heróis eram os exploradores, colonizadores, e os espaços vazios convidavam-nos à ação¹⁸.

¹⁴ ML, p. 57.

¹⁵ ML, p. 59.

¹⁶ ML, p. 74.

¹⁷ ML, p. 156.

¹⁸ ML, p. 157-158.

Por seu turno, a modernidade leve trouxe consigo a irrelevância do espaço. O espaço não mais impõe limites à ação num mundo em que as viagens são instantâneas e todas as partes do espaço podem ser alcançadas a qualquer momento. Há assim menos motivo para suportar-se os custos de supervisão e administração permanentes desse espaço¹⁹.

A modernidade leve modificou também a relação entre capital e trabalho: num mundo em que a dominação se encontra nas mãos de quem se move e age com maior rapidez, o capital ficou livre da tarefa de enfrentar diretamente os agentes explorados. O capital e trabalho já não se colocam face a face (de onde resultavam sucessivas revoluções e o Estado de bem-estar), na medida em que aquele assume os caracteres da extraterritorialidade, volatilidade e inconstância²⁰.

2.2. A outra face da modernidade: a colonialidade

A estrutura da modernidade líquida delineada por Bauman aponta uma valorização intensa do individualismo e a expansão das estruturas de poder e capital para além das fronteiras, transcendendo a dicotomia Estado-indivíduo. A expansão global do capital coincide com a expansão de concepções de ordem eurocêntrica sobre os modos de viver, pensar e se organizar em sociedade. Nessa conjuntura que o conceito de “colonialidade” complementa a análise feita no tópico anterior e, para os fins do presente artigo, alinha tal análise a uma racionalidade de resistência indígena, ao demonstrar que tal expansão serviu à formação de uma matriz de poder que se pretende estendida a todo o globo e oprime visões de mundo não ocidentais, tais como as dos povos indígenas.

O conceito de “colonialidade” foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano no final da década de 80, como uma face da modernidade que emergiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, a formação das Américas e do Caribe e o comércio em massa de africanos escravizados, um conceito que veio responder à globalização e ao pensamento global linear, e emergiu das histórias e sensibilidades sul americanas e caribenhas. Nesse contexto, não há que se falar na modernidade (líquida ou sólida), que construiu a civilização ocidental, sem colonialidade, tanto do tempo, com o

¹⁹ ML, p. 164.

²⁰ ML, p. 166-168.

Renascimento e a invenção da “Idade Média”, quanto do espaço, com a conquista do “Novo Mundo”²¹.

No início do século XXI, o mundo se conecta por um tipo singular de economia, o capitalismo, e se distingue por uma diversidade de teorias e práticas políticas. Ao mesmo tempo em que o capitalismo se globalizou, testemunhou-se a multiplicação de movimentos anti-neoliberais. Mignolo²² ressalta a existência de várias organizações transnacionais não-governamentais que se manifestam contra o capitalismo e a globalização, questionam a modernidade e expandem horizontes globais anticapitalistas, enquanto se desligam da ideia de que há uma modernidade primária, rodeada por outras periféricas ou alternativas. Essas organizações, embora não necessariamente rejeitem a modernidade, entendem que ela anda de mãos dadas com a colonialidade e que, portanto, a modernidade tem que ser reconhecida tanto por suas glórias quanto por seus erros.

Além das viradas econômicas e epistemológicas alcançadas pelos europeus entre os séculos XVI e XXI, que possibilitaram o reinvestimento e reprodução de seus recursos indefinidamente, além de um controle sobre o ambiente nunca alcançado, Mignolo²³ ressalta uma dimensão oculta dos eventos que se sucederam no mesmo período, tanto na esfera econômica quanto na do conhecimento: a dispensabilidade da vida humana, desde a Revolução Industrial. A retórica da modernidade ocultou práticas econômicas envolvendo vidas humanas dispensáveis, e o conhecimento justificou o racismo e inferiorização dessas vidas.

Assim, foi durante o Renascimento que a invenção da Idade Média e da América apropriaram a ideia de história, colonizaram o tempo e o espaço e posicionaram a Europa como ponto de referência da história global. O que o autor denomina “lado mais sombrio da modernidade” se materializou no princípio segundo o qual a modernidade europeia é o ponto de chegada para a história humana e um modelo a ser seguido por todas as nações, baseado em divisões entre o antigo e o moderno, o bárbaro e o civilizado²⁴.

A chamada “matriz colonial de poder” é composta por quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e sexualidade, e do conhecimento

²¹ MIGNOLO, W. D. *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011. p. 2-3, 6.

²² *Ibidem*, p. 05.

²³ *Ibidem*, p. 06.

²⁴ *Ibidem*, p. 14.

e subjetividade, conforme formulação de Aníbal Quijano comentada por Mignolo²⁵. As quatro esferas de controle são sustentadas por dois fundamentos do conhecimento, o racial e o patriarcal. Para Mignolo, outro fundamento histórico da matriz colonial é a teologia cristã, que foi deslocada pela filosofia e ciências seculares a partir do século XVIII. O racismo secular, antes baseado em diferenças de “sangue” entre cristãos, mouros e judeus, passou a ser ditado pela “pele” e fundamentado na política do conhecimento. Ocorre que as instituições e agentes que incorporavam a política do conhecimento secular eram, assim como os agentes da política teológica, homens brancos europeus, que assumiam as relações heterossexuais como norma, ou seja, também ditaram a normatividade sexual.

Assim se enunciou a epistemologia da modernidade ocidental, a estrutura que mantém íntegra a matriz colonial de poder.

A decolonialidade, por seu turno, originou-se em meio a países de terceiro mundo, após a Conferência de Bandung em 1955, e se dispersou pelo globo, como horizonte do ser e do pensar gerado em resposta aos desígnios imperialistas do capitalismo e do comunismo²⁶. O pensamento decolonial parte então de um esforço analítico para entender e superar a lógica da colonialidade impregnada na retórica da modernidade, sob orientação da sociedade política global emergente em forma de “movimentos sociais”. Veja-se, por exemplo, a contemplação da Pachamama (a que o ocidente se refere como “natureza”) nas mais recentes constituições da Bolívia e do Equador, que se deu não pela ação de movimentos ambientalistas ou do anticapitalismo marxista, mas em decorrência do pensar e atuar de comunidades, lideranças e intelectuais indígenas.

Os chamados movimentos sociais, que incluem os povos indígenas, emergem no cenário global como resistência à universalização dos valores do liberalismo econômico moderno. Esses movimentos já foram reconhecidos por documentos de direito internacional, e tendem a se agrupar e estabelecer uma solidariedade ativa entre os sujeitos, delineando uma “política de identidades” e consolidando uma modalidade de existência coletiva. Outrossim, a eles correspondem territorialidades específicas, onde realizam sua maneira de ser e asseguram sua reprodução física e social. Em outras palavras, cada grupo constrói socialmente seu território

²⁵ *Ibidem*, p. 08.

²⁶ *Ibidem*, p. 11-13.

de uma maneira própria, a partir de conflitos específicos com antagonistas diferenciados, e há uma tendência a manter relações diferenciadas com os recursos hídricos e florestais²⁷.

Os movimentos sociais da América Latina demarcam a afirmação de identidades que fogem dos espaços tradicionais, como os partidos políticos, os sindicatos ou o Estado, vez que advêm de sujeitos que não são determinados pelo labor ou classe social²⁸. São as mulheres, os ambientalistas, os negros, os índios, os aposentados, dentre outros grupos sociais que se organizam de maneira diferente da estrutura hierárquica e institucional, mas de forma comunitária e horizontal.

Ainda nesse viés, Silva Filho²⁹ explica que os movimentos sociais iniciados nos anos 60 trazem de “novo” é uma afirmação positiva da diferença, o que se reveste no marco do multiculturalismo, baseada na política de reconhecimento, onde a diferença e a especificidade assumem um espaço de afirmação, indo além do reconhecimento da igual dignidade. A ausência de reconhecimento (ou, se feito, seja de maneira incorreta) revela-se uma ofensa e uma ameaça à própria sobrevivência da identidade que se busca afirmar.

3. A FORMAÇÃO DO DIREITO INTERNACIONAL MODERNO E SUA RELAÇÃO COM POVOS NÃO OCIDENTAIS

A transnacionalização de questões indígenas tem amplo suporte no direito internacional que, em sua origem, informou-se por valores hegemônicos e excludentes, a partir de uma pretensão de universalização da cultura ocidental e da opressão sobre estruturas não ocidentais.

No final do século XIX, até o começo do século XX, o direito internacional era comumente definido como lei entre nações “civilizadas”, assim consideradas as europeias e, não obstante, diversas civilizações e culturas não ocidentais sobreviveram sob o sistema eurocêntrico moderno. Para abandonar suas qualificações de ocidentalizado ou eurocêntrico, o direito internacional deve se transformar e adotar perspectivas mais pluralistas, igualitárias e matizadas, para responder à realidade multicivilizacional do século XXI, um direito de legitimidade global³⁰.

²⁷ ALMEIDA, A. W. B. D. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM. 2008. p. 71-72.

²⁸ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Multiculturalismo e movimentos sociais: o privado preocupado com o público. Revista da Faculdade de Direito UFPR, 2005. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/7021>>. Acesso em: 17 ago. 2020.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ YASUAKI, O. Direito Internacional em Perspectiva Transcivilizacional. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017. p. 54-55.

Na segunda metade do século XX, o direito internacional mudou sua substância, na medida em que nações não ocidentais passaram a ser maioria numérica na sociedade internacional. Com a incorporação de valores não discriminatórios incentivada pelas nações não ocidentais, o direito internacional obteve aceitação gradual e tem se tornado global. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1966, e a Declaração de Viena de 1993, são exemplos de instrumentos internacionais que não são puramente produtos ocidentais.

Nesse contexto, o autor observa que os direitos humanos foram concebidos sobre fatores distintivos do ocidente, tais como um sistema adversarial, individualista e juridicista, a suspeita (não confiança) em relação aos governantes e o enfoque nos direitos civis e políticos, notadamente o direito de liberdade e a imagem do homem independente, enquanto os direitos socioeconômicos e culturais, que reclamavam prestações positivas do Estado, foram relegados a segundo plano – e até hostilizados, no caso dos Estados Unidos³¹. Outrossim, a universalização dos direitos humanos foi outrora limitada por critérios raciais, e tais normas já foram utilizadas de formas radicalmente ideológicas, para justificar intervenções e atacar opositores políticos.

Ao mesmo tempo, cada civilização não-ocidental já dispunha, em períodos pré-modernos, de seus próprios mecanismos para buscar o bem-estar espiritual e material da humanidade, embora não fossem caracterizados como “direitos humanos”. No século XXI, em um mundo multipolar e multicivilizacional, Yasuaki³² vê na universalização e adoção dos direitos humanos – não como direitos do homem “branco”, “burguês” ou “cristão” – a melhor alternativa para a realização do bem-estar espiritual e material da humanidade, desde que sejam relidos e conciliados com a pluralidade de culturas, religiões e civilizações não ocidentais que têm sido alheias a esses direitos.

Ademais, há que se reconhecer que o próprio termo “humano” no discurso predominante sobre direitos humanos atrai a noção moderna de humano equivalente a “indivíduo” – noção essa incorporada quando o Estado monista soberano e a economia de mercado dissolveram os vários “corpos intermediários” –, sem considerar aqueles que vivem como membros de coletividades, tais como os povos indígenas e outras minorias étnicas. O fortalecimento da

³¹ *Ibidem*. p. 255-258.

³² *Ibidem*. p. 223, 240, 244, 246, 252, 254.

individualidade serviu ao aumento de sua riqueza e melhora de suas condições de vida ao longo do processo de modernização, sempre como parte de um Estado-Nação³³.

A centralidade no indivíduo, pauta da modernidade já aventada por Bauman, além de um certo isolamento e alienação da humanidade, trouxe algumas consequências negativas para a estruturação do direito internacional. A proteção de minorias e grupos sob domínio colonial, por exemplo, era tida como inadequada, e a dignidade humana de um modo coletivo não era considerada um problema de direitos humanos. As teorias de direitos humanos deste século, porém, deverão tomar em consideração a força de laços coletivos e vínculos compartilhados como meios cooperativos mais eficientes para persecução do bem-estar material e espiritual; mesmo que concebidos dentro de uma estrutura individualista, os direitos humanos são mais firmemente concretizados a partir de movimentos coletivos³⁴.

Em termos de legitimidade global de instrumentos de direitos humanos, pode-se mencionar a Declaração de Viena de 1993 como documento aprovado por unanimidade por 171 países, que representam mais de 90% da humanidade, e, sob uma perspectiva transnacional, observa-se que cerca de 1.500 ONGs observaram cuidadosamente o seu processo de elaboração e introduziram vozes da sociedade civil que não foram devidamente representadas pelos Estados na conferência³⁵.

Em meio a uma modernidade que visa a universalizar valores de uma cultura eurocêntrica, hegemônica e individualista, Joaquin Herrera Flores³⁶ alerta para o perigo de se adotar um *universalismo de partida* em qualquer abordagem do multiculturalismo e dos choques e acomodações entre diferentes culturas. Esse universalismo se caracteriza pela adoção, mesmo que sutil quando da criação de normas de convivência, de um pré-juízo em torno do qual toda realidade deveria se adaptar: o orientado pelo modo de produção e de

³³ *Ibidem*. p. 275-277.

³⁴ *Ibidem*. p. 278-280.

³⁵ Para os povos que sofreram (e sofrem) as consequências do colonialismo, sobressai a importância do direito de ordem coletiva à autodeterminação, fundamental para a legítima descolonização e gozo dos direitos humanos (YASUAKI, 2017, p. 288). Ao discorrer sobre a autodeterminação, Caroline Nogueira (2016) liga o exercício desse direito à resistência e à liberdade de manifestação da vontade coletiva dos povos indígenas, ao decidirem sobre sua forma de organização política, social, jurídica, e sobre suas relações entre si e com a natureza, com base em sua própria cultura e tradições. Decorrente da ordem jurídica nacional e internacional, o direito à autodeterminação se distancia da pretensão de se desvincularem e constituírem novo Estado soberano (direito de secessão), e se perfectibiliza na autonomia para decidir sobre ações que interfiram direta ou indiretamente em seu território, o que descarta a superioridade estatal e seu poder absoluto para definir os rumos de uma nação plural sob moldes exclusivamente eurocentristas (2016, p. 116-117).

³⁶ FLORES, J. H. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência. Sequência, Florianópolis, 2002. p. 18.

relações sociais capitalistas. As discussões inerentes ao multiculturalismo, no seio liberal, tendem a colocar as minorias sob a órbita de uma concepção hegemônica (adotando portanto o referido universalismo de partida, com ênfase numa racionalidade formal), seguindo regras previamente definidas de acomodação que não levam em consideração, numa condição de igualdade e protagonismo, os valores e conhecimento tradicional dos povos indígenas – tem-se como exemplo discussões focadas em perigos culturais internos a esses povos, como o chamado “infanticídio” indígena e sua não acomodação aos princípios liberais, dando-se menor atenção a mecanismos externos de proteção, como os direitos ao território, e muitas vezes desconsiderando que o próprio Estado aprofunda essa opressão de minorias dentro de minorias³⁷.

Ao defender a possibilidade de uma síntese universal das diferentes opções e relativismos, Flores³⁸ propõe a substituição de uma racionalidade formal por uma racionalidade de resistência, em direção a um *universalismo de confluência*, alcançado a partir de um processo de diálogo ou confrontação que rompa pré-juízos, um universalismo que se descobre “no transcórre da convivência interpessoal e intercultural”. Segundo Araujo Junior³⁹, a perspectiva multicultural não deve se comprometer com uma doutrina particular ou com determinada visão de bem viver, tampouco se questionar sobre o quanto de diversidade será tolerado. Deve, por outro lado, “aceitar a realidade e o desejo de diversidade cultural, estruturando a vida política de acordo com essa realidade”.

Uma interpretação multicultural - ou, nas palavras de Julio Araujo⁴⁰, intercultural - deve primar pela garantia de convivência de visões distintas perante a realidade existente e a igual consideração de diferentes explicações de mundo. Proporciona-se, dessa forma, uma abertura à escuta das comunidades tradicionais e aos processos políticos que demandam uma contestação da colonialidade. Sem rejeitar as conquistas da modernidade⁴¹, a postura multicultural adotada

³⁷ ARAUJO JUNIOR, J. J. Direitos Territoriais Indígenas: Uma interpretação intercultural. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2018. p. 45,50.

³⁸ *Ibidem*, p. 21-22.

³⁹ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁴¹ “Negar “absolutamente” a visão ocidental dos direitos humanos acaba gerando, por parte das culturas e dos Países que consideram a sua cultura ocidental a única que postula e defende direitos humanos, a afirmação do padrão ouro a partir do qual se identifica a luta pela dignidade humana. Essa pretensão ao essencialismo ético provoca o autodesapreço, herdeiro de uma longa tradição não ocidental de luta pelos direitos humanos. Tanto uma quanto a outra posição partem de universalizações e de exclusões; não partem de processos que nos permitiriam chegar ao conjunto de generalidades que todos poderíamos compartilhar” (FLORES, 2002, p. 22).

nesses moldes atribui novos sentidos a textos jurídicos calcados em saberes hegemônicos e denota um compromisso com a superação de feridas coloniais.

4. GLOBALIZAÇÃO E EMERGÊNCIA DE UM MOVIMENTO INDÍGENA EM ESCALA TRANSNACIONAL: O COSMOPOLITISMO INSURGENTE

A ascensão dos movimentos sociais e as dinâmicas da globalização intensificaram as influências mútuas entre os povos indígenas e o cenário internacional. O pesquisador Gabriel Fonteles⁴² elencou alguns dos fatores que levaram a esse incremento de relações: o aumento das trocas comerciais de *commodities* e do tráfico de drogas; as demandas por respeito aos direitos humanos, que afetam processos decisórios dos Estados e ampliam o poder de barganha política dos povos indígenas; e o surgimento de novos instrumentos de comunicação e aceleração das trocas financeiras, culturais e de informação que impulsiona a articulação entre os povos indígenas em direção ao protagonismo político, graças à formação de redes transnacionais de apoio a suas causas.

Os interesses e ações de Estados e de empresas transnacionais podem afetar profundamente os povos indígenas, porém a influência internacional possibilita também o apoio de organizações de outros países à causa indígena. Em meio à Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992, por exemplo, abordaram-se preocupações de cunho socioambiental em meio ao debate sobre desenvolvimento econômico sustentável, e os povos indígenas se situam em posição central na discussão por conta de sua especial ligação à territorialidade e relação harmônica com a natureza⁴³.

O estudo da transnacionalização das questões indígenas passa pela análise da globalização como um fenômeno multifacetado. Da mesma forma que vetores mercadológicos globais e hegemônicos impulsionam o fenômeno, há também vetores periféricos, que dão abertura à participação ativa de povos indígenas⁴⁴.

Na concepção de Boaventura de Sousa Santos, a globalização não é um fenômeno isolado, cuja origem advém estritamente da necessidade de circulação de bens. Refere-se a “globalizações”, no modo plural. Logo, do ponto de vista das dimensões sociais, políticas e

⁴² FONTELES, G. M. Povos indígenas e globalização - Redes Transnacionais de Apoio a Causas Indígenas e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: Um estudo exploratório. Brasília: Universidade de Brasília, 2012. p. 15.

⁴³ Ibidem, p.16.

⁴⁴ Ibidem, p.31.

culturais, globalização é um “processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”.

Santos⁴⁵ aponta quatro dinâmicas diferentes do processo de globalização, que denomina “localismo globalizado”, “globalismo localizado”, “cosmopolitismo” e o quarto, o qual não se nominou. Fala-se em localismo globalizado em relação a fenômenos locais que adquirem envergadura global e passam a determinar outras localidades, limitando o raio de influência de outros fenômenos locais, como ocorre em relação a projetos da modernidade que afetam diretamente territórios indígenas. O resultado desse encontro é o denominado “globalismo localizado”, o impacto específico em âmbito local produzido por práticas transnacionais que partem de localismos globalizados.

A terceira dinâmica, identificada como cosmopolitismo insurgente, consiste em resistência transnacional organizada às trocas desiguais produzidas pelo localismo globalizado e pelo globalismo localizado. O objetivo da matriz insurgente é diminuir os danos causados pela globalização hegemônica, em sua dinâmica de forças assimétricas, e talvez reverter a tendência em favor dos excluídos e vitimizados nesse processo. A interação transnacional inclui sistemas tecnológicos de interação, redução de custos de viagens e desenvolvimento de redes transnacionais de ativismo político e social. Os povos indígenas podem, nesse processo, utilizar-se de ferramentas transnacionais que antes só pertenciam aos opressores, para se organizar e resistir, comunicar-se e maximizar seu poder de barganha política por vias internacionais e transnacionais.

Quanto ao quarto processo, o qual não o nomeou, Santos⁴⁶ indica a emergência de temas que, pela sua natureza, são tão globais como o próprio planeta, chamados de patrimônio comum da humanidade pelo direito internacional, como a sustentabilidade da vida humana na Terra, a proteção da camada de ozônio, a preservação da Amazônia, da Antártida, da biodiversidade ou dos fundos marinhos.

Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceitualizados como

⁴⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural. Porto: Afrontamento, 2004, também publicado em SANTOS, Boaventura de Souza. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez Editora, 2006. p. 433-470. Disponível em <www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/texts.html>. Acesso em 23 de ago. 2020.

⁴⁶ Ibidem.

multiculturais, tendo em vista que o seu caráter universal vem de uma perspectiva ocidental, o que, na prática, é extremamente frágil e ineficaz. O multiculturalismo, tal qual entende Santos, é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potencializadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra hegemônica de direitos humanos no nosso tempo.

Toda macronarrativa toma forma a partir de formações ideológicas e geo-históricas. Nesse sentido, o cosmopolitismo pode ser ou um projeto ocidental, ou um projeto de que todos participarão, ao qual cada cosmo-polis (história local) vai aderir, de modo que o pluriversal será o objetivo universalmente aceito⁴⁷. Para manter ideais cosmopolitas, é necessário decolonizar o cosmopolitismo, ou seja, encaminhar-se a uma ordem cosmopolita decolonial não mais modelada sobre a lei da natureza descoberta pela ciência, mas sobre vários modelos de convivência que o cosmopolitismo ocidental suprimiu⁴⁸. Não há como considerar o cosmopolitismo como ordem global de cima para baixo, nem como privilégio de sujeitos tri-continenciais

Santos⁴⁹ reconhece a globalização como “conjunto de arenas de interação transnacional, que facilita os contatos entre povos indígenas, ONGs, Estados nacionais e organismos internacionais”. Embora os povos indígenas estejam distanciados geograficamente, os meios de comunicação que transcendem fronteiras possibilitam diálogos interculturais e o reconhecimento de históricos, políticas e problemas vividos em comum, e a transnacionalização das questões indígenas permite a formação de movimentos coordenados com outros atores internacionais em busca da satisfação de seus direitos.

5. A EXPERIÊNCIA DAS REDES TRANSNACIONAIS NA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS QUANTO A QUESTÕES INDÍGENAS

O autor Onuma Yasuaki⁵⁰ destaca a ascensão, na sociedade internacional, de outros atores globais que não os Estados, tais como corporações multinacionais, instituições de mídia

⁴⁷ MIGNOLO, W. D. *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011. p. 258.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 270.

⁴⁹ FONTELES, G. M. *Povos indígenas e globalização - Redes Transnacionais de Apoio a Causas Indígenas e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: Um estudo exploratório*. Brasília: Universidade de Brasília, 2012. p.39-40.

⁵⁰ YASUAKI, O. *Direito Internacional em Perspectiva Transcivilizacional*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017. p. 15.

e organizações não governamentais. Surgiu e fortaleceu-se a perspectiva transnacional, para além da perspectiva internacional dominante no final do século XX.

A perspectiva transnacional pode ser definida, segundo Yasuaki⁵¹, a partir do reconhecimento de três fatores principais: 1) maior atenção a ideias e atividades compartilhadas por atores não governamentais, em especial empresas privadas e/ou ONGs envolvidas em atividades transfronteiriças; 2) a motivação desses atores por valores modernistas ou seculares da sociedade civil, tendendo à coexistência de visões distintas; e 3) a persecução de valores pós-modernistas como a democracia, direitos humanos, economia de mercado e meio ambiente.

No que diz respeito a povos indígenas, observa o autor que a transição entre as perspectivas internacional e transnacional não necessariamente confere espaço de protagonismo a valores tradicionais de minorias étnicas, e permanece um déficit representativo em seu desfavor, na medida em que os atores não estatais acima mencionados estão também inseridos numa modernidade ocidentalizada e perseguem seus valores, notadamente os de ordem capitalista⁵².

As perspectivas internacionais e transnacionais devem ser adaptadas a um mundo multipolar e multicivilizacional, incluindo ideias e fenômenos negligenciados e excluídos das discussões ao longo do século XX. Yasuaki⁵³ defende uma interpretação de problemas transfronteiriços que incorpore também uma estrutura cognitiva baseada no reconhecimento da pluralidade de civilizações e culturas que compõem a história humana. Essa visão pressupõe que algumas culturas transcendem não apenas os limites nacionais conhecidos, mas também os limites civilizacionais, afastando-se da noção de civilizações como entidades monolíticas, centralizadas na figura do Estado.

As redes transnacionais compostas por atores que divergem da figura binária Estado-indivíduo se mostram uma alternativa viável para dar voz às demandas dos grupos de identidade própria, tais quais as diversas comunidades indígenas.

Redes transnacionais, segundo Keck e Sikkink⁵⁴, são agentes complexos da globalização, resultantes da atuação de diversos atores políticos e sociais e, em geral, possuem como fundamento valores centrados em princípios e idéias e na crença de que indivíduos podem

⁵¹ *Ibidem*, p. 29.

⁵² *Ibidem*, 34-35.

⁵³ *Ibidem*, 37-39.

⁵⁴ FONTELES, G. M. Povos indígenas e globalização - Redes Transnacionais de Apoio a Causas Indígenas e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: Um estudo exploratório. Brasília: Universidade de Brasília, 2012. p.40.

fazer a diferença e se valem fortemente da informação como arma política. Ao trazer novas idéias, normas e discursos para dentro dos tradicionais debates políticos, são capazes de transformar os comportamentos dos Estados e das organizações internacionais.

As autoras descrevem a ocorrência do efeito bumerangue das demandas das minorias: ocorre quando algum grupo minoritário, sentindo-se lesionado em seus direitos ou coagido de alguma maneira, busca ajuda diretamente no Estado que os acolhe. Contudo, por diversas razões, esse Estado não acata suas demandas ou não as reconhece como legítimas e, portanto, mantendo-se inerte, e permitindo que o grupo prejudicado busque outros canais de comunicação, mais precisamente por vias internacionais. Desse modo forma-se ou utiliza-se uma rede transnacional que liga o grupo lesionado em seus direitos, ONGs domésticas, ONGs internacionais, organizações internacionais e outros Estados, de modo que se faça pressão sobre o Estado primeiro e este acate as demandas do grupo prejudicado e tome posturas em relação a elas.

O objeto de estudo do presente artigo restringe-se ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH). O SIDH é composto pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH) surgiu em complementaridade lógica, temporal e jurídica à construção do Sistema Universal de proteção erguido com a Declaração da ONU de 1948. Constituiu-se como sistema regional de proteção e defesa dos direitos humanos, contribuindo para a difusão regional da ideia de que o Estado não é o único sujeito de direito internacional, passando-se a aceitar o indivíduo como pleiteador de seus direitos em escala internacional, o que ensejou um movimento de revisão do conceito de soberania estatal pós-Westphalia, admitindo-se um certo grau de intervenção internacional no contexto interno, em nome da garantia e do respeito aos direitos humanos (BRASIL, 2014, p. 05).

A CIDH possui histórico de atuação em favor de variados povos indígenas na América Latina. A título exemplificativo, é possível listar o Caso da Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni *versus* Nicarágua (2001), o Caso da Comunidade Indígena Yakye Axa *versus* Paraguai (2005), o Caso Yatama *versus* Nicarágua (2005), o Caso do Povo Saramaka *versus* Suriname (2007), o Caso Chitay Nech e Outros *versus* Guatemala (2010), o Caso da Comunidade

Indígena Xákmok Kásek *versus* Paraguai (2010) e o Caso do Povo Indígena Kichwa De Sarayaku *versus* Equador (2010)⁵⁵.

O reconhecimento da jurisdição contenciosa da CorteIDH no âmbito dos ordenamentos jurídicos estatais dos países membros da OEA se mostra um mecanismo efetivo de ordem transnacional voltado à garantia da manutenção do estilo de ser dos povos indígenas latino-americanos. Diante da inércia ou desrespeito dos Estados nacionais em garantir o exercício de direitos decorrentes da autodeterminação dos povos indígenas, em clara desobediência à Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, urge a necessidade de pressioná-los a adotar medidas legislativas ou administrativas que a preserve.

Os marcos jurídicos voltados à questão indígena são, primeiramente, a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Nestes tratados, menciona-se, genericamente, os direitos territoriais dos povos indígenas e tribais, os quais eram passíveis de interpretações no sentido de proteger os direitos do referido povo sobre sua terra e recursos naturais.

Posteriormente, em 04 de junho de 2016, os Estados membros da OEA firmaram a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, tornando-se o instrumento específicos de seus interesses. São estandartes interamericanos aplicáveis a povos indígenas: a autoidentificação, livre determinação e modelos próprios de desenvolvimento, direito à propriedade coletiva, obrigação estatal frente a atividades de extração, exploração e desenvolvimento, combate à discriminação étnico-cultural e direito à dignidade humana a partir da cosmovisão indígena.

Como exemplo mais recente de atuação da CIDH, o ano de 2020 foi marcado pela pandemia de Covid-19, doença causada pelo novo coronavírus (Sars-Cov-2), declarada pela Organização Mundial de Saúde no dia 11 de março⁵⁶. O episódio catastrófico, que rapidamente tomou proporções globais, trouxe à tona diversas fragilidades na esfera da saúde pública nos

⁵⁵ BRASIL. Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos / Secretaria Nacional de Justiça, Comissão de Anistia, Corte Interamericana de Direitos Humanos. Tradução da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Brasília: Ministério da Justiça, 2014.

⁵⁶ Em consulta ao site do Ministério da Saúde, no Portal dedicado à contabilização diária de casos confirmados de contaminação por Covid-19, o Brasil continha 3.532.330 de casos confirmados, segundo publicação no dia 21 de agosto de 2020, às 18:30h, horário de Brasília.

diferentes países, diante do alto grau de transmissibilidade da doença recém-descoberta e a necessidade de medidas imediatas que contivessem a contaminação generalizada.

Neste cenário pandêmico, a CIDH foi acionada, em 16 de junho de 2020, por Hutukara Associação Yanomami e pelo Conselho Nacional de Direitos Humanos, no interesse dos membros dos povos indígenas Yanomami e Ye'kwana, com fim de requerer determinação para que a República Federativa do Brasil adotasse as medidas necessárias para proteger seus direitos à vida e à integridade pessoal. Segundo a solicitação, as possíveis beneficiárias estariam em risco no contexto da pandemia de COVID-19, considerando sua situação de particular vulnerabilidade, falhas nos cuidados de saúde e a presença de terceiros não autorizados em seu território.

Os solicitantes instruíram o requerimento com dados que indicavam um risco específico face à pandemia de COVID-19, detectada a existência de comorbidades significativas na comunidade Yanomami e Ye'kwana, como a alta incidência de doenças respiratórias. Ademais, identificou-se falhas no sistema de saúde dos povos Yanomami e Ye'kwana, destacando que o Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (DSEI-Y) teria sido avaliado como “o segundo mais crítico de todos os 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) existentes no país”.

Dentre as razões dos solicitantes, o Plano de Contingência e Prevenção ao Novo Coronavírus apresentado pelo poder executivo federal brasileiro não considerou as realidades socioculturais dos povos indígenas da TIY, além de abstrair a problemática de milhares de garimpeiros não indígenas ilegalmente na área, que se mostraram os principais vetores de propagação da doença e não possuem abertura dialógica nas tratativas de ordem sanitária.

A CIDH menciona, na Resolução 35/2020, que “historicamente, os povos indígenas e tribais têm sido sujeitos a condições de marginalização e discriminação” (2020, p. 9), o que enseja maior atenção, pelo direito interamericano, para proteção da sua sobrevivência física e cultural.

Em 17 de julho de 2020, a CIDH considerou o preenchimento dos requisitos para concessão de medida cautelar, na forma do artigo 25 do seu Regulamento. Em consequência, a Comissão solicitou ao Brasil que: a) adotasse as medidas necessárias para proteger os direitos à saúde, à vida e à integridade pessoal dos membros dos povos indígenas Yanomami e Ye'kwana, implementando, de uma perspectiva culturalmente apropriada, medidas preventivas

contra a disseminação da COVID-19, além de lhes fornecer atendimento médico adequado em condições de disponibilidade, acessibilidade, aceitabilidade e qualidade, de acordo com os parâmetros internacionais aplicáveis; b) acordasse as medidas a serem adotadas com os beneficiários e seus representantes; e c) relatasse as ações adotadas para investigar os fatos que levaram à adoção dessa medida cautelar e, assim, evitar sua repetição.

Vê-se, nesse cenário, que as redes transnacionais possuem receptividade no âmbito do SIDH, elevando a nível internacional uma demanda localizada de violação sistemática de direitos indígenas, e pressionando o Estado brasileiro a tomar medidas efetiva em favor dos povos indígenas Yanomami e Ye'kwana.

6. CONCLUSÃO

Pelo presente estudo, procurou-se reunir autores contemporâneos que refletissem sobre os diversos aspectos da modernidade. De um lado, Bauman e a liquidez dos tempos modernos; de outro, a colonialidade de Quijano sob a perspectiva de Mignolo.

Em tempos de problemáticas que ultrapassam barreiras físicas, prevalece o direito internacional sob uma ótica hegemônica e excludente, ao revés de outras cosmovisões coletivas, outrora dormentes. A tentativa de universalização de direitos mostra-se frágil diante do novo protagonismo das comunidades tradicionais, sobretudo na América Latina. Emerge a corrente do multiculturalismo para pacificar as interações humanas, em prol do diálogo entre identidades, que cada vez mais afirmam seus direitos.

A globalização política e cultural esbarra nos interesses dos movimentos indígenas, os quais passaram a ter voz nas arenas de interação transnacionais. Assim, tomando por base as teorias de Boaventura Santos, surge o cosmopolitismo insurgente em favor dos povos indígenas, em direção contra-hegemônica dos direitos humanos tal como concebidos.

As redes transnacionais, compostas por atores não governamentais, revisam valores pós-modernistas como democracia, direitos humanos, economia de mercado e meio ambiente. Seus mecanismos são aproveitados pela minoria indígena, efetuando o efeito bumerangue de suas demandas diante do Estado.

Conclui-se que a participação das redes na Corte Interamericana de Direitos Humanos tem se mostrado efetiva, ainda que de forma tímida, ao pleitear no plano internacional a resolução de conflitos oriundo da inércia dos Estado, enquanto entes que se comprometeram a

promover ou preservar o interesse dos povos indígenas, face o avanço de ações guiadas pelo poderio econômico.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. D. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM. 2008.

ARAÚJO JUNIOR, J. J. *Direitos Territoriais Indígenas: Uma interpretação intercultural*. Rio de Janeiro: Editora Processo, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRASIL. Ministério da Saúde. Disponível em <<https://covid.saude.gov.br/>>. Acesso em 21 de ago. de 2020.

BRASIL. Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos / Secretaria Nacional de Justiça, Comissão de Anistia, Corte Interamericana de Direitos Humanos. Tradução da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Brasília : Ministério da Justiça, 2014.

CIDH. *Pueblos indígenas y tribales de la Panamazonia*. 2019.

_____. Resolução 35/2020. 2020.

FLORES, J. H. *Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência*. Sequência, Florianópolis, 2002. 9-29.

FONTELES, G. M. *Povos indígenas e globalização - Redes Transnacionais de Apoio a Causas Indígenas e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: Um estudo exploratório*. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

MIGNOLO, W. D. *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011.

MOREIRA, Ardilhes; PINHEIRO, Lara. OMS declara pandemia de coronavírus. G1, 11 de mar. de 2020. Disponível em <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/03/11/oms-declara-pandemia-de-coronavirus.ghtml>>. Acesso em 22 de ago. de 2020.

NOGUEIRA, C. B. C. *A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado*. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 2016.

OEA. *Inter-American Commission on Human Rights. Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía : Aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos el 29 de septiembre de 2019 / Comisión Interamericana de Derechos Humanos*. p. ; cm. (OAS. Documentos oficiales ; OEA/Ser.L/V/II).

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Porto: Afrontamento, 2004, Também publicado em SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para um nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora, 2006. p. 433-470. Disponível em <www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/texts.html>. Acesso em 23 de ago. 2020.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Multiculturalismo e movimentos sociais: o privado*

preocupado com o público. Revista da Faculdade de Direito UFPR, 2005. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/7021>>. Acesso em: 17 ago. 2020.

YASUAKI, O. Direito Internacional em Perspectiva Transcivilizacional. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2017.