

SISTEMAS DE VIDAS INDÍGENAS E POSITIVAÇÃO CONSTITUCIONAL NA AMÉRICA LATINA: SUPERAÇÃO DA COLONIALIDADE JURÍDICO-POLÍTICA, LUTAS E PRÁTICAS DO COMUM

INDIGENOUS LIFE SYSTEMS AND CONSTITUTIONAL POSITIVIZATION IN LATIN AMERICA: OVERCOMING LEGAL- POLITICAL COLONIALITY, STRUGGLES AND COMMON PRACTICES

Fernando Antonio de Carvalho Dantas

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiás, Brasil
fdantas@ufg.br

Recibido: junio de 2021
Aceptado: septiembre de 2021

Palavras-chave: Direito indígena, Constitucionalismo Latino-americano, Filosofia, Libertação.

Keywords: Indigenous law, Latin American Constitutionalism, Liberation philosophy.

Resumo: Este artigo trata dos processos culturais e sócio-político-jurídicos da negação dos direitos dos Povos Indígenas latino-americanos. O direito monista como produto cultural ocidental destruiu vidas, práticas, institucionalidades e pensamentos diferenciados hegemonzando cosmovisões e epistemes coloniais. Movimentos críticos orientados pela ação da reflexão desvelaram essas violências institucionalizadas, desencadeando processos de constitucionalização multicultural, pluricultural e plurinacional que positivaram modos de ser, conhecer e agir comunitários dos pluriversos sistemas de vida indígenas de base no bem viver (*sumak kawsay*, *suma qamaña* e *ñandereko*). O Novo Constitucionalismo Latino-americano recupera o caráter democrático e libertador dos direitos.

Abstract: This article deals with the cultural and socio-political-juridical processes of the denial of the rights of Latin American Indigenous Peoples. Monist law as a Western cultural product destroyed lives, practices, institutionalities and differentiated thoughts, hegemonizing colonial cosmovisions and epistemes. Critical movements guided by the action of reflection unveiled these institutionalized violences, triggering processes of multicultural, pluricultural and plurinational constitutionalization that positiveized ways of being, knowing and acting in the community of the “pluriverses” indigenous life systems based

on good living (sumak kawsay, suma qamaña and ñandereko). The New Latin American Constitutionalism recovers the democratic and liberating character of rights.

1. Introdução

A proposta deste artigo é realizar uma reflexão inicial, portanto, não acabada, sobre os processos culturais e sócio-político-jurídicos que invisibilizaram, negaram, desvelaram e reconheceram, na realidade latino-americana, a existência concreta e os direitos dos “Povos Indígenas”. Os direitos são “produtos culturais” na perspectiva de Joaquín Herrera Flores (2005) e a cultura jurídica ocidental, fundada e abstratamente absolutizada no monismo jurídico, tornou-se universal nos movimentos coloniais e colonizadores. Ele destruiu vidas e pensamentos. A racionalidade colonial permanece como “colonialidade” do ser, do conhecimento, do poder, como teoriza Aníbal Quijano. Permanece, efetivamente arraigada, em cosmovisões e epistemes coloniais na perspectiva de Catherine Walsh (2017).

Os movimentos que desvelaram esses processos de violência institucionalizada podem ser observados nas perspectivas da teologia e da filosofia da libertação latino-americana orientados ao resgate de visões de mundo fundadas na perspectiva comunitária. No campo jurídico, configuraram-se os “processos de constitucionalização”, segundo Agustín Grijalva Jiménez (2012), constitucionalização de modos de ser, conhecer e agir comunitários na perspectiva de Fernando Huanacuni Mamani (2010) e de constitucionalismo plurinacional a partir dos sistemas de vida do bem viver (*sumak kawsay*) de Raul Llasag Fernández (2018).

Os múltiplos e plurais espaços desvelados, social e juridicamente, constituem a realidade concreta, portanto, pluriverso na perspectiva de David Sanchez Rubio, que recupera o caráter instituinte e libertador dos direitos (2015; 2020). Neste sentido Antonio Carlos Wolkmer (1994: 195) o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico implica na *multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais*.

Assim, é possível pensar que as lutas pelo reconhecimento de direitos no Novo Constitucionalismo Latino-americano têm papel fundamental na Filosofia da Libertação, no Constitucionalismo Democrático e nas Teorias Críticas do Direito. Segundo Gerardo Pisarello (2012), Ruben Martínez Dalmau e Roberto Viciano Pastor (2010) a participação popular constitui o pilar fundamental do resgate dos processos constituintes democráticos e transformadores. As Constituições do Brasil (1988), Colômbia (1991), Equador (2008) e Bolívia (2009), entre outras, integram os ciclos constitucionais que Raquel Yrigoyen Fajardo (2010) chama, respectivamente, de constitucionalismo multicultural, pluricultural e plurinacional, caracterizados, respectivamente, pelo reconhecimento inter-relacionado da diversidade cultural, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.

As ações e reflexões desse novo paradigma jurídico baseado nas visões de mundo indígenas são guiadas pela perspectiva concreta e real da vida e sua representação conceitual e normativa. Do ponto de vista metodológico, ele dialoga com a historização e formação de conceitos (Senent de Frutos, 2013). Aborda-se a

constituição, como norma jurídica, sua qualidade e eficácia, a partir de investigações teóricas, documentais e empíricas relativas ao Brasil, Equador e Bolívia, para decodificar a profunda alteração no sentido formal da Constituição como norma ao contemplar e positivar as relações necessárias à vida em sociedade em contextos plurais e complexos.

Conclui-se que os processos de ação da reflexão orientados por movimentos como a teologia e a filosofia da libertação, o indigenismo crítico e o pensamento críticos contribuíram decisivamente para o reconhecimento e positivação de direitos étnicos diferenciados em escala constitucional em contextos latino-americanos.

2. O desencobrimento do outro diferenciado configurado nas subjetividades indígenas

O Século XX foi palco de grandes e diferentes movimentos de libertação. Pode-se dizer que foi uma articulação inter-relacional de ações de libertação nos campos econômico, político, social, cultural, étnico e de gênero, dentre outros. Segundo Eduardo Devéz-Valdéz (2017), ao refletir sobre o “pensamento periférico” na Ásia, África, América Latina e Eurásia nos últimos três séculos, essas regiões submetidas a violentos processos de invasão e colonização, se insurgem reflexivamente contra os processos de dominação colonial, empreendendo movimentos integracionistas e anti-imperialistas.

Essas ações, segundo o autor, refletem um problema proposto pela intelectualidade sul-americana, africana, asiática, eslava, balcânica e ibérica, subjacentes

aos processos de libertação, descortinado na disjuntiva de ser como o centro em contraposição com ser nós mesmos.

Os processos políticos e jurídicos que resultaram no reconhecimento dessas subjetividades coletivas e diferenciadas que os povos indígenas latino-americanos configuram são complexos e envolvem três perspectivas: pastoral / teológico, político / sindical e epistêmico / filosófico. Nesta perspectiva a metodologia analética da filosofia política crítica de Enrique Dussel (1974; 2007) guia as reflexões no sentido de identificar nas práticas de libertação dos povos indígenas, um movimento político que se insurge contra as relações de opressão da ação institucional tanto do estado como do direito. Por outro lado, busca aproximar essas práticas aos movimentos críticos de libertação relacionados com a teologia, filosofia, sindicalismo, movimentos sociais e processos políticos.

A teologia/filosofia da libertação constitui-se em processo de comprometimento político, ético, moral e espiritual que extrapola o âmbito meramente acadêmico, escrito, para transformar-se na “ação da reflexão” que caracterizou a atuação comprometida da igreja católica na América Latina contra as opressões institucionalizadas para com os povos e comunidades em contextos de colonialidade.

É neste sentido que Raul Fonet Betancourt (2019), ao tratar do pensamento crítico de Ignacio Ellacuría, reafirma que o compromisso da espiritualidade com a transformação social configura um *movimento cognitivo e reflexivo* de pessoas e instituições que geram ações libertadoras.

Esses movimentos, na América Latina e, especialmente, no Brasil se estruturaram em bases de ação como as pastorais arqui-diocesanas da igreja católica vincula-

das a questões fundamentais de educação e direitos humanos, razão de existir dos movimentos sociais, em processos de libertação relacionados à terra, ao trabalho, ao ambiente, aos povos e comunidades, às identidades, gênero, entre outros.

Segundo Luis Carlos Susin (2013: 1679) a teologia da libertação nasce ecumênica, nas igrejas periféricas, bem como pública e política, na interlocução com o povo oprimido nas periferias do mundo ocidental. Para ele a teologia da libertação é uma “experiência espiritual e intelectual” o que coincide com a posição “fornetiana” apontada anteriormente.

O autor afirma (Susin, 2013: 1686) que enquanto ação institucionalizada da igreja em defesa da vida dos pobres e oprimidos, a teologia da libertação, além da defesa da vida, realiza a defesa daquilo que faz a vida ter dignidade: os conhecidos popularmente meios de vida. Esses meios são os materiais, as relações e os lugares que possibilitam a vida em todos os seus sentidos, portanto, os seres vivos e os meios para sua manutenção, reprodução e projeção futura. Para tanto a metodologia empregada nas *práxis* de libertação, segundo o autor citado, envolvem três mediações: sócio-analítica, hermenêutica e prática. Na primeira, conhece-se a realidade, na segunda a vincula a formas cristãs e a terceira a transforma.

A complexidade do real e uma ação plural que o reflexe não pode atuar de forma vertical, nem de cima para baixo, de acordo com as metodologias dedutivas convencionais hegemônicas, nem de baixo para cima, segundo os cânones críticos convencionalizados, senão de modo horizontal por meio da epistemologia da libertação.

Este foi o rumo que tomou a teologia da libertação em seus movimentos de ex-

pansão e apropriação pelas denominadas teologias contextuais. As diferentes formas de teologia, como feminista, trabalhista, indígenas, negra (*Black Theology*), de diversidade sexual (*Gay e Queer*), ecoteologia e de libertação animal, entre outras (Susin, 2013: 1687). Compreendendo que encontra-se nesse movimento de expansão, o encontro, a conexão, com os denominados grandes movimentos de libertação do século XX como afirmou, recentemente, ao se referir à influência teologia da libertação na sua formação, a filósofa e teórica feminista Donna Haraway (2019: 4), uma das mais influentes intelectuais da contemporaneidade e professora emérita de História da Consciência da Universidade da Califórnia-Santa Cruz.

No itinerário contemporâneo das práticas de libertação a teologia reencontra a filosofia.

Enrique Dussel (2007) ao tratar da história da política na perspectiva da filosofia política crítica dos povos latino-americanos, descortina a colonialidade dos marcos analíticos que orientam o pensar a história e a política a partir de categorias helênicas, ocidentais e europeias configurando como limites ao pensamento crítico, os marcos do “helenocentrismo”, “ocidentalismo” e “eurocentrismo” na construção da Modernidade. O autor escalona a Modernidade em dois momentos: jovem e madura. A Modernidade jovem, que envolve a cristandade hispano-americana, a cristandade lusitana diante da alteridade do escravo africano e as cristandades do norte da Europa.

Para a análise que se pretende neste trabalho, interessam as bases da primeira ou “jovem” Modernidade, hispânica e lusitana, uma vez que a Modernidade europeia relaciona ao nascimento da filosofia

política em Ginés de Sepúlveda, a crítica à expansão colonial e a crítica à escravidão de Bartolomé de las Casas, a justificação da ordem colonial de Francisco de Vitória e o deslocamento da alteridade do indígena para o mestiço latino-americano, bem como a legitimação da escravidão na interpretação burguesa liberal de John Locke (Dussel, 2007: 187-236).

Na atualização crítica de Jesus Antônio de la Torre Rangel, (2013: 133) a modernidade europeia é unívoca e o direito moderno, univocista, assim a acompanha. O autor propõe, fundado em Antonio Carlos Wolmer (2006), um rompimento epistemológico com essa perspectiva para tratá-lo analogicamente como uma racionalidade que aceita o plural, o diverso, sem perder o essencial da juridicidade que é a justiça, configurados no campo do pluralismo jurídico.

A imposição da realidade de maneira equívoca, ocultando o essencial expressados em narrativas próprias dos povos de *Abya Yala* foi um projeto da modernidade para o então denominado novo mundo. O amauta andino Fausto Reinaga (2006, 25) contesta de modo veemente esse projeto quando diz: *La etnologia contemporânea acaba de descobrir que fue el índio de Preamércia quien inventó la palabra humana*, e enfatiza que: *el índio maya es el creador del lenguaje hablado. Buda y Cristo hablarón el maya*. Essa assertiva amáutica reprova o caráter colonial de expressões paradigmáticas hegemônicas e naturalizada como verdades absolutas como: *Antes era o verbo [...] fundante da cosmovisão cristã universalizada no mundo cristão moderno, ou no budismo, As palavras têm o poder de ferir e de curar. Quando elas são boas, têm o poder de mudar o mundo [...]* que historicamente acompanham os modos de vida contemporâneos no mundo ocidental.

Importante ressaltar a carga cultural dessas palavras, no significado, no simbolismo e na intencionalidade que carregam. A interpretação das palavras não cabe a quem as pronuncia e sim aos seus destinatários. O processo colonial foi vernalizado. Naturalizou suas palavras e apagou palavras das narrativas diversas. As palavras proferidas na primeira missa do Brasil, exaltaram em latim a religiosidade cristã representada na Santa Cruz de modo absoluto, como um referente cultural. Entretanto, a apreensão do ato simbólico e sua ritualidade, segundo a concepção indígena tupinambá, produziu efeito contrário: não foi a exaltação da Santa Cruz (significante da religiosidade cristã) e sim o culto à natureza morta, às árvores mortas representadas na cruz de cristo. Segundo o historiador Francisco Alfredo Guimarães (2013) a expressão *I kew arabutan jucapira*, frase tupi-guarani pronunciada pelos Tupinambá durante o ato, manifestava a surpresa com o colonizador que cultua árvores mortas, madeira, objeto.

Por outro lado, o ato marca a introdução da racionalidade binária em relação à Natureza, com a ideia da natureza transformada, objetificada, apropriada e, funcionalmente santificada, idolatrada como objeto de mercado na perspectiva de Franz J. Hinkelammert e Hugo Assmann (1989), própria da racionalidade capitalista instrumental e mecanicista. Racionalidade inculcada ao longo do processo colonial para legitimar o a invasão e o saque do novo mundo, denominado jurídica e politicamente de conquista.

A primazia do mercado e da cultura cristã, seus sujeitos e ações marcaram o processo colonial. Tudo o que não fosse oriundo das concepções de pessoa, ações e conhecimento modernos e cristãos deveria

ser ocultado, invisibilizado, morto. Assim se deram os processos de genocídio, etnocídio e epistemicídio ao longo da história colonial da América Latina.

Começaram com a desconsideração e negação da humanidade dos povos originários, superada, formalmente, com a edição da Encíclica Papal Sublime Deus (1537) que reconheceu a condição de verdadeiramente humanos aos índios, já demonstrado em trabalhos anteriores (de Carvalho Dantas, 1999; 2003; 2016). O reconhecimento institucional da humanidade dos índios pela autoridade da igreja operou no campo ético-moral como um limite ao extermínio físico, genocídio, dos povos originários. Não impediu, porque na prática, implementaram-se processos de desqualificação das culturas originárias não cristãs orientadas por políticas e ações de assimilação e aculturação forçada o que significou a destruição das identidades étnicas, os etnocídios. Estas práticas estenderam-se até o século XX tendo sido superadas, mais uma vez, do ponto de vista formal, pelo reconhecimento de direitos étnico em escalas nacional e internacional, de acordo com Carlos Frederico Marés de Sousa Filho (2006). Mortes físicas e mortes culturais culminaram na morte de corpos de conhecimentos, os denominados epistemicídios na complexa conceituação atual de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009).

Para Rosane Freire Lacerda (2014) foi exatamente a contribuição dos movimentos indígenas, fundadas no pensamento amáutico e no sindicalismo, que superou o mito do Estado-Nação na América Latina ao propor e positivar a plurinacionalidade, especialmente no Equador e Bolívia. Esta plurinacionalidade não como mero reconhecimento de direitos

diversos e específicos e sim como modelo de comunidade política com bases éticas, axiológicas e institucionais plurais espelhadas no conhecimento e nas diferentes concepções políticas e jurídicas próprias/específicas das diferentes comunidades nacionais originárias.

Este é um fato notável. A construção formal do Estado Plurinacional é uma realidade jurídico/constitucional latino-americana. A sua concreta efetividade depende de relações de poder que não podem prescindir dos saberes e sistemas de vida indígenas: os *sumak kawsay* na perspectiva *Kicwa* de Raul Llasag Fernandes (2018) que sustenta as transformações do constitucionalismo plurinacional desde as bases, desde as realidades concreta dos sistemas de vida.

Conceitual e concretamente, o Estado plurinacional não se limita a uma categoria formal includente de diferenças étnicas e culturais. Comporta identidades individuais e coletivas diferenciadas, culturas, saberes, sistemas de vida, sujeitos políticos não sujeitados (Guatari, 2005) e defesa multi-garantista do comum com a combinação do político e jurídico, institucionalidades e práticas instituintes na perspectiva de David Sánchez Rubio, (2018). Ademais, aponta para um futuro mais democrático que supere processos violentos de exclusão.

Um sistema novo de direitos onde a pluri-versidade reconfigura o estado, os sujeitos, delimita direitos, contempla relações de respeito e justiça convivencial democrática.

3. O Novo Constitucionalismo Latino-americanos e mudanças paradigmáticas: biocentrismo, sujeitos e institucionalidades diferenciadas

O Novo constitucionalismo Latino-americano configura, no tocante aos direitos dos povos indígenas, uma profunda alteração no sentido formal da Constituição como norma jurídica. Em primeiro lugar, por rechaçar os modelos coloniais de organizar o estado e o direito; em segundo, por contemplar as normatividades necessárias para a vida na sociedade plural e complexa, reconhecendo diferentes identidades, territorialidades, juridicidades, democracias, estatalidades, cosmogonias.

Estas são contribuições a partir da América Latina para a construção de uma epistemologia constitucional do sul, e, como denomina Boaventura de Sousa Santos (2010: 72) um *constitucionalismo desde abaixo* que evidenciam expansão do campo político mas allá del horizonte liberal compreendendo: a) *una nueva institucionalidad, del estado nacional al estado plurinacional*; b) *una territorialidad nueva configurada em las autonomías asimétricas*; c) *nuevas subjetividades individuales y colectivas, del sujeto individual de la modernidad a las subjetividades complejas que transitan del individuo a las comunidades, naciones, pueblos y nacionalidades*; d) *una legalidad nueva, del monismo al pluralismo jurídico* e, por último, e) *un régimen político nuevo de la forma representativa de democracia hacia las formas participativas comunitarias y interculturales*.

Neste sentido, o constitucionalista argentino Alejandro Marcelo Medici (2016: 139-210) afirma que encontram-se no Novo Constitucionalismo Latino-americano o verdadeiro propósito de realizar o giro decolonial para combater os modelos de direito estado monocultural eurocêntrico, trazendo uma nova teoria constitucional horizontal e decolonial no sentido de recuperar uma inacabada ideia de constitucionalismo de *Nuestra América*, por meio de um pensamento situado em nossa realidade histórica, não submetido à naturalização e universalização das experiências hegemônicas europeias. Para o autor, essa virada depende de três exercícios: a) aplicar o princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida como critério material, não abstrato, de prioridade entre princípios, normas e valores; b) adotar a alteridade como exercício de análise constitucional e d) não subsunção da práxis sócio-histórica crítica ao sistema jurídico hegemônico.

As Constituições do Brasil (1988), da Colômbia (1991), do Equador (2008) e Bolívia (2009), integram os ciclos constitucionais que Raquel Yrigoyen Fajardo (2015: 35-58)¹ denomina, respectivamente, de cons-

1. Según la autora al configurar este sistema como un nuevo paradigma para el estado y para los estados latinoamericanos, las experiencias del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano fueron articuladas en lo que clasifica de tres ciclos constitucionales: a) Ciclo del “Constitucionalismo Multiculturalista” (1982-1988): reconocimiento de la diversidad cultural (Guatemala, 1985; Nicaragua, 1987 e Brasil, 1988); b) Ciclo del “Constitucionalismo Pluricultural” (1989-2005): reconocimiento de formas de pluralismo jurídico (Colômbia, 1991; Paraguai, 1992; Peru, 1993; Argentina, 1994; Bolívia, 1994; Equador, 1998; México, 1998-2001 e Venezuela, 1999) y c) Ciclo del “Constitucionalismo Plurinacional” (2006-2009): procesos de refundación del estado (Equador 2008 e Bolívia 2009). Yrigoyen Fajar-

titucionalismo multicultural, pluricultural e plurinacional, caracterizados pelo reconhecimento da diversidade cultural, do pluralismo jurídico e da plurinacionalidade.

A plurinacionalidade e o pluralismo jurídico, são consequências do debate que perpassou toda a década de 1980 sobre o multiculturalismo. Supera-o. Para o autor Peter McLaren (1997: 33), existem diferentes correntes de multiculturalismo, que perpassaram ao longo da história gerando distintas concepções a que chama de: a) multiculturalismo conservador, que reconhece as diferenças mas, ao mesmo tempo, estabelece uma política de assimilação com a finalidade de integrar o distinto no grupo universal; b) multiculturalismo liberal, que supõe uma igualdade natural entre as raças e grupos; c) multiculturalismo liberal de esquerda, que essencializa as diferenças, enquanto experiência própria alheia ao contexto social, e d) multiculturalismo crítico ou de resistência, segundo o qual os significados históricos e culturais são cambiantes e fixados temporalmente dependendo de lutas discursivas, históricas e políticas, ou sejam: lutas sociais.

As constituições recentes da América Latina atuais integram o que Gilberto Bercovi (2015: 122-123) denomina constituições transformadoras do século XX e início do século XXI. Para o autor, essas constituições buscam a transformação social e a diminuição de desigualdades ao analisar realidades constitucionais de países como Brasil, Índia, África do Sul, Portugal, Espanha, Equador, Bolívia, Venezuela. María Concepción Pérez Villalobos, (2015: 1308-1309), afirma que se o

do, R. (2015). “Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista”, en Baldi, C. A. *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.

constitucionalismo do início do século XX, com destaque para a constituição mexicana de 1917, foi caracterizado de constitucionalismo social. Por sua vez, reitera a autora, que o final do século XX provocou uma virada de perspectiva e, pode-se dizer que, baseado nas experiências do reconhecimento dos direitos coletivos e sociais, o constitucionalismo do final do século vinte e início do XXI é o constitucionalismo indígena. Estado pluricultural, identidade intercultural e plurinacional, territorialidades coletivas e seus regimes especiais, jurisdição e justiça comunitária são alguns dos aspectos que configuram esse constitucionalismo indígena.

Reconhecimento de subjetividades diferenciadas significa reconhecimento de sujeitos históricos, políticos e ações sociais e participativas igualmente diferenciadas. A participação popular indígena é uma característica distintiva do Novo Constitucionalismo Latino-americano que constitucionalizou as culturas indígenas, na perspectiva de um novo paradigma jurídico-constitucional (Bagni, 2017: 173-198).

Roberto Viciano Pastor e Ruben Martínez Dalmau, (2015: 1233-1241), com base no pensamento crítico de Carlos de Cabo Martín, resgatam e demonstram, segundo o constitucionalismo crítico, as diferenças entre o constitucionalismo do Norte, que sofre erosão e retrocesso em aspectos essenciais como formalização e desjuridização entre outros, e o Constitucionalismo do Sul como um processo de renovação e fortalecimento com dinamismo criativo e autenticidade democrática, reforço progressivo da normatividade constitucional, eficácia e força da constituição pelo empoderamento das maiorias que despojam como “guardiãs” sociais da constituição. Este raciocínio pode ser aplicado às minorias indígenas que se apegam ao texto constitucional e ao seu sentido nor-

mativo para exigir da sociedade e do estado o respeito e a efetividade dos direitos diferenciados reconhecidos. Os autores se referem à pluralização dos processos participativos com a valorização dos processos democráticos comunitários próprios das nações e grupos diferenciados (Martínez Dalmau e Viciano Pastor, 2010).

Nesta perspectiva é importante ressaltar as práticas de lutas pelo direito levadas a cabo pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), especialmente por meio do “Acampamento Terra Livre (ATL)”. A APIB, criada em 2005, aglutina os movimentos indígenas no Brasil com o propósito de fortalecer a convergência de lutas por meio da união e da articulação dos povos e seus movimentos para a exigência e efetivação de direitos reconhecidos bem como a luta pelo reconhecimento e positivação de novos direitos. Um dado da maior relevância, que demonstra a diferença de atuação no exercício da democracia comunitária, é que o ATL, ou seja, uma ação de luta por direitos, é configurado institucionalmente como sua instância superior.²

Assim sendo, os direitos reconhecidos e positivados necessitam de vigilância permanente pela sua manutenção e, principalmente, efetivação. São direitos inacabados e inconclusos, como visto anteriormente. Para Nuria Tabanera García (2016: 37-48) os novos movimentos indígenas na América Latina, seguindo o lema zapatista *nunca más un México sin nosotros*, transformam a utopia em realidade ao conseguir positivar na constituições do

2. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) que luta, permanentemente, em defesa da Constituição como se extrai da falado seu coordenador executivo Dinaman Tuxá. Disponível em: <http://apib.info/apib/> e <https://www.facebook.com/apiboficial/videos/1988965334706959/>. Acesso no dia 10 de outubro de 2019.

sul, direitos étnicos diferenciados, entretanto, critica a autora, o catálogo de direitos reconhecidos constitucionalmente como a plurinacionalidade, o pluralismo jurídico ou a tomada de poder por líderes indígenas não melhoraram substancialmente as condições de vida desses povos.

Para David Sánchez Rubio (2020) é fundamental e imprescindível manter o poder constituinte popular, como esfera instituinte de direitos, diante da crise do estado constitucional de direitos e dos movimentos tendentes a desconstitucionalização

A seguir resgata-se o afirmado no início deste tópico para discorrer resumidamente sobre os avanços paradigmáticos do Novo Constitucionalismo Latino-americano relacionado às cosmovisões biocêntricas de saberes e sistemas de vida dos povos originários e da configuração conceitual dos sujeitos e institucionalidades diferenciadas com destaque para as formas de estado, território, democracia, direitos, justiça.

3.1 Filosofias biocêntricas de vida

Os direitos da Natureza encontram-se em um lugar de máxima complexidade pois são configurados a partir da relação entre os diferentes seres móveis e inertes (bióticos e abióticos) que integram a Cosmos-Natureza, nela convivem em coordenação harmônica, com integralidade, inter-relacionalidade e são fundamentos reais de narrativas sobre práxis sócio-históricas, conforme Germana de Oliveira Moraes (2018). Estas ideias foram condensadas na apresentação do livro *Direitos da Natureza: teoria, política e prática*, que reúne inéditas reflexões de diversos autores sobre este que é considerado um dos maiores avanços epistêmicos do direito nas primeiras duas décadas deste século.

Deste modo, para uma possível conceitualização desses direitos é necessário reconhecer que os as dimensões “naturais” e as dimensões “humanas” da Natureza, classicamente separadas, envolvem seres que estão em constante simbiose (Herrera Flores, 2005; Becker, 2006).

Decodificar essas relações significa compreender sua organicidade e, acima de tudo, compreender que circunscrevem-se em racionalidades diferenciadas, cosmogonias e epistemologias concretas de povos e comunidades que possuem perspectivas integradoras e indissociáveis da Natureza à cultura e desta à Natureza. Uma relação dialética de complementaridade como explica Cristiane Derani (2017: 277) para quem *o direito e apolítica devem empregar signos e significados compatíveis com a ideia de natureza dinâmica e integrada, dotada de um valor intrínseco, fonte de toda a vida, na qual o ser humano se conecta e dela depende*. Entender também que envolvem conteúdos racionais, éticos, morais e espirituais integrados, que configuram as cosmovisões e filosofias indígenas do *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña* e *Ñandereko*. Esses conceitos significam, respectivamente, bem viver em línguas Kicwa, Aymara e Guarani. Significam modos de vida harmônicos e situados com o seu lugar, que foram constitucionalizados no Equador e na Bolívia.

Nesta perspectiva, compreender essa realidade constitucional diferenciada requer, em primeiro lugar, observar o resgate de filosofias andina e amazônicas, conhecimentos indígenas suplantados no processo colonial pela racionalidade ocidental hegemônica, que começaram pela negação da humanidade dos povos originários, seguida da negação de culturas e de qualquer direito, como disposi-

ção, como esforço teórico, metodológico e prático pós-colonial; em segundo, a construção compartilhada em diálogos, de um novo campo epistêmico e político de direitos uma vez que oferece para a teoria do direito uma inovadora perspectiva de concreta no âmbito da criação, posituação, interpretação e efetivação dos conhecidos e genéricos direitos econômicos, sociais e culturais uma vez que dão sentido ao “pluriverso” que é o mundo real, para além das fronteiras epistêmicas europeias. Mundo concreto e complexo nas relações harmoniosas entre seres conviventes com a terra, animais humanos e não humanos relacionados aos processos de satisfação de necessidades materiais e espirituais imprescindíveis para a vida.

Reiteradamente afirmamos que essa relação harmoniosa implica em cuidados e deveres para com a Natureza nos âmbitos da precaução e da sustentabilidade, portanto, implica em limites. Joaquín Herrera Flores (2004: 80-89) chamou de “dever de precaução e sustentabilidade”.

Os direitos da Natureza, fundados na *ideologia do buen vivir* (Caria e Domínguez, 2016) ao mesmo tempo, rompem com uma tradição jurídica consolidada e fundada no humanismo abstrato que binariamente categoriza pessoas, coisas e relações ideais, que fomentam ideologias instrumentais e mecanicistas de relação predatória com a Natureza.

A separação entre “homem” e “natureza” é uma dessas relações binárias universalizadas com êxito porque funcional ao sistema capitalista que o Novo Constitucionalismo Latino-americano contribui para sua superação, ao introduzir na escala constitucional perspectivas de inalienabilidade e proteção dos comuns em perspectiva paradigmática pós-capitalista (Houtart, 2015).

O alcance dos direitos da Natureza, enquanto princípio e norma constitucional, compreende consciências, ações de religião, de compreensão da interdependência e da integralidade sistêmica dos seres que integram o espaço de todas as formas de vida. Isto implica – como tratado nesta reflexão – em diferentes sujeitos, ações e institucionalidades, em diversos e heterogêneos modelos de desenvolvimento, pautados na harmonia e no cuidado para e com a Natureza.

Por outro lado, no contexto da justiça, a jurisprudência de tribunais tem referendado os direitos da Natureza. Já somam oito (8) os rios reconhecidos como sujeitos no mundo: Vilcabamba, no Equador, o pioneiro; Ganges e Yamuna, na Índia; Whanganui River, na Nova Zelândia; Atrato, Coelho, Combeina e Cocora, na Colômbia, neste, além do reconhecimento recente da sua Amazônia como sujeito de direito. Rios no mundo e Amazônia Colombiana reconhecidos como sujeitos de direito biocultural.

Este movimento – genuinamente fundado em cosmovisões indígenas de Abya Yala (latino-americanas), com raízes fincadas nas ações e essências comunitárias de culturas biocêntricas de povos não antropocêntricos, não capitalistas – é uma tendência em instituições fundamentais no contexto internacional contemporâneo como as Nações Unidas (ONU) e a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

O Programa “Harmony with Nature” da ONU, realiza os diálogos para a elaboração da Declaração Universal dos Direitos da *Pachamama*, *Madre Tierra* ou Natureza; a Opinião Consultiva OC-23/17, da Corte Interamericana de Direitos Humanos³

3. Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). (2017). *Opinião Consultiva OC-23/17, sobre o Meio Ambiente e os Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/sitios/>

sobre Meio Ambiente e Direitos Humanos relaciona o direito ambiental e direito humano de modo integrador e fundamental. Por sua vez, o Vaticano publicou a Encíclica Papal *Laudato Si* (2015) do Papa Francisco que preceitua o cuidado com a Casa Comum⁴. Todos os casos tratam da *Pachamama*, *Madre Tierra*, Natureza, Terra como mãe, como “casa comum” e da imperiosa necessidade do seu cuidado.

3.2 Sujeitos e institucionalidades diferenciadas

Como afirmado anteriormente, subjetividades e institucionalidades diferenciadas caracterizam dimensões categoriais e conceituais paradigmáticas nas quais o Novo Constitucionalismo Latino-americano rechaça os modelos racionais eurocêntricos.

O reconhecimento constitucional dos direitos indígenas representa, no plano formal, o fim da exclusão jurídica dos índios e de suas sociedades. Constituem garantias que devem ser efetivadas e, principalmente, novo paradigma tanto para a interpretação e aplicação multi-garantista do direito positivado em nível infraconstitucional mediante leitura constitucional como para regulação específica que atenda aos múltiplos aspectos da complexidade e dinâmica que configuram os povos indígenas em suas relações com a sociedade envolvente e o Estado.

libros/todos/docs/infografia-por.pdf. Consultado em 25/08/220.

4. Bergoglio, Jorge. Santo Padre Francisco. (2015) *Carta Encíclica “Laudato Si” do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum*. Cidade do Vaticano. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Neste sentido, as noções de sujeito como pessoa da modernidade⁵, sujeitos diferenciados como pessoas concretas e diversas, institucionalidades que as conceituam e abrigam, sua desconstrução e a elaboração dialógica de novos paradigmas são essenciais para os propósitos desta reflexão.

A noção de pessoa enquanto sujeito histórico engendrado pela modernidade e baseado no individualismo está inculcada na colonialidade do ser, do poder, do saber (Quijano, 2000) e da visão de mundo (Walsh, 2015: 343-360) hegemônicos no processo colonial. As influências que este conceito exerceu no direito ocidental moderno, moldou e universalizou os contornos jurídicos do sujeito de direito abstrato, unívoco, descontextualizado e formalmente igual, baseada na pessoa individual. Segundo Louis Dumont (1985) a ideia de indivíduo autônomo somente se mostra com a Reforma, pois o protestantismo introduz a concepção de indivíduo autônomo, com vontade. A vontade é o que caracteriza o indivíduo, mediante o exercício pleno da razão.

Os povos indígenas, sociedades e comunidades tradicionais constroem a noção de

5. A noção de racionalidade moderna que a seguir tomaremos, foi retirada de Luiz Fernando Dias Duarte: *Os três séculos que mediam entre o Renascimento e a Revolução Francesa são o tempo unanimemente designado da Grande Ruptura ou Transformação. Neles se condensam e evidenciam as demonstrações ideológicas da visão de mundo moderna e neles se difundem e consolidam as implicações concretas – políticas, econômicas e sociais – da nova ordem. Três palavras significativas expressam o sentimento de mudança radical que pósteros e contemporâneos atribuem ao conturbado período: Renascimento, Reforma e Revolução. Re-fazer o mundo contra uma tradição de que se suspeita, contra hábitos que se renega.* Duarte, L. F. D. e Giumbelli E. A. (1995). “As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade”. *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 77-78.

pessoa e as subjetividades com vontade coletiva, configurações e características distintas daquelas do sujeito da modernidade, aproximando-os conceitualmente dos atuais e diferenciados sujeitos históricos, coletivos e concretos, como define François Houtart (2004).

A categoria Estado é produto da modernidade que configura, na perspectiva sociológica, o sistema político, envolvendo governantes e governados. Internamente, enquanto organizador do poder o Estado tem estruturas que o identifica em três perspectivas: a) Estado Unitário, quando se tem um único centro decisório constituinte e legislativo; b) Estado Federal quando tem múltiplas escalas e centros decisórios constituintes e legislativos e, c) Estado Regional ou Autônomo, com múltiplos centros decisórios políticos e com autonomia legislativa (Ferrando, 1986).

O Estado Moderno diante da desconexão entre a abstrata proposta formal nacional unívoca, os elementos do Estado, que já não são mais os mesmos de outrora; os pilares, justiça, força e economia que de tão sólidos se esmaecem, e os princípios, igualdade, liberdade, propriedade, que de tão sinônimos carecem revista em função do concreto subjacente: a realidade social.

A realidade sociocultural latino-americana é plural e complexa. Os povos indígenas compõem essa pluriversidade que foi historicamente negada em razão das diferenças étnicas e culturais em confronto com a sociedade nacional hegemônica. Reconhecê-los, expressamente, foi o desafio dos processos democráticos contemporâneos marcados pela identificação das violências no contexto da sociedade plural e estado nacional. O Novo Constitucionalismo Latino-americano ao reconfigurar o estado com plurinacional ensaia

uma forma intercultural de realização da justiça social, uma vez que essas sociedades indígenas diferenciavam-se substancialmente do padrão moderno de Estado e de direito unívocos e uniformizadores.

O Estado-nação, (de Carvalho Dantas, 2019), é configurado tendo como ideia central a homogeneidade social e cultural. Universalizou um *padrão das grandes histórias para categorizar o modelo europeu ocidental de organização da comunidade política. A universalização desse modelo cultural, –ou como Benedict Anderson (2000)– prefere quadros axiomáticos universais*. Os estados nacionais latino-americanos, em seu processo de formação, suplantou *formas diversificadas da vida e organização social dos povos indígenas*, e se constituíram a partir do modelo europeu hegemônico.

O novo constitucionalismo latino-americano promoveu uma ruptura com essa ideia de Estado-nação padrão e por isso é denominado constitucionalismo transformador. Em primeiro lugar porque realiza uma oposição aos modelos liberal e neoliberal (Pisarello, 2010); em segundo, porque cria novos paradigmas baseados nas cosmogonias indígenas do Bem Viver: *Sumak Kawsay, Suma Qamaña e Ñandereko* (Grijalva Jiménez, 2010 e Huanakuni Mamani, 2015) e em terceiro, porque rejeita o humanismo abstrato e normativo ideais e contempla pressupostos teórico-práticos concretos e participativos da utopia andina (Ávila Santamaría, 2015).

Para José Luiz Quadros de Magalhães (2012: 377) o *estado plurinacional constitui uma alternativa para uma nova ordem democrática mundial*. Em primeiro lugar porque encampa uma democracia

6. Questão tratada por Anderson, B. Introdução. En: Balakrishnan G. (2000). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.

dialógica participativa, em segundo porque supera o modelo de estado e direito apropriados e a serviço da e para a manutenção dos privilégios das minorias oligárquicas, em terceiro porque recupera valores, saberes e formas de organização social como complexo de representações simbólicas de povos e comunidades que transitam nos planos identitários, políticos, econômicos, jurídicos, entre outros.

4. Conclusões

Por tudo o que foi exposto, conclui-se que o reconhecimento jurídico das diferenças que constituem as pessoas e sociedades indígenas formalizadas e positivadas nas Constituições e os respectivos processos de efetivação, deverão seguir as garantias de processos informais ou institucionalizados, democráticos, interculturais e heterogêneos de efetivação. Obrigatoriamente, esses processos deverão com a participação política e institucional no âmbito do e com o Estado; autonomia na definição do território e na gestão dos seus bens; e de atuação segundo suas juridicidades valores e práticas sociais, que conduzem a um tipo diferenciado de desenvolvimento, espelhados, primordialmente, na organização social interna de cada povo, e, sucessivamente, tanto na ordem constitucional interna dos estados reconfigurados quanto no conjunto integrado dos direitos humanos.

Bibliografia

- Anderson, B. (2000). “Introdução”. En Balakrishnan G. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- APIB. (2019). Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <http://apib.info/apib/>

- Ávila Santamaría, R. (2015). “La utopia andina” in Baldi, C. A. *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.
- Bagni, S. (2017). *Il popolo legislatori*. Bolonia: Bolonia University Press.
- Bercovici, G. (2015). “La Constitution Brésilienne de 1988, les constitutions transformatrices et le nouveau constitutionnalisme Latino-Américain”, en Herrera, C. M. *Le constitutionnalisme latino-américain aujourd’hui: entre renouveau juridique et essor démocratique?* Paris: Éditions Kimé.
- Bergoglio, Jorge. Santo Padre Francisco. (2015). *Carta Encíclica “Laudato Si” do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da Casa Comum*. Cidade do Vaticano. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Caria, S. e Domínguez, R. (2016). “Equador’s Buen Vivir: a new ideology for development”. *Latin American perspectives*, v. 43, n. 1, 18-33.
- De Carvalho Dantas, F. A. (2019). “El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano como uma proposta jurídica decolonial”, en Julios-Campuzano, A. *Constitucionalismo. Un modelo jurídico para la sociedad global*. Pamplona, Editorial Aranzadi, S.A.U.
- De Carvalho Dantas, F. A.; Estupiñan Achury L.; Martínez Dalmau, R. e Storini C. (2019). *Derechos de la Naturaleza. Teoría, política y práctica*, Valência, Pireo.
- De Carvalho Dantas, F. A. (1999). *O sujeito diferenciado: a noção de pessoa indígena no direito*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Direito da UFPR.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2017). *Opinião Consultiva OC-23/17, sobre o Meio Ambiente e os Direitos Humanos*. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/sitios/libros/todos/docs/informografia-por.pdf>. Consultado em 25/08/2020.
- Derani, C. (2017). “Reflexões sobre o dia da comemoração da mãe terra nas Nações Unidas em 21 de abril de 2017”. *Abya Yala. Revista sobre o acesso à justiça e direitos nas Américas*. v.1, n.2, abr./jul., 273-277
- Devés-Valdés, E. (2017). *Pensamiento periférico. Una tesis interpretativa global*. Santiago: Ariadna Ediciones.
- Duarte, L. F. D. e Giumbelli E. A. (1995). “As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade”. *Anuário Antropológico* / 93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 77-78.
- Dumont L. (1985). *O Individualismo; uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna*, Rio de Janeiro: Rocco.
- Dussel, E. (1992). *Método para una filosofía de la liberación*. 2.a ed., México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Ferrando B. J. (1986). *El Estado unitario, el Federal y el Estado Autonomico*. Madrid: Tecnos.
- Fornet Betancourt, R. (2019). *Simposio Internacional: Ignacio Ellacuría, 30 aniversario de su martírio – Espiritualidad, saberes y universidad para la transformación social*, Universidad Loyola de Sevilla.

- Grijalva Jiménez, A. (2013). “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador”, en Sousa Santos, B. & Grijalva Jiménez, A. (Eds). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Guattari F; Rolnik, S. (2005). *Micropolíticas: cartografias do desejo*. 7. ed. Petrópolis: Vozes.
- Guimarães, F. A. M. (2013). *A primeira missa no Brasil: uma análise*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kda5dnHw1Js> . Acesso em 5 de maio de 2021.
- Haraway, D. (2019). *Si dejamos de criticar, estamos muertos*. Disponível em: <https://www.elperiodico.com/es/mas-periodico/20190914/donna-haraway-si-dejamos-de-criticar-estamos-muertos-7631428>
- Herrera Flores, J. (2004). “Cultura y naturaleza: la construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso”. *Hileia. Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, Manaus, v. 1., n. 2, 80-89.
- Hinkelammert F. J. (1983). *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Editora Paulinas.
- Hinkelammert F. J. e Assmann H. (1989). *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Coleção Teologia e Libertação. Série V. Desafios da Vida em sociedade. São Paulo: Vozes.
- Houtart, F. (2004). “Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico”, en *Hiléia: Revista de direito ambiental da Amazônia*, Ano 2, n. 3. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas, 25-70.
- Houtart, F. (2015). South/South collaboration for a post-capitalist paradigm. Disponível em: <http://www.alainet.org/pt/node/102298>.
- Huanacuni Mamani, F. (2015). *Vivir bien, buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. 6ª. Edição. La Paz: Instituto Internacional de Integración.
- Lacerda, R. F. (2014). *Volveré, y Seré Millones: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília.
- Llasag Fernández, R. (2018). *Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay y sus saberes*. Quito: Huaponi Ediciones.
- Magalhães, J. L. Q. (2012). *O estado plurinacional e o direito internacional moderno*. Curitiba, Juruá.
- McLaren: (1997). *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Editora Cortez.
- Medici, A. M. (2016). *Otro nomos. Teoría del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*. San Luis Posí: Editorial CENEJUS – UASLP.
- Oliveira Moraes, G. (2018). *Harmonia com a Natureza e direitos de Pachamama*. Fortaleza, Edições UFC. _
- Pérez Villalobos, M. C. (2015). “Constitucionalismo Latinoamericano y Derechos Indígenas”, en Garcia Herrera, M. A.; Asensi Sabater, J.; Ballaguer Callejón, F. (Coord.). *Constitucionalismo crítico. Liber amicorum Carlos de Cabo Martín*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Pisarello, G. (2011). *Un largo termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*. Barcelona: Editorial Trotta.

- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander, (comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Reinaga, F. (2006). *Tesis índia*. La Paz: Edición especial em homenaje a Fausto Reinaga em el centenario de su nacimiento (1906-2006).
- Sánchez Rubio, D. (2015). "Derechos humanos, no colonialidade y otras luchas por la dignidade: uma mirada parcial e sistuadada". *Campo Jurídico*, vol. 3, n. 1: 181-213.
- Sánchez Rubio, D. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Madrid, Akal.
- Sánchez Rubio, D. (2020). Materiales preliminares para un análisis crítico del poder constituyente, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 23, 47-77.
- Senent de Frutos, J. A. S. (2013). "El Método de la Historicización de los Conceptos Normativos", en: Sánchez Rubio D. Senent de Frutos, J. A. S. *Teoría Crítica del Derecho: nuevos horizontes*. México, DF, Teoría Crítica del Derecho: nuevos horizontes.
- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS.
- Sousa Santos, B. e Meneses, M. P. (Orgs.). (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina.
- Souza Filho, C. F. M. (1999). *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá.
- Susin, L. C. (2013). "Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos?" *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32: 1678-1691, out./dez.
- Tabanera García, N. (2016). "Utopies i realitats. Els nous moviments indígenes a Amèrica Llatina. Afers. Fulls de recerca i pensament". *Dossier Cultures de mobilització a Amèrica (segle XX)*. Catarroja, v. XXXI, n. 83, 37-51.
- Torre Rangel, J. A. (2013). "Pluralismo jurídico y derechos humanos en la experiencia indígena mexicana de los últimos años". *Revista Direito e Práxis*, Vol. 4, n. 6, 129-163.
- Viciano Pastor, R.; Martínez Dalmau, R. (2015). "Constitucionalismo de transición y nuevo constitucionalismo latino-americano en el pensamiento de Carlos de Cabo", en García Herrera, M. A.; Asensi Sabater, J.; Ballaguer Callejón, F. (Coords.). (2015). *Constitucionalismo crítico. Liber amicorum Carlos de Cabo Martín*. València: Tirant lo Blanch.
- Walsh, C. (2015). "Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico: reflexiones en torno a Brasil y Ecuador", en Baldi, C. A. (2015). *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.
- Wolkmer, A. C. (2006). *Pluralismo jurídico: fundamentos para uma nova cultura no direito*. São Paulo: Alfa Omega, 1994.
- Yrigoyen Fajardo, R. (2015). "Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista", en Baldi, C. A. (2015). *Aprender desde o sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte: Editora Forum.