

COVID-19 E POVOS INDÍGENAS: NEOLIBERALISMO, NECROPOLÍTICA, DIREITO AO RECONHECIMENTO E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS

COVID-19 AND INDIGENOUS PEOPLES:
NEOLIBERALISM, NECROPOLITICS, RECOGNITION'S
RIGHT AND INTERCULTURAL DIALOGUE

COVID-19 Y PUEBLOS INDÍGENAS: NEOLIBERALISMO,
NECROPOLÍTICA, DERECHO AL RECONOCIMIENTO Y
DIÁLOGOS INTERCULTURALES

SUMÁRIO:

1. Introdução; 2. Biopolítica e necropolítica: a governamentalidade dos povos indígenas; 3. Dignidade humana: direito ao reconhecimento como fundamento constitucional; 4. Pluralismo jurídico, diálogos interculturais e constitucionalismo de chegada; 5. Considerações finais; Referências.

RESUMO:

Os povos originários brasileiros sofrem com o tratamento desrespeitoso, numa necropolítica de prática neoliberal. A pandemia da Covid-19 jogou luz à desigualdade existente no tratamento dos indígenas brasileiros, reclamando uma leitura da dignidade humana à luz da vertente do direito ao reconhecimento, para produção de espaços plurais condizentes com a interculturalidade de um Estado Democrático de Direito, funcionando como medida de promoção do pluralismo sociojurídico. Utiliza-se do método dedutivo, a partir dos instrumentos bibliográficos, artigos científicos e de notícias veiculadas, e procura-se su-

Como citar este artigo:

SOUZA, Gabriel,
ESTÊVÃO,
Roberto, RIGOLDI,
Vivianne. Covid-19
e povos indígenas:
neoliberalismo,
necropolítica, direito
ao reconhecimento e
diálogos interculturais.
Argumenta Journal
Law, Jacarezinho – PR,
Brasil, n. 41 2023,
p. 71-104

Data da submissão:
27/01/2021

Data da aprovação:
28/06/2023

1. Centro Universitário
Eurípides de
Marília - Brasil
2. Centro Universitário
Eurípides de
Marília - Brasil
3. Centro Universitário
Eurípides de
Marília - Brasil

gerir um caminho possível para a proteção e a efetivação dos direitos humanos fundamentais dos povos originários pátrios, por meio dos diálogos interculturais como remédios transformativos.

ABSTRACT:

Brazilian native people suffer from disrespectful treatment, in a necropolitic of neoliberal practice. The Coronavirus Pandemic has brought to light the inequalities of Brazil's indigenous communities treatments, claiming for a reading of Human Dignity in the light of the right of recognition, for the creation of public spaces consistent with the interculturality of the democratic State based on the Rule of Law, to promote the social-legal pluralism. It will be use the deductive method, based on bibliographic instruments, scientific articles journal news, and aim to suggest a path of possible protections and effectiveness of the Fundamental Human Rights of native peoples, through intercultural dialogues as transformative solutions.

RESUMEN:

Los pueblos indígenas de Brasil sufren un trato irrespetuoso, en una necropolítica de práctica neoliberal. La pandemia del Covid-19 ha arrojado luz sobre la desigualdad existente en el tratamiento de los indígenas brasileños, exigiendo una lectura de la dignidad humana a la luz del derecho al reconocimiento, para producir espacios plurales y coherentes con la interculturalidad de un Estado Democrático de Derecho, que funcione como medida de promoción del pluralismo socio-jurídico. Utiliza el método deductivo, basado en instrumentos bibliográficos, artículos científicos y reportajes periodísticos, y busca sugerir un posible camino para la protección y realización de los derechos humanos fundamentales de los pueblos originarios de Brasil, a través de diálogos interculturales como remedios transformadores.

PALAVRAS-CHAVE:

Direitos humanos; Neoliberalismo; Necropolítica; Direito ao reconhecimento; Povos indígenas.

KEYWORDS:

Human rights; Neoliberalism; Necro politics; Right to recognition; Indigenous peoples.

PALABRAS CLAVE:

Derechos humanos; Neoliberalismo; Necropolítica; Derecho al reconocimiento; Pueblos indígenas.

1. INTRODUÇÃO

A pandemia do coronavírus Covid-19 causou graves danos, em especial pelas mortes provocadas, no mundo todo. Trata-se de uma situação que merece o cuidado preventivo e de atitude por parte de todos, numa responsabilidade socialmente compartilhada, e especialmente por parte dos gestores públicos, em atenção ao Estado de Direito vigente.

No Brasil os números já não demonstravam um horizonte positivo para o enfrentamento da doença (PAINEL CORONAVÍRUS, 2021; SÃO PAULO, 2021). Ainda assim, mesmo diante do aumento exponencial da curva de contágio. Estados-membros e Municípios começaram a flexibilizar a rotina de isolamento social, cedendo a iniciativas econômicas, na ânsia de retorno às atividades do mundo pré-Covid-19 (SÃO PAULO, 2021).

A atenção dispensada pelos governos não corresponde à melhor técnica de enfrentamento da pandemia, uma vez que especialistas sanitaristas recomendaram fortemente o isolamento social, além de medidas de higiene, principalmente nos países considerados epicentros do coronavírus, como o Brasil (OMS, 2019).

Situação de destaque numa sociedade com índices de desigualdade alarmantes como a brasileira é a dos grupos vulneráveis e das minorias. Medidas de combate à pandemia — tais como higienização, recolhimento social, uso de máscaras e álcool em gel — são realidades distintas que não alcançam esses grupos de pessoas.

Nesse sentido, a demanda por políticas públicas que busquem a salvaguarda de tais atores sociais é fundamental para o combate à Covid-19. Porém, não se verificam esforços significativos das autoridades para dar eficácia social às medidas requeridas (SOCIOAMBIENTAL, 2021; APIB, 2021).

Este artigo apresenta como foco específico o estudo da condição dos povos originários brasileiros: os indígenas. Tais minorias — e aqui tratar-se-á de forma genérica, em que pese não se deva equilibrar culturalmente os diversos grupos indígenas que existem no país, sob pena de sufoca-

mento da diversidade — encontram-se em situação de indireto abandono, uma vez que precisam de atenção especial dos governos diante de sua posição de extrema vulnerabilidade (como já ocorreu em outras situações, com diversas doenças) (CEDEFES, 2020).

A Constituição brasileira reconhece a pluralidade e a solidariedade (art. 1º, V e art. 3º, I, CF) como pilares do Estado Democrático de Direitos e, com isso, o tratamento digno dos povos indígenas é medida de satisfação da igualdade material requerida (BRASIL, 1988).

Além da crise sanitária vivenciada, que jogou luz nos obstáculos enfrentados pelos povos indígenas, há outros interesses que remontam há tempos o tratamento destes no Brasil, e que acabam por auxiliar negativamente no enfrentamento da pandemia, permitindo-se, ainda que indiretamente, o genocídio contra os povos originários, correspondendo a verdadeiro crime contra a humanidade (IHU, 2015).

Entretantes, o que se nota é certo comportamento estatal que vai de encontro com as necessidades indígenas no combate ao coronavírus. Isso, portanto, produz clivagem entre cidadãos brasileiros, o que os coloca em condições desiguais de proteção e de não respeito ao *mandamus* constitucional.

Assim sendo, a questão que se apresenta é a de verificar se o tratamento dispendido aos povos originários brasileiros é condizente com a dignidade humana, bem como se a política das autoridades brasileiras condiz com o direito ao reconhecimento dos povos indígenas ou se, em verdade, tem-se o controle dos corpos e a permissão de uma necropolítica.

Para a resposta das indagações acima destacadas, tem-se o auxílio de bibliografia especializada, especialmente com os reforços teóricos de Michel Foucault (2010; 2019; 2014a; 2014b) e sua biopolítica, Achille Mbembe (2016) e sua necropolítica, ambos tratando da governamentalidade, bem como de Nancy Fraser (2002; 2006) sobre o direito ao reconhecimento como vertente da dignidade humana. Finaliza-se com a proposta da pluralidade com base nos diálogos interculturais necessários para a promoção de um universalismo de chegada.

O artigo se desenvolve sob o método dedutivo, na tentativa de abarcar a realidade dos povos originários de forma geral durante o estado pandêmico. A análise dos dados apresentados, com foco maior no ano de 2021, reforçam o estado de vulnerabilidade, contribuindo para a vali-

dade e confiabilidade da pesquisa. Trata-se, portanto, de um diálogo entre teorias, tendo como objetivo dar maior visibilidade à problemática, sem a pretensão de esgotar o assunto, mas trazendo luz à vulnerabilidade dos grupos minoritários.

Mais uma vez, não se ignora as diferenças culturais dos diversos povos originários. Aqui optou-se por uma pesquisa dedutiva justamente para dar ênfase ao estado de vulnerabilidade em que se encontram os povos indígenas. Ao final, a proposta apresentada como alternativa para a inclusão dos povos minoritários — o diálogo intercultural — é o início de uma abordagem específica de cada uma das realidades, objeto de novo estudo a ser realizado posteriormente.

2. BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA: A GOVERNAMENTALIDADE DOS POVOS INDÍGENAS

A posição dos povos indígenas no Brasil remonta a aspectos escravagistas e que, a partir disso, acabou por solidificar no cenário social certa condição de exclusão — o selvagem, o outro —, que acaba por não permitir a participação dessa minoria nas decisões socialmente impostas aos cidadãos brasileiros, aumentando ainda mais a desigualdade social. Com isso, formou-se o que Jessé Souza (2018) chama de subcidadania brasileira, onde os povos indígenas suportam o *habitus* precário diante da inadequação social vivenciada.

Nesse contexto, permite-se o encontro com os fundamentos desenvolvidos por Michel Foucault (2010; 2014) em sua analítica do poder, a partir de onde se pode buscar a compreensão de uma postura autoritária do governo em face dos povos originários.

Foucault desenvolve sua pesquisa no intuito de identificar os sistemas de diferenciação promovidos a partir de instrumentos institucionalizados do poder, para conduzir as ações das pessoas. O discurso é o modo pelo qual o poder acaba por se veicular, compondo um conjunto de dispositivos estratégicos que buscam determinar subjetividades por meio de efeitos de verdade (FOUCAULT, 2014).

Para Foucault, os discursos — que produzem exclusões — são contextualizados em determinado momento histórico, e flexíveis, a depender da coerção institucional. Não há um campo único de localização do poder, mas sim uma microfísica por onde se compreende as relações entre

os poderes, para permitir os já citados efeitos de verdade (FOUCAULT, 2019).

A construção desses discursos produtores de efeitos de verdades se dá pela colonização dos aparatos institucionais, pautados também nos conhecimentos científicos produzidos, funcionando como campo de fala do que é verdadeiro e do que é falso. Tais aparatos — políticos, econômicos, sociais etc. — são denominados dispositivos (FOUCAULT, 2010; AGAMBEN, 2005).

Foucault apresenta, também, a construção do poder no decorrer do processo histórico. Subdivide, assim, em poder soberano, poder disciplinar e, por fim, biopoder. O poder soberano é definido por meio da autoridade que decide quem vive e quem morre, fazendo morrer e deixando viver. Já o poder disciplinar se institui sobre os corpos individuais das pessoas, para controlá-los — vigiá-los e puni-los, se necessário (FOUCAULT, 2014) — para que se adêquem às necessidades da produção.

Já o biopoder é baseado na biopolítica, e inverte essa lógica:

Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo, sendo outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que [...] não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia [...]. Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é [...] a vida dos homens, ou ainda, se preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo [...] a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens enquanto essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não enquanto eles se resumem em corpos, mas enquanto ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo [...] temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz e direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie (FOUCAULT, 2010, p. 203–204).

Verifica-se que novas tecnologias de poder foram desenvolvidas para o acompanhamento das necessidades econômicas de uma sociedade que se industrializava e aumentava, com isso, a população urbana. Surge, assim, a genealogia do poder de Foucault, partindo do poder soberano, passando pelo poder disciplinar e alcançando o poder regulamentar, traduzindo-se numa biopolítica. Ressalta Giacóia Júnior (2005, p. 620):

Dizer que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície estendida do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. Portanto, estamos num poder que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o polo do corpo e o polo da população. Biopoder, por conseguinte, do qual logo poderemos localizar os paradoxos que aparecem no próprio limite de seu exercício.

Portanto, tem-se uma tecnologia de poder desenvolvida para dar suporte ao corpo individual, num primeiro momento, e, posteriormente, ao corpo coletivo, para docilizar a população para interesses de utilidade e produtividade. Isso foi feito a partir do desenvolvimento de novas ciências, pautadas na coletividade. Nesse sentido, José Eduardo Lourenço dos Santos (2016, p.104) dispõe que:

Diverso do poder soberano, o biopoder trata de formas de gestão da vida, substituindo o “fazer morrer ou deixar viver” pelo “fazer viver e deixar morrer”: o biopoder tem a função de gerar a vida, tendo por suporte as ciências do homem, como a demografia e a medicina social, uma tecnologia da população (passa-se de um Estado territorial a um Estado de população). Tem-se a substituição do “fazer morrer ou deixar viver” pelo “fazer viver e deixar morrer”, como já observado: a vida passa a ser a forma de atuação dessa forma de poder.

Verifica-se que o biopoder incide sobre a vida das pessoas, e o faz por meio dos dispositivos acima citados, em constante docilização dos corpos. Busca-se, ao contrário do poder disciplinar — que incide sobre a vida individual — o controle da população toda, como verdadeiro corpo político.

Assim, houve uma primeira acomodação, a dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, efetivados por meio de

vigilância e treinamento, envolvendo instituições como a escola, o hospital, o quartel, etc. (mecanismos de disciplina). Essa acomodação, mais fácil, ocorreu mais cedo, a partir do final do século XVII, início do século XVIII. A segunda acomodação aconteceu mais tarde, no final do século XVIII, e tem em vista fenômenos de população, envolvendo processos biológicos e biosociológicos das massas humanas (mecanismo regulamentar) (MARCHETTI; ESTEVÃO; SACONATO, 2014).

No Brasil atual há forte discurso, especialmente do governo federal, no sentido de normalização social, uma vez que há direcionamento para determinados assuntos (GUIRADO, 2019; ISTO É, 2018) e, inclusive de forma explícita, exclusão de outros modos de vida, considerados falsos. Pode-se pensar, de fato, num hiperpresidencialismo (ALVES; CASTILHO; MANDARINO, 2020), que traz o debate do convívio harmônico com o neoconstitucionalismo e a democracia participativa, tendo em vista a concentração de poderes nas mãos do chefe do Executivo.

Desta feita, tem-se, por meio do discurso veiculado pelos aparatos institucionais, a consolidação do biopoder normalizador acima referido, o que descumpra com o mandamento constitucional de liberdade (art. 3º, I e art. 5º, caput, CF).

O reflexo produzido a partir dessa postura institucionalizada — que configuram dispositivos estratégicos de poder (FOUCAULT, 2019) — é a consequente hierarquia de raças, onde os que não se encontram na condição de normais — os *outsiders* (BECKER, 2008) — são os que serão deixados para morrer.

Não há, assim, necessidade de atitude comissiva do poder público no controle da população, pois, a partir da omissão estatal no desenvolvimento de políticas públicas, acaba-se por permitir o que Foucault chamou de assassinato indireto (FOUCAULT, 2010, p. 215–216) É dizer, a omissão estatal na realização de políticas de eficácia social acaba por (fazer) deixar morrer grupos minoritários que não reclamam os padrões considerados verdadeiros.

Trata-se, assim, de verdadeiro racismo de estado (FOUCAULT, 2010, p. 215), provocado pelas autoridades por meio dos dispositivos estratégicos de controle e normalização social. Segundo estudo produzido pela Faculdade de Saúde Pública da USP e pelo Conectas Direitos Hu-

manos (CEPEDISA; CONECTAS, 2021), em análise de 3.049 normas relacionadas à Covid-19 editadas pela União, em 2020, verificou-se verdadeira estratégia institucional de propagação do coronavírus, em vez de sua contenção pelas autoridades federais. No caso específico dos povos indígenas, há atitudes de negação de água potável, materiais de higiene e limpeza, leitos hospitalares, UTIs, ventiladores, máquinas de ventilação sanguínea, materiais informativos e acesso à internet, não distribuição de alimentos e cestas básicas, sementes e ferramentas, de permissão de acesso a povos originários que nunca tiveram contato com não-indígenas, levando, também, ao contato com novas doenças, e, após longo período de pandemia, não há plano emergencial para tais povos (EL PAÍS, 2021).

Há ainda o conceito de *homo sacer*, desenvolvido por Giorgio Agamben (2010), que se encaixa na situação atual dos povos indígenas brasileiros, dispondo sobre vulnerabilidade. Outro conceito importante do autor é acerca do estado de exceção (AGAMBEN, 2004), que virou a regra no mundo contemporâneo — e, a partir do discurso da pandemia do Covid-19, acaba por ser intensificado¹.

Para Agamben (2010), a *zoe*, vida simples, oposta à *bios*, vida política, foi colonizada pelo poder político justamente na figura do *homo sacer*. Este representava a pessoa que, na Antiguidade, fora julgada e condenada por um crime, sem poder se sacrificar. Porém, qualquer que a matasse não seria considerado homicida. O ponto nodal, aqui, diz respeito à desproteção legal do *homo sacer*, transformando sua *zoe* em política por meio da exceção (AGAMBEN, 2004).

Com isso, verifica-se o biopoder sobre o *homo sacer*, para subjugar-lo pela exclusão do ordenamento jurídico. Por assim ser, há — indiretamente, ou pela omissão da proteção, ao menos — o reconhecimento do estado excepcional em que se encontra tal indivíduo, o que, ao fim e ao cabo, resulta na omissão estatal diante do reconhecimento desse sujeito de direitos.

Ora, o soberano exerce o biopoder numa zona de indeterminação em relação à norma (anomia), declarando-se fora da lei e, ao mesmo tempo, estipulando que ninguém pode ser colocado fora do ordenamento. Deste modo, captura a vida humana, transformando o ser humano em “*homo sacer*” (MARCHETTI; ESTEVÃO; SACONATO, 2014).

No caso dos povos indígenas, verifica-se essa exclusão estatal, uma

vez que os povos indígenas se encontram em alto risco de morte e o governo brasileiro não toma medidas consideradas possíveis de enfrentamento da pandemia. Há, inclusive, mortes entre os povos originários, o que agrava ainda mais a urgência da situação sanitária².

As ideias de Foucault sobre a biopolítica acabam por traduzir bem as noções de “governamentalidade”, a partir das considerações acima trazidas. Porém, Achille Mbembe (2016) buscou, por meio do conceito de necropolítica, diferenciar a “governamentalidade” em centros mundiais que compõem o terceiro mundo. Essa expressão “terceiro mundo” já se encontra superado em diversos marcos teóricos.

[...] la biopolítica es un punto de partida fundamental para el análisis de las relaciones de dominación, pero em el contexto del tercer mundo resulta insuficiente porque los dispositivos, técnicas, prácticas y estrategias em las relaciones de dominación tienen efectos muy radicales [...] No se trata de decir que biopoder y necropoder se contrapongan, sino que es necesario situar los fines de cada uno – regulación de la vida y de la muerte, respectivamente – para ubicar con precisión cómo sus dispositivos y estrategias se entrelazan (ESTEVEZ, 2018, p. 18-19).

Mbembe (2016) dispõe que nos casos de países que compõem o terceiro mundo há, de fato, a existência de locais de morte, que acabam por definir populações que vivem como se mortos estivessem, uma vez que a marginalização é tamanha. Há, portanto, a presença de uma política sobre a morte, e não sobre a vida. Partindo, também, da ideia de estado de exceção, o autor relata que, numa emergência sistemática, o poder acaba por reclamar constantemente a exceção, especialmente partindo da ideia de inimigo.

Atualmente, o direito de matar não se encontra apenas nas mãos do soberano estatal, mas acaba por frequentar campos como as milícias e os campos de segurança privada, por exemplo. Assim, diante da proliferação dessas entidades, por meio do acesso amplo a tecnologias sofisticadas de destruição e diante das consequências das políticas socioeconômicas — aqui também outro ponto de destaque para a temática do presente artigo —, de fundo neoliberal, geograficamente há novos campos de concentração não tão necessários diante de uma tecnologia do necropoder, que atua a qualquer momento e em qualquer lugar (MBEMBE, 2016).

Este novo momento é o da mobilidade global. Uma de suas principais características é que as operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o único monopólio dos Estados, e o “exército regular” já não é o único meio de executar essas funções. A afirmação de uma autoridade suprema em um determinado espaço político não se dá facilmente. Em vez disso, emerge um mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados, nos quais sobejam diferentes instâncias jurídicas *de facto* geograficamente entrelaçadas, e nas quais abundam fidelidades plurais, suseranias assimétricas e enclaves. Nessa organização heterônima de direitos territoriais e reivindicações, faz pouco sentido insistir na distinção entre os campos políticos “interno” e “externo”, separados por limites claramente demarcados (MBEMBE, 2016, p. 139).

Os povos indígenas brasileiros sofrem não apenas com a pandemia atual, mas também – e há tempos — com uma ideologia capitalista neoliberal que impõe uma nova razão ao mundo (DARDOT; LAVAL, 2016) e acaba por limitar o direito de reconhecimento e cultura próprios dos povos originários brasileiros, formadores de nossa sociedade. Em verdade, forças da elite econômica acabam por sufocar cada vez mais os povos indígenas, em nome de um desenvolvimentismo que se baseia, ao fim e ao cabo, apenas no fornecimento de matéria-prima para exportação, trazendo lucros econômicos a poucas famílias — os detentores do poder do agronegócio³.

Dessa forma, perde-se pelo sufocamento sociocultural dos indígenas brasileiros, de um lado, e perde-se pela política econômica não baseada em novas tecnologias e pesquisas, de outro, fazendo com o que Brasil continue como um país exportador de *commodities* e importador de produtos desenvolvidos a partir de nossa matéria-prima exportada. Isso é provocado pelo discurso neoliberal, que produz efeitos de verdade e define o que é verdadeiro (incluído) e falso (excluído), gerando aumento da desigualdade social⁴.

[...] la biopolítica es la conceptualización específica de la gubernamentalidad neoliberal exclusivamente reservada para el primer mundo, pues para el segundo mundo (el de los países ex socialistas) y el tercer mundo (Asia, África y América Latina) la regulación de la vida se ha transformado em

la regulación de la muerte dentro de condiciones extremas producidas por el capital. La vida es regulada a través de la perspectiva de la muerte y transformada em regulación de la muerte, en una mera existência debajo del nivel de vida más básico (ESTEVEZ, 2018, p. 20).

Desta feita, a biopolítica controla a vida a fim de garantir um estilo de vida boa, e a necropolítica busca, em verdade, controlar a morte para capitalizá-la como máquina de guerra. Assim, há na necropolítica uma morte real, pelo massivo empobrecimento, e uma morte simbólica, por decorrência das intervenções do capitalismo (ESTEVEZ, 2018, p. 20).

Verifica-se, portanto, que questões capitalistas — neoliberais — são fundantes das formas de controle de vida e de morte das sociedades atuais⁵, em especial no terceiro mundo, que, pela globalização, sofre as consequências de políticas econômicas maquiavélicas. Tais discursos funcionam, também, como incentivo para o não respeito dos direitos dos povos originários pátrios, para insuflar a necropolítica, indo além de momentos de crise sanitária como a atual.

En el corazón de los marcos interpretativos de la regulación de la vida y la muerte, se encuentran las relaciones de producción. Actualmente, se conduce la vida hacia su expansión, precariedad o extinción con el objeto de incidir en las relaciones de reproducción económica del capitalismo. No obstante, esta conducción puede ser analizada a través del funcionamiento de su discurso político-económico, el neoliberalismo, o de sus actividades y sectores de extracción y acumulación, el capitalismo em su dimensión material y económica (ESTEVEZ, 2018, p. 23).

Nesse sentido, importa o destaque dado por Foucault ao termo “governamentalidade”:

Para concluir, gostaria de dizer o seguinte. O que cogito fazer nos próximos anos é uma história da governamentalidade. E com essa palavra quero dizer três coisas: 1) o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais, os dispositivos de segurança. 2) a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência

deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros — soberania, disciplina, etc. — e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3) o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. [...] a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver [...] São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido com base nas táticas gerais da governamentalidade (FOUCAULT, 2019, p. 429-430).

A “governamentalidade” atual está colonizada (LUHMAN, 2011) pelo sistema econômico neoliberal, de forma que a política e o direito acabam sendo construídos com base nos efeitos de verdade do discurso do neoliberalismo atualmente difundido, criando técnicas de dominação e controle dos corpos populacionais. Assim, surge o *homo economicus*, incompatível com o perfil dos povos indígenas, os quais são relegados condição de subcidadãos (SOUZA, 2018).

[...] o neoliberalismo idealiza o Estado organizador do mercado evitando o monopólio e intensifica a racionalidade econômica da produção como núcleo da sociedade e das relações políticas com foco na competição (no liberalismo, troca) atuante na vida social, desde o berço até a morte (GARCIA; GRISOTTO, 2018, p. 103).

O modo de ser neoliberal transforma o ser humano em seu próprio capital, produtor de sua fonte de renda e consumidor de si, em busca de satisfação pessoal (GARCIA; GRISOTTO, 201, p. 98). Dessa forma, por meio de normas, o Estado define políticas públicas de enfrentamento das questões relacionadas aos grupos indígenas. O que se verifica é que tais comandos normativos acabam, assim, por impedir o reconhecimento dos direitos humanos fundamentais da população originária brasileira, numa tentativa de padronização social aos olhos dos interesses do capital, sufocando a interculturalidade e a multiculturalidade (RODRIGUES, 2013).

No período ditatorial, o governo brasileiro adotou uma “política desenvolvimentista de levar o progresso para as áreas indígenas, que escon-

dia sua face corrupta e até mesmo cruel das práticas associadas ao Serviço de Proteção ao Índio.” (ALVARENGA; AMÉRICO JÚNIOR, 2019, p.218).

Dessa forma, a tutela exercida sobre os indígenas demonstra o biopoder, diante da violência e repressão pela dominação, com intuito de controle e produção da subjetividade conforme a norma (LIMA, 1995). Com isso, “retirada sua condição de humanidade [dos indígenas], o assassinato de um indígena poderia ser considerado algo próximo a eliminar um animal selvagem que causa transtornos às situações de desenvolvimento dos invasores brancos.” (ALVARENGA; AMÉRICO JÚNIOR, 2019, p. 218-219).

Ele chegava nas aldeias, aí, quando tinha índio pequeno assim, menino índio, chegava e atacava a porta da aldeia [...] ele pegava e jogava dentro do rio e matava afogado. Os outros, ele metia tiro e acabava de matar. Os outros grandes ele topava no mato e campeava de cavalo pra matar. O cara [não-índio] acendeu o fogo, talvez com óleo diesel, para queimar a lenha para jogar os que estavam mortos, por cima do fogo os três que estavam mortos. Um, acho que não estava muito morto [...] porque ele estava falando, gemendo de dor [...]. Mas mesmo assim os caras jogaram no fogo e queimaram eles (BRASIL, 2014).

Pelo relato tomado na Comissão Nacional da Verdade verifica-se a brutalidade do assassinato realizado aos indígenas durante o período ditatorial, retomando a condição de *homo sacer* do povo originário, diante da noção da vida nua, da *zoe*, esvaziada de direitos em face de um não cidadão.

Nesse sentido, verifica-se que o Estado ditatorial brasileiro, fundamentado na política de desenvolvimento nacional, sob os mandamentos da ordem e progresso, acabava por operar em verdadeira necropolítica, diante da gestão da vida nua das minorias indígenas.

Atualmente, vive-se num Estado Democrático de Direito, com uma Constituição Cidadã que consagra diversos direitos humanos fundamentais, inclusive dos povos originários pátrios. Porém, algumas atitudes das autoridades que governam o país têm se demonstrado autoritárias, no sentido de retomada dos ideais nacionalistas, de ordem e progresso, de restabelecimento de instituições e, com isso, promovendo o sufocamento de vozes sociais que possibilitam a diversidade e a interculturalidade,

marcas originárias da população brasileira⁶⁷. Dessa forma, importante o destaque ao relatório da APIB — Emergência Indígena (2020), que destaca de forma clara e objetiva que o governo federal é o principal agente transmissor da Covid-19 entre os povos originários, diante da falta de ações coordenadas e efetivas para combate da pandemia, o descaso com os profissionais da saúde e usuários do subsistema de saúde indígena, bem como o favorecimento de políticas de invasão de territórios dos povos originários.

O discurso neoliberal — que fundamentava o período ditatorial brasileiro — acaba por incentivar essa postura desenvolvimentista e de progresso econômico, e, por meio de dispositivos de controle e docilização dos corpos, impõe verticalmente (DERRIDA, 2010) a padronização social, pasteurizando, homogeneizando, em verdadeira indústria cultural (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), as diferentes culturas aqui presentes.

Passa-se, em verdade, para além da administração da vida, incidindo na facilitação — permissão — da morte, não necessariamente por meio dos aparelhos estatais, mas, por inércia das autoridades públicas, e pela atuação dos dispositivos tecnológicos que atuam a qualquer tempo e em qualquer lugar, verifica-se a legitimação de mortes — culturais — dos povos indígenas. Nesse ponto, a pandemia da Covid-19 acaba por servir de argumento para a permissão de violações de direitos humanos fundamentais que, em verdade, já são violados há tempos, especialmente pela retórica neoliberal que se impõe no mundo globalizado.

Utilizar dessa visibilidade que o coronavírus proporciona e jogar luz para a tamanha desigualdade em que se vive no Brasil é um caminho que pode auxiliar na melhoria das respostas tomadas pelas autoridades públicas brasileiras. O primeiro passo é reforçar o conteúdo teórico importante do respeito à dignidade humana, na vertente do direito ao reconhecimento, e buscar a efetividade de tais direitos.

3. DIGNIDADE HUMANA: DIREITO AO RECONHECIMENTO COMO FUNDAMENTO CONSTITUCIONAL

A partir da análise feita até o momento, verifica-se o tratamento desigual dado aos povos originários brasileiros que acabam por serem colocados à margem das políticas de reconhecimento necessárias para a

sobrevivência de suas culturas. Surge, assim, a vertente da dignidade humana, prevista no art. 1º, III, da Constituição Federal brasileira: o direito ao reconhecimento.

O princípio da dignidade [...] é uma cláusula geral de tutela da pessoa humana. Por isso, se o reconhecimento é essencial à integridade moral da pessoa, ele é amparado pelo referido princípio [...] O reconhecimento é também associado pela doutrina aos princípios da igualdade e da solidariedade, o que não é desacertado. A ideia de reconhecimento intersubjetivo situa-se na zona de confluência desses três princípios, que devem ser interpretados de forma harmônica e reciprocamente iluminada. No que concerne ao reconhecimento, tais princípios não entram em tensão, mas se reforçam mutuamente (SARMENTO, 2016, p. 255-256).

Nancy Fraser (2002) auxilia na compreensão da necessidade de se conferir o direito ao reconhecimento à pluralidade cultural — e aqui, diretamente, aos povos indígenas — diante do restabelecimento de uma sociedade justa socialmente.

A autora desenvolve sua teoria a partir de uma releitura de teorias socioeconômicas — que traduzem as desigualdades sociais por questões de distribuição de renda — de um lado, e pela reanálise das políticas de reconhecimento — que se pautam por uma análise identitária — de outro, reconduzindo o “foco da justiça de questões distributivas para matérias concernentes ao tema da diferença e das políticas de reconhecimento.” (LIMA, 2016, p. 127).

Segundo Habermas (1997, p. 159), “o paradigma do direito liberal e do Estado social cometem o mesmo erro, ou seja, entendem a constituição jurídica da liberdade como ‘distribuição’ e equiparam ao modelo da repartição igual de direitos adquiridos ou recebidos.” A partir da globalização, Nancy Fraser (2002, p. 9) entende que se está a:

[...] gerar uma nova gramática de reivindicação política. Nesta constelação, o centro de gravidade foi transferido da redistribuição para o reconhecimento. Como deveremos caracterizar esta transição? Quais são as suas implicações para a justiça social? A meu ver, as perspectivas são ambivalentes. Por um lado, a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe,

a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a ‘raça’, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Isto constitui um claro avanço relativamente aos restritivos paradigmas fordistas que marginalizavam tal contestação. Além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Também neste aspecto constitui um avanço positivo relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceptualizar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor.

Para Sarmiento (2016, p. 256), numa visão que colabora com a traçada anteriormente, e destacando o panorama constitucional brasileiro que alberga a relação reconhecimento intersubjetivo e redistribuição econômica:

Há muito mais sinergia e complementaridade do que tensão entre as agendas de reconhecimento intersubjetivo e redistribuição econômica, e ambas encontram sólido amparo em uma ordem constitucional como a brasileira, que se preocupa com a proteção integral da pessoa e não confere ao intérprete o poder de escolher entre uma ou outra.

Verifica-se, portanto, que o objetivo da autora é identificar os fatores que se articulam a partir dos novos tempos, a fim de proporcionar uma teoria de justiça capaz de alcançar, ao mesmo tempo, os horizontes da redistribuição e os do reconhecimento. Para tanto, há necessidade de virada normativa, para permitir-se que os cidadãos, independentes e autônomos, possam estabelecer direitos por meio das relações socialmente subjetivas.

Liberdade política é a forma de liberdade que as pessoas como cidadãos concedem umas às outras de modo recíproco e genérico. Não é ‘o Estado’ ou ‘a comunidade’ que distribui direitos e liberdades aos cidadãos; pelo contrário, os cidadãos mesmos são, ao mesmo tempo, os autores e os destinatários de reivindicações de liberdades (geralmente na forma de reivindicações de direito). Como cidadãos, pessoas são simultaneamente reivindicadores de liberdade (ou usuários de liberdade) e garantidores de liberdade (FORST, 2012, p. 126).

Nancy Fraser (2002) destaca três problemas colocados pela globalização atual: (i) problema da substituição, (ii) problema da reificação e (iii) problema do enquadramento desajustado.

Há, com a globalização econômica, uma transição da redistribuição para o reconhecimento, para exacerbar radicalmente as desigualdades econômicas resultantes do capitalismo agressivo praticado no mundo contemporâneo. Como proposta, Fraser apresenta uma visão bidimensional da justiça, para abranger tanto uma distribuição justa, quanto uma questão de reconhecimento recíproco.

O que é preciso é uma concepção ampla e abrangente, capaz de abranger pelo menos dois conjuntos de preocupações. Por um lado, ela deve abarcar as preocupações tradicionais das teorias de justiça distributiva, especialmente a pobreza, a exploração, a desigualdade e os diferenciais de classe. Ao mesmo tempo, deve abarcar igualmente as preocupações recentemente salientadas pelas filosofias do reconhecimento, especialmente o desrespeito, o imperialismo cultural e a hierarquia do estatuto. Rejeitando formulações sectárias que caracterizam a distribuição e o reconhecimento como visões mutuamente incompatíveis da justiça, tal concepção tem de abrangê-las a ambas. O resultado seria uma *concepção bidimensional de justiça*, o único tipo de concepção capaz de abranger toda a magnitude da injustiça no contexto da globalização (FRASER, 2002, p. 11).

Este, portanto, o problema da substituição apresentado por Nancy Fraser, e merece como solução o tratamento conjunto, numa teoria única, que abarque tanto uma política de redistribuição, quanto uma política de reconhecimento, neutralizando-se o risco de substituição, por meio da bidimensionalidade da teoria da justiça.

Fraser propõe, para ser realizada essa teoria bidimensional, o respeito ao princípio normativo da paridade de participação, “segundo o qual a justiça requer arranjos sociais que permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir entre si como pares.” (FRASER, 2002, p. 13)

Para tanto:

São necessárias pelo menos duas condições para a paridade participativa ser possível. Primeiro, deve haver uma distribuição de recursos materiais que garanta a independência e “voz” dos participantes. Esta condição impede a existência de formas e níveis de dependência e desigualdade econômicas que constituem obstáculos à paridade de participação. [...] Em contraponto, a segunda condição para a paridade participativa requer que os padrões institucionalizados de valor

cultural exprimam igual respeito por todos os participantes e garantam iguais oportunidades para alcançar a consideração social. [...] Portanto, excluem-se padrões institucionalizados de valor que negam a alguns o estatuto de parceiros plenos nas interações — quer ao imputar-lhes a carga de uma “diferença” excessiva, quer ao não reconhecer a sua particularidade (FRASER, 2002, p. 13).

Por assim ser, tem-se que a concepção bidimensional de justiça requer tanto a distribuição como o reconhecimento, sem que haja redução de qualquer dos aspectos citados. Para o problema da “reificação” — ou seja, para lidar com as lutas pelo reconhecimento que simplificam e reificam drasticamente as identidades de grupos, não fomentando a interação e o respeito, mas inflando o separatismo e cisões multiculturais — a autora propõe nova leitura acerca do reconhecimento.

Tradicionalmente, o direito ao reconhecimento é visto a partir do foco da identidade, de onde se tem que essa constatação é fruto da identidade cultural específica de certos grupos. Assim, surge o falso reconhecimento, no sentido de que a depreciação da identidade de certo grupo acaba por ser solapada pelo grupo dominante, resultando dano aos membros, que, para tornar indene, há necessidade de uma política que busque a retificação da imagem formada pelo grupo dominante acerca do grupo identitário a ser reconhecido. A partir da construção da nova imagem do grupo identitário — pelos membros desse grupo restaurada — há a exibição coletiva com o intuito de se atingir respeito e consideração sociais (FRASER, 2002, p. 14-15).

Ocorre que nessa política identitária, segundo a autora, há defeitos no sentido de se ocultar a subordinação de certos grupos, bem como de coisificação de certas identidades, para reciclar estereótipos, fomentar separatismo e repressão comunitária.

Dessa forma, propõe Fraser (2002, p. 15) uma nova concepção de reconhecimento. Assim,

[...] baseada no que pode designar-se por um “modelo de estatuto”, o reconhecimento é uma questão de *estatuto social*. O que requer reconhecimento no contexto da globalização não é a identidade específica de um grupo, mas o estatuto individual dos seus membros como parceiros de pleno direito na interação social. Desta forma, o falso reconhecimento

não significa a depreciação e deformação da identidade do grupo, mas antes a subordinação social, isto é, o impedimento da participação paritária na vida social. A reparação desta injustiça requer uma política de reconhecimento, mas isto não significa uma política de identidade. No modelo de estatuto, pelo contrário, significa uma política que visa superar a subordinação através da instituição da parte reconhecida distorcidamente como membro pleno da sociedade, capaz de participar ao mesmo nível dos outros.

Em verdade, o que está propondo a autora é uma análise dos padrões culturais institucionalizados sobre determinados atores sociais, para averiguar se há, de fato, reconhecimento recíproco e posições de igualdade de estatuto — no caso de atores constituídos como pares — ou se há a constituição de atores inferiorizados, excluídos, invisibilizados, para caracterizar-se o falso reconhecimento ou a subordinação de estatuto. Assim, “o falso reconhecimento é uma relação social de subordinação transmitida por padrões institucionalizados de valor cultural.” (FRASER, 2002, p. 16).

Dessa forma, o objetivo de Fraser é desinstitucionalizar padrões que subjugam grupos, retirando a parte subordinada, com o intuito de proporcioná-la voz e vida social, interagindo de forma paritária com os demais atores sociais. O foco não é mais — apenas — a identidade dos grupos, mas sim os efeitos oriundos das normas institucionalizadas. Esse o projeto do modelo de estatuto proposto pela autora.

Por fim, no tocante ao problema do enquadramento desajustado, tem-se a necessidade de descentralização, de uma concepção múltipla acerca da justiça social no contexto globalizado. É necessário remover os obstáculos à paridade de participação no contexto social contemporâneo.

Com isso, Fraser quer defender que o princípio da paridade de participação deve ser aplicado em campos de participação social especificados, de forma a se atentar para as particularidades de cada necessidade. Assim, “a justiça requer paridade de participação numa multiplicidade de contextos de interação, que incluem os mercados de trabalho, as relações sexuais, a vida familiar, a esfera pública e as associações voluntárias da sociedade civil.” (FRASER, 2002, p. 18-19). E define, ainda:

Contudo, a participação tem significados diferentes em cada um desses contextos. [...] Por conseguinte, o âmbito da aplicação do princípio deve ser ajustado ao contexto em questão,

o que significa não haver uma fórmula única que baste para todos os casos. Daí que sejam necessários múltiplos enquadramentos. [...] O que é preciso é antes um conjunto de enquadramentos múltiplos e uma concepção de soberania com múltiplos níveis [...] Relativamente a cada caso, devemos perguntar quem são precisamente os sujeitos relevantes da justiça e quem são os actores sociais entre os quais se exige que exista paridade de participação (FRASER, 2002, p. 19).

Nesta senda, destaca-se que pelos processos existentes no mundo globalizado, de nível transnacional e subnacional ao mesmo tempo, não há mais como identificar o país como uma única instância justa, de forma que diversos enquadramentos são necessários na promoção de uma nova estrutura emergente, de formação de múltiplos níveis. Finaliza que

[...] as deliberações acerca da institucionalização da justiça devem ter o cuidado de colocar as questões no plano adequado, determinando quais os assuntos que são verdadeiramente nacionais, locais, regionais ou globais. Elas têm de delimitar vários contextos de participação de forma a distinguir os conjuntos de participantes com direito a paridade dentro de cada uma delas (FRASER, 2002, p. 19).

Dessa forma, verifica-se que as ideias de Fraser acerca da justiça bidimensional, aliando o aspecto distributivo com a necessidade do reconhecimento, aplicam-se aos povos originários brasileiros, diante da situação que se encontram — historicamente — presentes, qual seja a desigualdade de opções — que identifica a não paridade de participação —, fortalecida por políticas que não os tomam enquanto atores com vozes sociais relevantes — institucionalização de padrões — e que, ao fim e ao cabo, não atendem adequadamente às necessidades materiais e de reconhecimento — espaços de enquadramento desajustados — que lhes são de direito.

A condição de subcidadãos a eles imposta, marginalizando e discriminando sua cultura, retratam, portanto, o *habitus* precário que Jessé Souza, de forma a identificar os povos originários como *outsiders* — *homosacer*, para Agamben — na sociedade brasileira contemporânea, o que dialoga com as ideias de Mbembe acerca das sociedades colonizadas e a necropolítica nela legitimada.

Assim sendo, dispõe Lima (2016, p. 129) que:

[...] lutas por reconhecimento acontecem em um mundo

quase na sua totalidade marcado por desigualdades sociais e degradação das condições materiais de existência, seja na saúde, educação, alimentação, moradia, saneamento, lazer, expectativa de vida e taxas de mortalidade não ideais. Nesse sentido, focar apenas no reconhecimento em detrimento da redistribuição é algo de saída problemático, sobretudo devido à ambivalência em que muitos sofrem injustiças tanto socioeconômicas quanto no que diz respeito à negação do reconhecimento. Por isso, a tese de Fraser é que a justiça pressupõe tanto redistribuição quanto reconhecimento. A isso ela chama de “concepção dual ou bidimensional de justiça”

Em síntese, Sarmiento (2016, p. 257) dispõe que:

[...] violam o reconhecimento as práticas estatais ou privadas, conscientes ou não, que desrespeitam a identidade das suas vítimas, impondo estigmas ou humilhações. É possível falar em um direito fundamental ao reconhecimento, que é um direito ao igual respeito da identidade pessoal. Trata-se de um direito que tem tanto uma faceta negativa como outra positiva. Em sua faceta negativa, ele veda as práticas que desrespeitam as pessoas em sua identidade, estigmatizando-as. Na dimensão positiva, ele impõe ao Estado a adoção de medidas voltadas ao combate dessas práticas e à superação dos estigmas existentes.

Há, porém, uma dificuldade de solução para o tratamento de uma teoria da justiça que abranja, simultaneamente, o modelo redistributivista e o modelo do reconhecimento. Isto porque o primeiro exige a supressão das diferenças e o segundo, a afirmação destas. Assim, Fraser identifica, a partir dos modelos híbridos ou de coletividades ambivalentes — aqueles grupos que sofrem injustiças tanto de problemas de redistribuição, quanto de não-reconhecimento, como os povos indígenas aqui tratados — remédios afirmativos e remédios transformativos.

Por remédios afirmativos para a injustiça, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura subjacente que os engendra. Por remédios transformativos, em contraste, entendo os remédios voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa subjacente. O ponto crucial do contraste é efeitos terminais vs. processos

que os produzem — e não mudança gradual vs. mudança apocalíptica (FRASER, 2006, p. 237).

Fraser entende que os remédios mais promissores são os transformativos, com o intuito de reestruturação das relações sociais, de forma a eliminar diferenciações de grupos, bem como, além do multiculturalismo dominante, conseguem desconstruir bases mantenedoras de racismos, de discriminações institucionalizadas. Tal situação encontra-se conforme a proposta pluralista de propiciar, a partir de diálogos interculturais, a efetivação do direito à diversidade, tema este aplicável ao caso das minorias indígenas aqui tratados e objeto da conclusão desse artigo.

4. PLURALISMO JURÍDICO, DIÁLOGOS INTERCULTURAIS E CONSTITUCIONALISMO DE CHEGADA

Como abertura deste artigo, verificou-se a situação de marginalidade dos povos originários brasileiros, que retrata a biopolítica transformada em necropolítica, diante das atitudes de docilização dos corpos e de permissão da morte, ainda que indiretamente.

Para tanto, necessário se faz dar voz ao grupo minoritário citado — e aqui, novamente, retoma-se a necessidade de não caracterizar as diversas culturas indígenas numa só, padronizando a multiplicidade sociocultural rica e presente nos diversos povos indígenas pátrios — para permitir-se a interculturalidade e o direito à diversidade, e nesse sentido, os remédios apresentados por Fraser podem auxiliar, em especial os transformativos. Um caminho possível é apresentado neste tópico: a promoção do pluralismo jurídico por meio dos diálogos interculturais.

A facilidade da estabilidade e o conforto da vida provinciana não são tão interessantes como deveriam parecer. É justamente a distância cultural existente, metaforicamente, entre o navio e a terra firme que é intrigante. As fronteiras que passam as realidades diferentes não conseguem imobilizar, muito pelo contrário, elas instigam a travessia e a transposição. É a busca pelo outro lado, pelo que há após o risco imaginário ou a linha no mapa. É na fronteira que acontecem as produções enriquecedoras. O debate sobre essa questão evidencia a multidimensionalidade das relações sociais, que evidencia o protagonismo dos sujeitos e a justificam a existência de um ordenamento jurídico aberto às imprevisibilidades (ELIEZER; FARIA; FERREIRA, 2020, p. 350)

Daí a importância da dimensão multicultural das relações fronteiriças, que pode contribuir com o campo jurídico, uma vez que ele trabalha com conceitos em diferentes contextos discursivos. (ELIEZER; FARIA; FERREIRA, 2020).

A cultura é essencial para a humanidade, ao permitir o compartilhamento de valores e tradições importantes para a identidade de cada ser. Para os povos originários, tem-se especial proteção, diante da necessidade de preservação dos laços comunitários e dos valores relacionados aos processos de socialização, mais coletivistas, o que, nos casos de fraturas em suas identidades, o sofrimento é maior do que nas culturas pautadas por identidades individualistas. Além disso, o risco de dizimação a que estão expostos os povos indígenas, é maior, pela relação desigual em face da sociedade que os envolve. Assim sendo, há risco à sobrevivência cultural em face do preconceito enfrentado por tais minorias, que são estigmatizadas pelo padrão da sociedade capitalista de massas, que tritura as culturas tradicionais como um liquidificador cultural. Há, também, o argumento histórico de proteção dos direitos dos povos indígenas, relacionado às graves injustiças por eles sofridas em suas trajetórias, pela situação de exclusão atualmente vivenciada — tanto socioeconômica, quanto da perspectiva da subordinação cultural (SARMENTO, 2016, p. 278-280).

É necessário, portanto, proteger-se a cultura dos povos indígenas, por meio de proteção⁸ ativa das condições que permitam a defesa da dignidade de pessoas concretas, de tal forma que também se permite favorecer toda a sociedade, nas gerações atual e futuras, diante da diversidade cultural que lhes beneficiará (SARMENTO, 2016, p. 280-281).

Uma postura de simples omissão estatal diante das diferenças culturais, como que confiando na “mão invisível” de um suposto mercado, não é suficiente. Os grupos não hegemônicos são injustamente prejudicados nesse “mercado” pelas práticas cotidianas de pessoas, empresas e instituições, que tendem a refletir o *ethos* dominante. Isso pode comprometer gravemente a viabilidade da reprodução da cultura social dessas comunidades. Daí a necessidade de proteção de direitos diferenciados dos povos tradicionais (SARMENTO, 2016, p. 281).

Neste sentido, diante das considerações apontadas a partir da forma-

ção de um padrão dominante — estruturado pelo mercado — é importante destacar no termo interculturalidade, que designa

[...] la aceptación de la transversalidad de la diferencia cultural. Conduce a una contextualización del pensamiento y del conocimiento en el marco de la pluralidad y de la diversidad cultural y ética del mundo. La interculturalidad afronta la relación entre las culturas sobre una base de igualdad y no de superioridad jerárquica (FARIÑAS, 2019, p. 17-18).

A partir da ideia de interculturalidade, o intuito é de propiciar o direito à diversidade — mais do que o direito à diferença, que se limita a traçar dois opostos, ainda numa lógica de exclusão (MAGALHÃES; GORGOZINHO, 2019) — que propõe um espaço de existência:

[...] livre comum. O espaço de diversidade é o espaço de diálogo permanente em busca de consensos sempre provisórios. O espaço de diversidade requer uma postura de abertura para com o outro, os outros. Ouço o outro não para derrotar seu argumento, não para vencê-lo, impossibilitando o diálogo, ouço o outro para aprender com ele assim como o outro me ouve para aprender comigo. A resultante do diálogo obrigatório nos espaços de diversidade não será uma fusão de argumentos, nem uma soma de argumentos, muito menos a vitória de um argumento, mas sim um novo argumento, construído pela postura de abertura, onde todos devem renunciar a alguma coisa para que todos possam ganhar alguma coisa, e tudo pode ser permanentemente discutido e rediscutido. O direito à diversidade (individual e coletivo) parte do pressuposto da complementaridade (MAGALHÃES; GORGOZINHO, 2019, p. 148).

Para tanto, diante da proposta aqui apresentada, verifica-se que a promoção dos direitos humanos fundamentais, pautados na dignidade e no direito à diversidade, com o reconhecimento da interculturalidade, pode propiciar a superação dos obstáculos socioeconômicos e dos espaços institucionalizados que concentram e reproduzem o padrão dominante, sufocando os povos originários, tidos como *homo sacer*, sujeitos à “espada de Dâmocles” da necropolítica.

Alternativa que visa o auxílio da reestruturação dos aparelhos estatais — segundo problema apresentado por Fraser — que funcionam como dispositivos estratégicos de docilização dos corpos indígenas é a

oportunidade aos diálogos interculturais⁹, que:

[...] tiene como punto de partida el respeto a los diferentes, con el objetivo de evitar que se conviertan em antagónicos. El es cenário del “diálogo entre culturas” ha de ser representado como un lugar de encuentro y de debate sobre las diferencias, pero también sobre las desigualdades sociales y económicas. Lo que está em juego es la voluntad de compartir y dialogar, transformando entonces el pendular y tradicional conflicto dialéctico y dualista de categorías opuestas (el bien o el mal, la unidad o la pluralidad, la racionalidad o la irracionalidade,...) en una tensión dialógica o em um “diálogo dialógico”, relacional e intersubjetivo. En el diálogo entre culturas, el único enfrentamiento posible es el de las palabras, enlazadas en una conversación continua (FARIÑAS, 2019, p. 35).

Portanto, para a teoria do diálogo intercultural – hermenêutica diatópica, para Boaventura de Sousa Santos (1997) –, tem-se a premissa de que há, nas diversas culturas, correntes interpretativas diferentes entre si, de forma que o auxílio dos diálogos interculturais possibilita uma maior defesa da dignidade humana por conferir maior legitimidade social aos direitos requeridos, com aumento, inclusive, de chances de eficácia social (SARMENTO, 2016, p. 291-292). Trata-se do que Raimundo Panikkar (2004) chamou de “equivalentes homeomórficos”, ou seja, postulados que desempenham funções parecidas com as desempenhadas pelos direitos humanos.

Dessa forma, verifica-se, nas palavras de Sarmento (2016, p. 292):

O diálogo intercultural não serve apenas para equacionar problemas jurídicos e morais atinentes a grupos culturais diferentes. Ele deve ser também uma fonte de aprendizado para a sociedade envolvente, que lhe permite tomar contato com valores e experiências alternativas, que podem, eventualmente, desnudar as incompletudes e incoerências do seu discurso e das suas práticas sobre direitos humanos. [...] Imersos nos valores culturais que compartilhamos, tendemos a naturalizar injustiças graves que o olhar do outro pode nos revelar. No mínimo, o diálogo intercultural amplia os nossos horizontes e repertório moral, tornando-os menos provincianos e mais autocríticos. O diálogo, portanto, não é só um método para lidar com problemas de “estranhos morais”. Mais que isso, ele permite que uma sociedade se conhe-

ça melhor, provendo *insights* para poder refletir sobre os seus próprios problemas.

Dessa forma, tem-se que, a partir dos diálogos interculturais acima apresentados, chega-se à ideia de “universalismo de chegada”, de Joaquín Herrera Flores (2005) — em contraposição ao universalismo de partida, que reproduz valores etnocêntricos iluministas —, que caracteriza o objetivo a ser alcançado por meio do reconhecimento das diversas culturas e dos diversos sujeitos de direitos, que merecem ter voz e não serem subjugados ao padrão determinado pelo *mainstream*.

Portanto, assim se permite que os povos originários brasileiros assumam sua condição de sujeitos dignos de direitos — primeiro problema de Fraser –, a partir do reconhecimento de sua cultura, ultrapassando obstáculos socioeconômicos e desinstitucionalizando os aparatos estatais reprodutores de preconceitos e discriminações, de forma que, ao fim e ao cabo, se possa superar a condição de homo sacer e conferir efetividade aos direitos humanos fundamentais, de que são titulares.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resposta à problemática, verifica-se que o tratamento conferido aos povos originários brasileiros não condiz com a dignidade humana. Muito ao contrário, denota-se que o poder econômico controlará os corpos indígenas e, também, permitir a necropolítica. Tais situações tornaram-se mais visíveis com o avanço da pandemia da Covid-19, mas remontam a aspectos coloniais e de formação da sociedade pátria.

Passou-se, então, a reforçar o direito ao reconhecimento, vertente da dignidade humana, dos povos indígenas, especialmente com base na teoria bidimensional da justiça de Nancy Fraser, com o intuito de atingir aspectos de redistribuição socioeconômica e, também, pontos de promoção da identidade e cultura dos povos originários, por meio da desinstitucionalização dos aparatos estatais que funcionam como dispositivos estratégicos de normalização social.

Um caminho possível, aqui apresentado como proposta para enfrentamento da situação de marginalidade vivida pelos povos originários, é o pluralismo jurídico, por meio dos diálogos interculturais, em atenção especial ao terceiro problema apresentado por Fraser. O entendimento dialógico da sociedade, abarcando as diversas culturas, pode ser conside-

rado um remédio transformativo que, ministrado gradualmente, auxilia na correção de efeitos desiguais da estrutura social brasileira, conferindo dignidade aos povos marginalizados, dos quais são exemplos os povos indígenas, objeto deste estudo. O desenvolvimento desse processo merece maior aprofundamento noutra pesquisa.

Dessa forma, busca-se a promoção dos povos originários enquanto sujeitos de direitos, a partir da confirmação de sua dignidade humana, indo além dos obstáculos institucionais e socioeconômicos, com o intuito de salvaguardar a cultura pela promoção do pluralismo jurídico por meio dos diálogos interculturais e da concretização de um universalismo de chegada, pensando na eficácia jurídica e social de um Estado Democrático de Direito.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos/ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer; tradução Guido Antonio de Almeida. – Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. 1942 — **Estado de exceção**/ Giorgio Agamben: tradução de Iraci D. Poleti. 2ª edição. São Paulo: Boitempo. 2004 (Estado de sítio).

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I (2 Ed.) Belo Horizonte. Editora UFMG. 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo?** Ilha de Santa Catarina. 2º semestre de 2005. Tradução de Nilcéia Valdati. Outra travessia. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>, acesso em 27.01.2021.

ALVARENGA, Rodrigo; AMÉRICO JUNIOR, Elston. Da biopolítica à necropolítica contra os povos indígenas durante a ditadura militar brasileira (1964-1985). **Ciências Sociais Unisinos**.v.55, nº 2, Agosto, 2019. Disponível em http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/viewFile/csu.2019.55.2.07/60747331, acesso em 11.06.2020.

ALVES, Fernando de Brito; CASTILHO, Ana Flávia de Andrade Nogueira; MANDARINO, Renan Posella. Fatores que levam ao hiperpresidencialismo e a necessidade de uma reforma política no estado brasileiro. In: **Revista Videre**, v.12, n.25, set/dez, p. 124 a 144, 2020.

APIB, Articulação dos povos indígenas no Brasil. **Nuestra lucha es por la vida.** Covid-19 y los pueblos indígenas. Enfrentando la violencia durante la pandemia. Sangre indígena: ni una gota más. Comisión Nacional para la vida y la memoria indígena. Noviembre de 2020. Disponível em https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_relatoriocovid_v7ES.pdf, acesso em 27.01.2021.

BECKER, Howard Saul. **Outsiders:** estudos de sociologia do desvio. Tradução Maria Luiza X. de Borges. Revisão técnica Karina Kuschnir. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2008.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade.** Arquivo 00092.003063/2014-40: depoimentos sobre repressão contra indígenas. Brasília, CNV, 8 p.2014. Disponível em http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/documentos/Capitulo14/14-Nota%20104%20-%2000092.003063_2014-40.pdf, acesso em 11.06.2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil:** promulgada em 5 de outubro de 1988.

CEDEFES, **Artigo:** contaminação e guerra de extermínio contra os povos indígenas – pestes, armas biológicas e o Covid-19. Por Alenice Baeta., Publicado em 16/04/2020, Disponível em: <https://www.cedefes.org.br/artigo-contaminacao-e-guerra-de-extermínio-contra-os-povos-indigenas-pestes-armas-biologicas-e-o-covid-19/>, acesso em 25.01. 2021

CEPEDISA, Centro de Estudos e Pesquisa de Direito Sanitário; CONECTAS, Conectas Direitos Humanos. **Direitos na Pandemia.** Mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à covid-19 no Brasil. Boletim n.10, São Paulo, 20.01.2021. Disponível em https://www.conectas.org/wp/wp-content/uploads/2021/01/Boletim_Direitos-na-Pandemia_ed_10.pdf, acesso em 27.01.2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal / Pierre Dardot; Christian Laval; tradução Mariana Echalar. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei:** O fundamento mítico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIEZER, Cristina Rezende; FARIA, Alex Junior Bilhoto; FERREIRA, Helena Maria. Relações fronteiriças: reflexões sobre polissemia, dinamismo, conflitos e multiculturalismo. In: **Revista Videre**, v.12, n.25, set/dez.,

p.341 a 356, 2020.

EL PAÍS. **Pesquisa revela que Bolsonaro executou uma “estratégia institucional de propagação do coronavírus.** Eliane Brum, 21 de jan de 2021 – 16:13h. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-21/pesquisa-revela-que-bolsonaro-executou-uma-estrategia-institucional-de-propagacao-do-virus.html>, acesso em 27.01.2021.

ESTÉVEZ, Ariadna. Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos?. **Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad.** Vol. Xxv, n. 73. Septiembre/Diciembre, 2018. Disponível em <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espinal-25-73-9.pdf>, acesso em 11.06.2020.

FARIÑAS, María José. Derecho e Interculturalidad: el encuentro con el otro. **Interculturalidade, Poder, Direitos.** p. 17-50. BONFIM, Vinícius Silva [et al] (Organizadores) 1ª ed. Curitiba: Appris, 2019.

FLORES, Joaquín Herrera. **La reinención de los derechos humanos.** Madrid: Atrapasueños, 2005.

FORST, Rainer. **The Right of Justification.** Elements of a Constructivist Theory of Justice. Translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. 1926 – 1984. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975 – 1976); tradução Maria Ermantina Galvão. – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010 (Coleção obras de Michel Foucault)

FOUCAULT, Michel. 1926 – 1984. **Microfísica do poder;** organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. – 9ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. 1926 – 1984. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970; tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. – 24 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. Tradutora Teresa Tavares. **Revista Crítica de Ciências Sociais.** Globalização: fatalidade ou utopia? 63 / 2002. Disponív-

el em <https://journals.openedition.org/rccs/1250>, acesso em 11.06.2020.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. Tradução Julio Assis Simões. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109/54229>, acesso em 16.10.2020, p. 237.

GARCIA, Emily, GRISOTTO, Américo. Novas formas de controle biopolítico: uma leitura a partir de Foucault. **Argumenta Journal Law**, Jacarezinho – PR, Brasil, n. 28. p. 79-105. Data da submissão: 14/12/2017 Data da aprovação: 16/05/2018, jan/jun., 2018.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Direitos humanos e biopoder. Anais... **XIV Encontro Preparatório para o Congresso Nacional de CONPEDI**, 2006: A construção do saber jurídico no século XXI. Florianópolis, Santa Catarina: Fundação BOITEUX, 2005.

GUIRADO, Marlene. **Entre discurso e ato, há muito mais do que se imagina**. Instituto de Psicologia USP, vol. 30, p.1-9, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/nrBNjsLhmnGY9fCDGFXMmqb/?format=pdf&lang=pt>, acesso em 20.01.2021.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. v. 2. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

IHU. Genocídio dos povos indígenas. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 478, Ano XV, 30/11/2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/478>, acesso em 20.01.2021.

ISTO É. **Frases de Bolsonaro, o candidato que despreza as minorias**. Mundo, 24/09/2018. Disponível em: <https://istoe.com.br/frases-de-bolsonaro-o-candidato-que-despreza-as-minorias/>, acesso em 20.01.2021.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1995.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. Para além do dilema redistribuição-reconhecimento: Nancy Fraser e a concepção bidimensional de justiça. **Ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 15, n. 1, p.126-141, Julho, 2016. Disponível em file:///C:/Users/gabri/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/43744-154849-1-PB%20(1).pdf, acesso em 11.06.2020

LUHMANN, Niklás. **Introdução à teoria dos sistemas**. Aulas publicadas por Javier Torres Nafarrate. Editora Vozes. 3ª ed. São Paulo. 2011.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros; GORGOZINHO, Mariana Lara. O Novo Constitucionalismo Latino-americano: direito à diversidade como caminho para o diálogo intercultural e a construção de um saber trans-cultural. **Interculturalidade, Poder, Direitos**. p. 125-151. BONFIM, Vinícius Silva [et al] (Organizadores) 1ª ed. Curitiba: Appris, 2019.

MARCHETTI, Livia Estêvão; ESTEVÃO, Roberto da Freiria.; SACONATO, Thais Estêvão. Biopoder e estado de exceção: mecanismos de funcionamento da nova ordem penal no atual estado capitalista globalizado neoliberal. **Encontro de ensino, pesquisa e extensão. 8º ENEPE UFGD. 5º EPEX UEMS**. 2014. Disponível em: <http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/arquivos/545.pdf>, acesso em 11.06.2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Arte e ensaios. **Revista do PPGAV/EBA/UFRJ** n. 32. Dezembro, 2016. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>, acesso em 11.06.2020.

OMS. **Coronavirus disease (COVID-19) pandemic**. World Health Organization, 2019. Disponível em: https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019?adgroupsurvey={adgroupsurvey}&gclid=Cj0KCQjwy5maBhDdARIsAMxrkw36pyuTdsYswID3ie-G7nznKU3b0Ve5bMIDp3j3hV87U1JIO0Ncg2FkaApAGEALw_wcB, acesso em 20.01.2021

PAINEL CORONAVÍRUS. **Covid-19**. Painel Geral Coronavírus Brasil. Atualização constante. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>, acesso em 20.01. 2021

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? Tradução Roberto Cataldo de Costa. In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

RODRIGUES, Saulo Tarso. A cidadania dos povos indígenas e a resignificação do paradigma liberal. In: **Direito, justiça e ambiente: perspectivas franco-brasileiras**. Org. Anderson O.C. Lobato e Philippe Pierre, p.245-274 – Rio Grande: Editora Furg, 2013. Disponível em: <https://repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/7998/Direito%20justi%C3%A7a%20e%20ambiente%20perspectivas%20franco-brasileiras.pdf?sequence=16>, acesso em 20.01.2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48. Junho, 1997. Disponível em http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF, acesso em 11.06.2020.

SANTOS, José Eduardo Lourenço dos. O surgimento do biopoder, os avanços tecnológicos e o controle social. **Argumenta Journal Law**. Jacarezinho – PR, Brasil. n. 25, p.87-114. 2016.

SÃO PAULO. **SP contra o novo coronavírus**. Saiba como se proteger. Governo do Estado de São Paulo. Disponível em: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/coronavirus/>, acesso em 20.01. 2021.

SÃO PAULO. **Retomada consciente**. Plano São Paulo. Governo do Estado de São Paulo. Disponível em: <https://www.saopaulo.sp.gov.br/plano-sp/>, acesso em 20.01. 2021.

SARMENTO, Daniel. **Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia** / Daniel Sarmento. 2ª edição. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SOCIOAMBIENTAL. **Covid-19 e os povos indígenas**. Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus (Covid-19) no Brasil. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/>, acesso em 20.01.2021

SOUZA, Jessé. **Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro** / Jessé Souza. – Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

'Notas de fim'

1 Por todos, ver: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=441651>, acesso em 19.01.2021

2 Nesse sentido, ver a postura do Ministério Público Federal tomada frente ao discurso do Presidente da República em face dos povos indígenas: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/noticias-am/mpf-inclui-novas-declaracoes-discriminatorias-em-acao-e-reforca-pedido-de-direito-de-resposta-a-povos-indigenas>. Ver, também, a postura adotada pelo STF no tocante a processos de reintegração de posse e anulação de terras indígenas: <http://apib.info/2020/05/09/16-durante-pandemia-stf-suspende-todos-os-processos-judiciais-de-reintegracao-de-posse-e-anulacao-de-terra-indigena/> e o alerta emitido pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB: <http://apib.info/2020/05/09/17-alta-letalidade-da-covid-19-no-brasil-atinge-violentamente-povo-kokama/>. Insta lembrar, também, das declarações emitidas pelo ministro do Meio Ambiente, em reunião ministerial divulgada pelo STF, manifestando o desejo de privilegiar a desregulamentação normativa ambiental: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticia-Detalhe.asp?idConteudo=443959&ori=1>. O número de mortos entre povos originários é crescente: <http://apib.info/2020/04/28/09-cresce-numero-de-mortos-e-indigenas-contaminados-apib-realiza-mobilizacao-online/>, e <https://apiboficial.org/emergenciaindigena/>. Todos os links foram acessados em 19.01.2021.

3 Entre outros estudos que atestam a dificuldade enfrentada pelos povos originários em face do poder do capital, especialmente configurado no setor do agronegócio (envolvendo, por exemplo, a demarcação de terras indígenas), cita-se: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/288> e <https://mst.org.br/2018/12/16/agronegocio-ameaca-sobrevivencia-de-povos-indigenas-e-quilombolas/> ambos com acesso em 19.01.2021. E ainda, especificamente sobre o caso Raposa Serra do Sol, que também trata acerca da influência capitalista sobre a cultura e o desenvolvimento indígena, cita-se o trabalho: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/40551/Flavia%20de%20Faria%20Gomes.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, acesso em 08.06.2020.

4 O Relatório do Banco Mundial identifica que o Brasil – e demais países da América Latina – sofrerá com o pós-pandemia diante da baixa demanda em face das commodities <https://www.worldbank.org/pt/country/brazil/overview>. Veja o estudo acerca da liberação dos agrotóxicos, por exemplo, incentivado pelo neoliberalismo, ainda que violador de direitos fundamentais: <https://www.scielo.br/pdf/csc/v12n1/02.pdf>. Nesse sentido, registra-se que o governo federal atual aumentou consideravelmente o número de agrotóxicos permitidos no país, inclusive durante a pandemia: <https://apublica.org/2020/05/em-meio-a-pandemia-governo-bolsonaro-aprova-96-agrotoxicos-em-dois-meses/>. A ONU, no Relatório Social Mundial, definiu que a desigualdade é ameaça ao progresso social. A sociedade brasileira tem níveis altos de desigualdade social. Disponível em <https://www.un.org/development/desa/dspd/wp-content/uploads/sites/22/2020/02/World-Social-Report2020-FullReport.pdf>. Todos os links foram acessados em 19.01.2021.

5 A respeito dessa construção subjetiva a partir dos ideais neoliberais, cita-se no âmbito psicanalítico o estudo: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/mental/v3n4/v3n4a11.pdf>, e, no âmbito ético-político: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Veritas_v.62_n.02.05.pdf, ambos com acesso em 19.01.2021.

6 É digno de nota a postura do Presidente da República que, há tempos – e recentemente, no poder, ainda assim atua – possui retórica autoritária e antidemocrática, conforme destaca o trabalho:

7 https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/28473/1/Dissertação_Priscilla_Dibai_final.pdf, acesso em 19.01.2021. Diversas manifestações populares com propostas antidemocráticas contaram com a participação do chefe do Poder Executivo Federal, o que motivou, tanto de autoridades dos demais Poderes da República, quanto de diversos setores da sociedade – juristas, políticos e entidades – notas de repúdio em face da postura do Presidente. Houve, inclusive, denúncia à ONU: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/presidente-e-vice-da-comissao-de-direitos-humanos-denunciam-a-onu-projeto-autoritario-em-curso-no-brasil>, acesso em 19.01.2021. Por fim, ressalta-se a decisão do STF determinando o retorno da publicação dos números relacionados à Covid-19, em detrimento da política adotada pelo Presidente da República e Ministério da Saúde de não divulgação dos dados completos: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=445071&ori=1>, acesso em 19.01.2021. Houve, inclusive, denúncia junto ao Tribunal Penal Internacional, promovida pelo PDT: <https://www.pdt.org.br/index.php/tribunal-penal-internacional-atende-pedido-do-pdt-e-analisa-denuncia-contra-bolsonaro/>, acesso em 19.01.2021.

8 Veja-se, nesse sentido, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, promulgada pelo Brasil pelo Decreto nº. 6.177/2007. Veja-se, também, no plano internacional o principal diploma de proteção de direitos dos povos indígenas e tribais é a Convenção nº. 169 da OIT, internalizada pelo Brasil pelo Decreto nº. 5.051/2004.

9 Ver, como exemplo de aplicação da teoria dos diálogos interculturais, a decisão da Corte Constitucional da Colômbia, proferida em caso que envolveu a aplicação de pena corporal pela comunidade indígena Paez: Sentencia T-523/97.