

Franciosy Campos Barbosa
Thais Janaina Wenczenovicz
organizadoras

DIREITOS HUMANOS, INTERCULTURALIDADE E MUNDO ISLÂMICO:

PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES



PPGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO E DOUTORADO

**editora
unoesc**

Editora Unoesc

Coordenação
Tiago de Matia

Agente administrativa: Simone Dal Moro
Revisão metodológica: Carlos Libman
Capa: Saimon Vasconcellos Guedes
Projeto Gráfico: Saimon Vasconcellos Guedes
Diagramação: Saimon Vasconcellos Guedes

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Direitos humanos, interculturalidade e mundo islâmico:
perspectivas interdisciplinares / Francirosy Campos
Barbosa, Thaís Janaina Wenczenovicz. – Joaçaba: Editora
Unoesc, 2022.
262 p. : il.

ISBN e-book: 978-85-98084-19-0
Inclui bibliografia

1. Direitos humanos. 2. Direito - Religião. 3. Islamismo. I.
Costa, Luciano Andreatta Carvalho da, (org.). II. Barbosa,
Francirosy Campos, (org.). III. Wenczenovicz, Thaís
Janaina, (org.).

Dóris 341.1219

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca da Unoesc de Joaçaba

Universidade do Oeste de Santa Catarina – Unoesc

Reitor
Aristides Cimadon

Vice-reitores de Campi
Campus de Chapecó
Carlos Eduardo Carvalho
Campus de São Miguel do Oeste
Vitor Carlos D'Agostini
Campus de Xanxerê

Pró-reitora Acadêmica
Lindamir Secchi Gadler

Genesio Téó

Pró-reitor de Administração
Ricardo Antonio De Marco

Conselho Editorial

Jovani Antônio Steffani
Tiago de Matia
Sandra Fachineto
Aline Pertile Remor
Lisandra Antunes de Oliveira
Marilda Pasqual Schneider
Claudio Luiz Orço
Ieda Margarete Oro
Silvio Santos Junior
Carlos Luiz Strapazzon
Wilson Antônio Steinmetz
César Milton Baratto
Marconi Januário
Marceli Maccari
Daniele Cristine Beuron

A revisão linguística é de responsabilidade dos autores

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	5
AS MINORIAS RELIGIOSAS NO ISLAM: REFLEXÕES A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO DE MEDINA	13
UMA BREVE NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ: COTEJO SOBRE O ESTADO E SOCIEDADE NO MUNDO ÁRABE	33
UM MARIDO POR DIREITO: NOTAS SOBRE CASAMENTOS INTERCULTURAIS NO ISLAM	55
IMIGRAÇÃO E SEXUALIDADE: DESLOCAMENTOS FORÇADOS POR MOTIVOS DE ORIENTAÇÃO SEXUAL E IDENTIDADE DE GÊNERO	83
EL DERECHO DE LA MUJER EN EL ISLAM: ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE MARROCOS Y JORDANIA.....	113
PROTEÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS E O PROCESSO DE DESTERRITORIALIZAÇÃO E REINTEGRAÇÃO DE POSSE MOVIDA CONTRA O POVO LAKLĀNŌ – XOKLENG.....	129
AS PERCEPÇÕES DA IMIGRAÇÃO POLONESA E AS ESCRITAS DE SI: RECORDAÇÕES DE LÍDIA.....	161

COLONIALISMO E COLONIALIDADE DE GÊNERO: UM ESTUDO SOBRE O PERFIL DA VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NO ESTADO DO PARANÁ NOS ANOS DE 2019 A 2021	185
DIREITO DE CONSULTA DOS POVOS INDÍGENAS SOB PERSPECTIVAS FILOSÓFICA-JURÍDICAS	207
A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL NO PPP DA ESCOLA E A CONSTRUÇÃO DE CAMINHOS PARA A CIDADANIA GLOBAL	225
ÍNDICE REMISSIVO	249
SOBRE AS/OS AUTORES.....	253

APRESENTAÇÃO

A soma de diálogos e reflexões realizadas nesse trabalho é o resultado de aproximação entre os Grupos de Estudo e Pesquisa de Instituições de Ensino Superior Comunitária, Pública e Privada. Enquanto coordenação atuam docentes pertencentes ao Grupos 'Interculturalidade, Intersubjetividade de Gênero e Personalidade do Programa de Pós-Graduação em Direito/UNOESC, Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes e Núcleo de Estudos em Contextos Islâmicos (CRIA/ISCTE) Universidade de São Paulo, campus de Ribeirão Preto (FFCLRP).

Comumente o grupo de pesquisa possui um espaço essencial no desenvolvimento da pesquisa e na formação de pesquisadores e evidencia o papel dos grupos no desenvolvimento da pesquisa colaborativa. Destaca-se também que a realização de pesquisas em grupos e redes é importante e podem ser entendidos como "comunidades de práxis" em razão dos grupos convergirem para um domínio de interesse compartilhado.

Nesse contexto, as/os autores desse livro possuem pontos de convergência epistemológica, temática ou metodológica, o que reforça a relação e compromisso na construção do conhecimento. Enquanto eixos dialogantes estão as seguintes categorias: Direitos Humanos e Interculturalidade em perspectivas interdisciplinares. O resultado é a soma de dez capítulos que conjuntamente ou ao lado dos grupos de pesquisa representam espaços fundamentais para a aquisição do habitus científico.

O primeiro capítulo com autoria de Átila Kus visa estudar os direitos das minorias religiosas a partir da ótica islâmica. Para tal,

adota-se uma reflexão a partir do Alcorão e da Constituição de Medina e a forma como este documento aborda a diversidade religiosa na sociedade árabe do século VII da era comum. Procura-se entender qual é a visão do Islam sobre liberdade religiosa e direitos das comunidades religiosas não-islâmicas através de dados bibliográficos e com uma leitura horizontal da história islâmica primordial para se ter uma compreensão panorâmica sobre o assunto. O estudo conclui, por meio de levantamentos bibliográficos dos textos corânicos e da Constituição de Medina, que no entendimento islâmico tipo ideal asseguram-se direitos à liberdade religiosa, de consciência e de expressão contanto que não se prejudique a ordem e harmonia sociais.

O texto escrito por Bruno Dias Smolarek e Lucas Augusto Gaioski Pagani intitula-se 'Uma breve noção de Direitos Humanos no Islã: cotejo sobre o Estado e sociedade no mundo árabe' tem como objetivo demonstrar como os Direitos Humanos são vistos no mundo islâmico, mais especificamente no que tange a península arábica, e fazer com estes um cotejo de comparação em razão de dois outros países da região asiática ou oriental, a China e o Japão. Os Direitos Humanos como se sabe são influenciados pela questão sociocultural e, portanto, variável em sua interpretação nestas diferentes sociedades, para as quais se procurou apresentar, brevemente, algumas características no que se refere aos Direitos Humanos.

O terceiro capítulo possui como autoras Flávia Andréa Pasqualin e Francirosy Campos Barbosa é fruto de uma pesquisa de doutorado da primeira autora sob a orientação da segunda chamada O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros¹, a qual foi realizada entre

¹ Pesquisa realizada com auxílio FAPESP. Processo 13/17882-6.

os anos de 2013 e 2018. Desde então, as pesquisadoras seguem acompanhando casos de casamentos realizados entre brasileiras (muçulmanas ou não) e muçulmanos estrangeiros. Uma das questões que investigadamos inicialmente foi o diz respeito ao que mobiliza mulheres a atravessarem o atlântico ou manter relações online muitas vezes arriscando sua vida, seu patrimônio e sua felicidade. E desde então, outras indagações foram surgindo, tais como; até onde as idealizações podem levar uma mulher? Como as telenovelas têm contribuído para essa (des)construção imaginária? E ainda, qual seria o papel do Direito em relação aos casamentos interculturais? Alguns desses desdobramentos são tratados no capítulo é o que traremos aqui, a fim de contribuir com que possam dialogar com aspectos que sejam importantes para a área do direito e das Ciências Humanas.

O próximo capítulo escrito por Juliana Furlani discorre sobre a questão dos deslocamentos forçados motivados pela orientação sexual e identidade de gênero. Os objetivos específicos que correspondem a cada um dos subtítulos pretendem sob uma perspectiva plural, fazer, primeiramente, uma abordagem crítica sobre as definições sexo biológico, identidade de gênero e orientação sexual. Após é realizada uma breve exposição sobre os tipos de deslocamentos forçados e o instituto do refúgio, anotando suas diferenças e status jurídico. Por fim, objetiva-se demonstrar que as perseguições e criminalizações sofridas em virtude da orientação sexual e da identidade de gênero enquadram esses indivíduos enquanto grupo social para fins de concessão de refúgio. A metodologia utilizada tem natureza teórica e utilizou-se pesquisa qualitativa. Utiliza-se o procedimento metodológico bibliográfico-investigativo e possui como título 'Imigração e sexualidade:

deslocamento forçados por motivos de orientação sexual e identidade de gênero’,

O capítulo de Malika Kettani trata dos direitos da mulher a partir da jurisprudência islâmica, ou seja, das principais fontes da lei islâmica, da lei islâmica ou do que se chama Sharia, ou seja, o Alcorão e a Sunnah, e na legislação e nos textos legais. O capítulo nomeia-se ‘El derecho de la mujer en el islam: estudio comparativo entre Marruecos y Jordania’

O sexto capítulo nominado Proteção dos Povos Indígenas e o processo de desterritorialização e reintegração de posse movida contra o Povo Laklãnõ-Xokleng de Daiana Mattos e co-autoria de Thaís Janaina Wenczenovicz tem por objetivo analisar a decisão do Supremo através de recurso extraordinário da Funai, em face ao acórdão prolatado pelo TRF4 confirmando sentença de primeira instância, que julgou procedente a ação de reintegração de posse por parte da Fundação de Amparo Tecnológico ao Meio Ambiente, atual Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina, em área já declarada como de ocupação tradicional indígena do povo Xokleng.

Também dialoga com a legislação, com destaque à proteção dos direitos dos povos indígenas e tribais, ao desenvolvimento econômico, fortalecimento de suas identidades, a busca da proteção dos direitos humanos sem nenhuma distinção, e o acesso à justiça. Busca, além disso, discutir questões do direito originário fundamental e constitucional dos povos originários, e o impacto que a exploração e desterritorialização causam em suas identidades socioambientais. Consiste em uma interpelação dedutiva, sob essa abordagem, concluindo que o entendimento do Supremo Tribunal Federal não é compatível com o texto constitucional e seus princípios. A pesquisa foi realizada por meio de processo de análise

bibliográfica e documental, através de livros, de artigos científicos, legislação, documentários e pesquisas que ensejaram ao final a resposta pretendida ao problema posto.

As percepções da Imigração Polonesa e as escritas de si: recordações de Lídia corresponde o capítulo quatro e tem autoria de Franciele Zaleski e Gerson Wrasen Fraga propõe entender a dinâmica da imigração polonesa para o município de Áurea/RS a partir de um documento de escrita de si intitulado “Documentário de uma imigrante: Lídia”.

A produção deste capítulo se deu sob viés micro-histórico, partindo do documento citado e cruzando sua narrativa com a bibliografia que discute o tema da imigração polonesa para o sul do Brasil. Ao longo do trabalho problematiza-se também questões metodológicas envolvendo as escritas de si e os cuidados ao se trabalhar com esse tipo de fonte. Como resultado desta pesquisa, percebemos o destaque dado na narrativa a questões tais como relações de sociabilidade e as dificuldades quando da imigração, em especial na chegada e no estabelecimento na nova terra, quando toparam com terras cobertas de taquarais e sem nenhuma estrutura habitacional. Através da análise da escrita de si, percebe-se a intencionalidade de transmissão de valores, conferindo ao documento funções pedagógicas que extrapolam o caráter de uma mera narrativa.

O oitavo capítulo pertence a Julia Dambrós Marçal e Aloma Natalia da Silva e apresenta uma análise dos dados da violência contra a mulher no estado do Paraná, com recorte de tempo de 2019 a 2021, a partir das informações disponíveis no sítio eletrônico da Polícia Civil do Paraná (PCPR). Para tanto, a pesquisa será iniciada com o estudo das categorias colonialismo e colonialidade, para se

compreender as diversas violências empregadas pelo processo de colonização que impôs a dicotomia hierárquica homem/mulher e seus efeitos na sociedade hodierna, especificamente quanto à colonialidade de gênero. Como resultados, constatou-se que a violência contra mulheres no estado do Paraná vem aumentando e que há um perfil das vítimas bem delineado: são mulheres majoritariamente brancas, na faixa etária de 35 a 45 anos, cuja violência ocorre dentro da residência, sendo praticadas por pessoa que possui relação íntima de afeto (atual ou anterior) com a vítima. Nesse sentido, faz-se necessário que seja ampliada e fortalecida a rede de proteção às mulheres paranaenses.

Marlei Ângela dos Santos e Emilyn Linhares com o título 'Direito de consulta dos Povos Indígenas sob perspectivas filosóficas-jurídicas' analisam pontualmente a teoria de John Rawls em O Direito dos Povos, associando com a problemática do não cumprimento no Brasil do direito de consulta livre, prévia e informada aos povos determinada pela Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT.

A justificativa é assentada nas rotineiras violações ao direito de consulta à coletividade originária, motivo pelo qual ocorrem outras violações de direitos, como à vida e à demarcação dos territórios tradicionais. Utiliza-se o procedimento metodológico bibliográfico investigativo, com aporte de dados do Conselho Missionário Indigenista – CIMI, promovendo um diálogo com o ordenamento jurídico nacional e internacional, além de uma reflexão com o pensamento de Rawls. Primeiro, é apresentada de forma concisa algumas concepções da teoria do autor, relacionando à constituição sociojurídica brasileira; em seguida, se propõe uma análise do direito de consulta e demais questões jurídicas do Brasil a partir do

O Direito dos Povos. Verifica-se um vasto contraste entre a realidade sociojurídica brasileira e a teoria de Rawls, frente as violações de direitos e princípios estabelecidos pela própria lei.

O próximo capítulo de título 'A educação intercultural no PPP da escola e a construção de caminhos para a cidadania global' discute a importância da educação intercultural não apenas enquanto temática educativa, mas como uma postura ética, política e pedagógica que envolve o reconhecimento e o trabalho com as diferenças no ambiente escolar. Essa postura favorece a abertura de caminhos para a equidade e a cidadania local e global, em consonância com a educação em direitos humanos e com a agenda da UNESCO.

Para tanto, alude-se a importância de um posicionamento claro das instituições educativas, que devem estar contempladas no Projeto Político-Pedagógico (PPP) da escola, orientando práticas docentes que não se restrinjam a momentos específicos do ano letivo e que perpassem o fazer curricular da instituição. A partir de um ensaio teórico sobre educação intercultural, equidade, cidadania global e educação em direitos humanos, discutimos como tais conceitos se interrelacionam e sugerimos algumas estratégias de inserção da temática no PPP da escola, contribuindo, assim, para o seu fortalecimento.

As autoras Rosângela da Silva Almeida e Viviane Inês Weschenfelder sugerem que os posicionamentos de cada educandário contribuem muito para fortalecer a ação coletiva docente, sem se limitar a ações isoladas para o cumprimento da legislação. Ao trazer esse argumento, defendemos o quanto a escola pública pode vincular-se mais fortemente a uma agenda

de cidadania global, que não pode estar presente somente nos espaços mais privilegiados.

Excelente leitura!

As organizadoras

Primavera de 2022

AS MINORIAS RELIGIOSAS NO ISLAM: REFLEXÕES A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO DE MEDINA

Atila Kus¹

INTRODUÇÃO

A modernidade trouxe consigo reflexões imprescindíveis acerca de direitos e liberdades individuais e comunitários a partir dos debates sobre diversidade em sociedades contemporâneas. Dentre as questões levantadas pela modernidade, o pluralismo religioso é uma das pautas mais discutidas hoje em dia na área da Ciência da Religião e da sociologia da religião. Teóricos como Peter Berger e Thomas Luckmann lançaram mão de estudos que propõem um retorno do religioso aos cenários públicos. De fato, face a exemplos como Grã-Bretanha onde o(a) monarca é chefe da Igreja Anglicana e o crescimento de grupos pentecostais e neopentecostais e suas influências nas políticas locais - principalmente nos países latino-americanos - deixam claro que a atual modernidade é muito mais religiosa do que era a antiguidade ou período pré-moderno.

É neste contexto que, também, é preciso estudar a relação do Islam com as minorias religiosas em contextos que os muçulmanos são a maioria populacional. Determinados períodos da história humana demonstram períodos fortes de pluralismo, seja no

¹ Mestrado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutorado em andamento no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC-SP. Graduação em Licenciatura em Letras Português pela UNINOVE. Membro do CERAL-Centro de Estudos das Religiões Alternativas de Origem Oriental no Brasil (PUC-SP) e do GRACIAS- Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. E-mail: ksatlla@gmail.com.

âmbito filosófico (nascido do termo *pluralismo*), seja no âmbito das religiões. Neste sentido, as comunidades islâmicas não foram exceções em meio aos períodos pluralistas. Ao contrário disso, em muitas ocasiões constatam-se uma ampla abordagem pluralista sobre as religiões das minorias e foram elaboradas estratégias teológicas e jurídicas por parte de estudiosos e os assim chamados “governos islâmicos”.

O presente trabalho visa estudar os direitos das minorias religiosas a partir da ótica islâmica. Para tal, adota-se uma reflexão a partir do Alcorão e da Constituição de Medina e a forma como este documento aborda a diversidade religiosa na sociedade árabe do século VII da era comum. Procura-se entender qual é a visão do Islam sobre liberdade religiosa e direitos das comunidades religiosas não-islâmicas através de dados bibliográficos e com uma leitura horizontal da história islâmica primordial para se ter uma compreensão panorâmica sobre o assunto. O estudo conclui, por meio de levantamentos bibliográficos dos textos corânicos e da Constituição de Medina, que no entendimento islâmico *tipo ideal* asseguram-se direitos à liberdade religiosa, de consciência e de expressão contanto que não se prejudique a ordem e harmonia sociais.

1 A CONSTITUIÇÃO DE MEDINA

O Islam² é uma religião que tem suas bases históricas na primeira metade do século VII da era comum. Analisado o seu contexto emergencial, percebe-se uma diversidade religiosa

² Prefere-se usar a nomenclatura Islam ao invés de Islã, Islão ou Islamismo em referência a nomenclatura original em árabe e ao uso global.

consistente e sólida tendo o politeísmo árabe como a religiosidade hegemônica. Neste mesmo contexto, observa-se a presença de judeus, cristãos, zoroastristas e das pessoas que se declaram monoteístas – *hunafá* – mas que não aderiam a nenhuma das religiões supracitadas.

A Constituição de Medina surge em meio a esta diversidade religiosa entre os anos 622-624. A princípio, foi um documento para estabelecer uma irmanação entre os muçulmanos imigrantes de Meca que tiveram que deixar a sua terra natal e os muçulmanos da cidade Yathrib, que a partir daí começou a ser chamada de Medina. Os muçulmanos de Meca tiveram que deixar seus lares por causa das hostilidades e perseguições sofridas por mais de 10 anos durante o período em que Muhammad – o profeta do Islam – e seus seguidores estavam divulgando a mensagem desta nova religião surgia em meio a uma sociedade majoritariamente politeísta e que tinha a peregrinação à Caba – o santuário onde os muçulmanos hoje em dia fazem peregrinação em Meca, na Arábia Saudita – como o período de ganhos econômicos e atraía a maioria das tribos da Península Arábica e do Levante, por isso temia perder este privilégio.

Neste primeiro momento, em 622 da era comum, após a chegada de Muhammad à cidade de Medina, a Constituição de Medina foi uma solução para uma crise migratória agilizou o processo de acolhimento e integração dos recém-chegados de Meca, assim como concretizou aquilo que mais tarde viria a ser chamado de “irmandade da fé” pelo Alcorão (49:10). Desta forma, os primeiros 24 artigos da constituição foram dedicados à relação entre os próprios muçulmanos. Ainda nesta primeira parte, o documento cita os judeus para comporem uma mesma sociedade

estabelecendo de antemão uma identidade social-política superior àquelas que já existiam na era pré-islâmica.

Segundo Watt (1956, p. 239), os árabes tinham a relação tribal como única identidade. Acima desta formação identitária não havia outra. O motivo disso, salienta Watt, foi a má impressão que os árabes tiveram do Império Romano Oriental, do Império de Aksum e do Império Sassânida devido ao conhecimento superficial que tinham a respeito destes estados. Por muito tempo, os árabes permaneceram em forma de tribos e de forma dispersa sem uma forte centralização de poder nas cidades e nos territórios. Por outro lado, havia uma significativa população nômade – os beduínos – que não se submetiam a nenhuma norma social dos assim chamados *urbanos* – i.e. *hadariyyûn*.

Por estas razões, durante muito tempo a sociedade árabe permaneceu em forma de tribos e, mesmo dentro das tribos, em forma de clãs e outras subdivisões que tinham a relação sanguínea como principal e quase único motivo daquela formação. Isso, em árabe, foi chamado de *assabiya*, isto é, constituição identitária apenas com base na relação familiar. Além destes modelos políticos de formação social, havia confederações entre tribos ou até mesmo membros de tribos – em árabe, *halif* (pl. *hulafa*). Devido à forte ligação sanguínea e prezo pelos laços familiares, caso dois membros de diferentes tribos formassem uma aliança ou até mesmo se declarassem um ao outro como irmanado – *muakhat* –, isso era suficiente para as tribos ou os clãs destas duas pessoas fossem consideradas aliadas também (CAGATAY, 1957, p. 117 et seq.). Por isso, quando analisamos a Constituição de Medina, o documento cita as tribos e os seus aliados (*hulafa*) em vários artigos,

principalmente nos artigos que mencionam as tribos judaicas como partes signatárias.

Quando Muhammad migra para a cidade de Medina, a convite dos habitantes desta cidade, se encontra em meio a um conflito civil que durou cerca de 120 anos. A última guerra que ocorreu por causa deste conflito civil entre as duas principais tribos da cidade – *al-Aws* e *al-Khazraj* – e suas subdivisões e aliados foi cerca de 5 anos antes da imigração islâmica a este lugar. Segundo Hamidullah (2003, p. 181), esta última guerra havia causado a morte de vários líderes tribais. Poucos deles sobreviveram à guerra e existia um temor em escolher um destes como um chefe da confederação estava que sendo projetada para dar fim ao conflito, pois de qual lado quer que fosse o chefe, poderia acabar beneficiando a sua própria bolha e descumprir o papel de juiz que a confederação lhe atribuiria. Por esta razão, a chegada de Muhammad à cidade favoreceu o estabelecimento desta paz sem que o chefe da confederação criada fosse de alguma das tribos, por tanto, a sua objetividade não seria questionada, assim como isso favoreceu ao profeta do Islam para oferecer um lugar seguro e livre para os seus seguidores, tanto aqueles que vieram de Meca quanto aqueles que eram medinenses.

A imigração dos primeiros muçulmanos para Medina – *hijra* ou *hégira* – entre 619-622 da era comum foi importante para o que viria a ser chamada de Civilização Islâmica. O próprio nome Medina, atribuído a esta cidade apenas depois da imigração islâmica, foi um sinal de transformar a cidade em um centro civilizatório. Por isso, a *hijra* foi considerada, na era do segundo califa³, Umar ibn. Al-

³ Sucessor. Título dado aos sucessores do profeta Muhammad nas posições administrativas e políticas.

Khattab, o início do calendário islâmico modificando e solidificando, desta forma, um marco inicial do calendário árabe usado até aquela época e que não contava com um marco inicial fixo.

Esta imigração para Medina, marca também um momento de mudanças na vida do profeta Muhammad. Ele, até esta época, atuou por treze anos somente como um profeta e, em termos weberianos, reuniu as pessoas ao redor de sua mensagem graças ao dom carismático que a sua mensagem apresentava. Pace (2005) analisa esse período antecedente à imigração como a era da dominação carismática (cf. WEBER, 1999) “na carreira profética de Muhammad”. Já em Medina, Muhammad se torna em um líder político, dando continuidade à pregação da sua mensagem. Neste sentido, a cidade-estado de Medina, formada a partir da Constituição de Medina, é um modelo ideal de, por assim dizer, “estado islâmico”. É neste ponto da criação de um “estado islâmico ideal” que também podemos analisar a relação dos muçulmanos com seguidores de outras religiões e a própria abordagem do Islam em relação a estes últimos. Neste período, comumente chamado de *Período de Medina* na vida do profeta Muhammad, muitos de códigos sociais e éticos são construídos a partir da prática do profeta do Islam e seus seguidores, assim como pelo próprio Alcorão, o livro sagrado desta religião.

É importante notar que na perspectiva islâmica, a única religião que foi trazida pelos chamados profetas – pelo menos aqueles da órbita abraâmica – é o Islam (ALCORÃO 3:19). Isso, porém, não é uma forma de excluir as outras expressões religiosas. Numa análise teológica, que adoto e adapto aqui da teologia das religiões do Cristianismo, esta abordagem do Islam é, no mínimo, inclusivista. A visão do inclusivismo teológico tende a ver as outras

religiões como frutos da revelação de Deus, porém com a ressalva de que apenas uma religião pode ser meio legítimo de salvação (TEIXEIRA, 1995, p. 45). Neste caso, a visão inclusivista do Islam seria o mesmo que dizer: todas religiões têm revelação divina em suas bases, mas apenas o Islam leva à salvação na vida pós-morte.

Esta abordagem do Islam aparece no Alcorão em várias afirmações sobre judeus, cristãos, zoroastristas e é transferida à relação dos muçulmanos com seguidores de outras religiões não citadas no livro sagrado. Contudo, esta posição do Islam, quando analisada no contexto da Constituição de Medina, se torna pluralista ao menos no sentido social. A conclusão disso pode ser o seguinte: enquanto em campo soteriológico-teológico o Islam tem uma visão inclusivista, no campo social adota uma abordagem pluralista que trata de uma igualdade entre os indivíduos que compõem a mesma sociedade sem distinção de raça, religião ou etnia.

2 UMMA E DHIMMA: UMA VISÃO PLURALISTA DO ISLAM?

Os dois termos que adoto para cunhar esta seção são dois divisores de água, em termos históricos, na relação dos muçulmanos com os seguidores de outras religiões. Embora, na Constituição de Medina, estes dois termos tenham uma abrangência maior em relação às pessoas e grupos que são neles incluídos, no decorrer da história islâmica ambos foram empregados de forma diferente do seu princípio constitucional de Medina. Para uma melhor compreensão, faremos uma análise etimológica e semântica de ambos os termos.

Umma é um termo comumente utilizado para definir as fronteiras religiosas do Islam. Tanto na antiguidade islâmica quanto hoje em dia este termo foi uma forma de expressão de pertencimento à religião islâmica. Em termos mais claros, podemos dizer que *umma* é uma identidade que todo muçulmano tem e que é superior a qualquer outra que possa se ter como raça, etnia, tribo, família etc. Neste sentido, esta palavra vai de encontro com a afirmação corânica de *irmandade dos crentes* (Alcorão 49:10). Isto é, não importa de qual região do mundo seja ou a qual grupo étnico-racial pertença um determinado indivíduo, se é muçulmano, é irmão do outro muçulmano que pode ser de um lugar muito distante e assim deve ser tratado. Neste sentido, a definição mais comum dada a esta palavra é “comunidade”. Tal comunidade é transnacional e transregional, não se delimita a um espaço determinado e prevalece a qualquer outra formação comunitária. Esta definição deriva do uso de *umma* no Alcorão como sinônimo de *al-dīn*, que em traduções livres se coloca como religião.

Outra definição dada à palavra *umma* é “nação”. Este uso do termo deriva do contexto histórico-linguístico em que o Islam surge, assim como é a forma literal de definir esta palavra. Os árabes costumavam usar esta palavra para determinadas situações em que precisava ser demarcada o pertencimento étnico ou tribal. Como a tribo era a formação basilar da sociedade árabe do século VII da era comum, esta palavra poderia ser utilizada no mesmo sentido que a tribo, assim como era possível usá-la em referência à sociedade.

Em termos da Constituição de Medina, que é o foco desta reflexão, o uso desta palavra é bem mais amplo do que as definições supracitadas. *Umma* aparece em duas citações da constituição

nos artigos 2 e 25. A primeira menção a este termo aparece como uma demarcação entre os primeiros signatários da constituição - i.e muçulmanos de Meca e Medina e os árabes politeístas da cidade de Medina - e aqueles que não foram signatários do documento. O artigo 2, que é uma frase que dá continuidade ao 1º artigo, afirma: “Eles - os migrantes de Meca (*al-muhajirun*) e o povo de Yathrib⁴ - são uma *umma* separada dos demais povos.”⁵.

Watt afirma que nesta primeira etapa da Constituição de Medina, *umma* foi exclusivamente empregada para diferenciar os muçulmanos de não-muçulmanos. Tendo a discordar de Watt quanto a esta afirmação devido ao fato de que, como afirma Lecker (2004), dentre os signatários do documento havia também os árabes politeístas. Isso se sustenta no primeiro artigo da constituição que afirma “um acordo entre os migrantes de Meca e o povo de Yathrib (*ahlu yathrib*). Nesta mesma linha, Bulaç (2014) ressalta que *umma* é uma afirmação política que reúne os árabes de Medina em torno de um núcleo de poder. Isto é, a *umma*, antes de mais nada, é um núcleo político que tende a reunir os árabes ao redor de um poder central que não seja a relação familiar - i.e tribo - e que é superior a qualquer outra formação identitária até então estabelecida.

Outro termo que é imprescindível para a discussão deste capítulo é a *dhimma* que literalmente pode ser traduzida como pertencimento, segurança e compromisso. Em termos semânticos e terminológicos, durante a história islâmica posterior à vida do profeta Muhammad, *dhimma* foi estritamente utilizada para definir aqueles que não eram muçulmanos dentro das sociedades majoritariamente islâmicas. Porém, é necessário afirmar que tal

⁴ Yathrib é o nome antigo de Medina.

⁵ Este e os demais trechos da Constituição de Medina é retirada de KUS, 2022.

definição foi exclusivamente jurídica que, além de tratar de uma divisão com base em pertencimento religioso, marcava também os direitos de jurisdição própria das comunidades religiosas não-islâmicas. Por isso, no campo popular e intelectual, a referência aos não-muçulmanos era expressa como *ghayr al-muslim*, isto é, numa tradução livre, aqueles que não são muçulmanos.

Os autores ocidentais orientalistas geralmente tendem a definir esta divisão de fronteiras religiosas como um tratamento de “cidadãos de segunda classe” àqueles que não eram muçulmanos. Devo discordar destas afirmações, com certas ressalvas de exceções que podem ter ocorrido na antiguidade islâmica. É claro que nem sempre foi tudo de acordo com os princípios islâmicos de tratamento aos não-muçulmanos em sociedades majoritariamente islâmicas e nos impérios supostamente islâmicos. Houve momentos em que estes princípios foram violados e realmente os não-muçulmanos foram colocados em situação de “cidadão de segunda classe”. Porém, isso não implica uma generalização a todos os tempos, muito menos ao período em que o Profeta do Islam foi o chefe da cidade-estado de Medina.

Neste sentido, é importante definir o que, *a priori*, o termo *dhimma* significou no contexto da Constituição de Medina para que possamos melhor seguir com a reflexão na próxima seção, pois é a partir deste documento é que se estabelece a conceitualização do *status* de não-muçulmanos dentro das comunidades islâmicas.

O termo *dhimma* aparece no art. 16 da Constituição de Medina onde se afirma que “a proteção de Deus (*dhimmatAllah*) é única (*wahidetun*). Os mais humildes deles (os crentes) podem estender a sua proteção a qualquer um” (grifo nosso). Para Watt (1956), diferentemente dos períodos posteriores à vida do profeta

Muhammad, *dhimma* foi um termo aplicado para todos que assinaram este documento quando foi acordado. Portanto, *dhimma* não foi uma designação exclusivamente dirigida aos não-muçulmanos da sociedade medinense, mas a todos que a compunham – inclusive muçulmanos. Logo em seguida desta afirmação, vem uma colocação a respeito dos judeus: “E aqueles que nos obedecerem entre os judeus terão ajuda e igualdade, não serão oprimidos, nem qualquer apoio será dado contra eles”. Já no art. 25 – momento em que a Constituição trata exclusivamente do status dos judeus – afirma-se que os judeus são parte da *umma* e que a religião deles é para eles enquanto a dos muçulmanos é para os muçulmanos.

Gomaa (2018, p. 64) afirma que estas afirmações são explicitamente demonstradoras da liberdade religiosa em termos que hoje bem a entendemos. Isto é, aquilo que entendemos por liberdade de crer e manifestar esta crença nas condições contemporâneas foi assegurado aos signatários da Constituição de Medina e mesmo àqueles que, em primeiro momento, não a haviam assinado (GOMAA, 2018, p. 66). Isso se sustenta à base da continuidade do art. 16 em que se afirma que “nenhuma paz será estabelecida em detrimento da injustiça a outro” (grifo nosso). Em termos mais simples, afirma-se a quase regra básica da democracia de que “a liberdade de um acaba onde a do outro começa”.

3 PLURALISMO NO ISLAM E OS DIREITOS DAS MINORIAS

Uma visão pluralista é aquela que põe em pé de igualdade os indivíduos pertencentes a diferentes cosmovisões, religiões, cor de

pele, gênero e etnia. Diferente das visões exclusivista e inclusivista – anteriormente abordados – o pluralismo é uma forma de eliminar a concepção de superioridade entre as pessoas. Esta forma de pensar e agir aparece, em primeiro lugar, na filosofia (BERGER, 2017, p. 19), mas é adaptada ao cenário religioso no âmbito da teologia das religiões (cristã) junto às outras duas visões. Usarski (2009, p. 184), em sua análise sobre a relação do Budismo com as outras religiões e as culturas, aborda o conceito de pluralismo como a forma de enxergar “o eu e o outro como iguais, sem tendência de superioridade”.

Como indicado por Berger (2017, p. 25), “em períodos (alguns longos e outros curtos) na história islâmica se tratou de pluralismo”. Esta prática foi explícita com o termo *convivência* na Península Ibérica durante o domínio dos muçulmanos – então chamados de *los moros*. Já no Império Otomano – um dos impérios mais duradouros da história islâmica – o Sultão Mehmed II, o Conquistador, decretou que os cristãos da antiga cidade de Constantinopla viveriam como meros cidadãos do Império sem que lhes fosse tirado algum direito. Este decreto foi dado logo depois da tomada de Constantinopla pelos turcos-otomanos em 1453 e foi entregue a então patriarca de Constantinopla, Gennadius II.

Apesar de o pluralismo tenha sido praticado por uma boa parte de governantes muçulmanos, o conceito de *dhimma* foi utilizado para uma subdivisão social e para designar os direitos jurídicos que os não-muçulmanos tinham. Entre estes direitos, consta a liberdade de jurisdição religiosa interna das comunidades. Isto é, tendo em vista que a idade média foi um período de reinos e impérios regidos pelos princípios religiosos ou “pelas leis religiosas”, em um país regido por “leis islâmicas” os não-muçulmanos tinham o pleno direito de seguir a jurisdição de suas religiões para solução

de problemas internos. Neste sentido, o governo serviu apenas como um aparato observador dos casos que não viessem a ser resolvidos nas instâncias comunitárias.

Como foco deste capítulo é o período em que a Constituição de Medina foi aplicada, isto é, durante a vida do Profeta Muhammad como chefe da cidade-estado de Medina, aqui vão apenas algumas últimas observações para finalizar a reflexão a respeito dos direitos de minorias no Islam. Devo aqui lembrar o leitor que se trata, neste sentido, de uma situação muito excepcional a que talvez nunca mais se alcançou na história islâmica posterior à vida do Profeta Muhammad – talvez acrescentemos a isso o período dos quatro primeiros califas.

No período em que a Constituição de Medina foi a base de regência na cidade-estado de Medina, havia uma divisão socio-geográfica entre os diferentes grupos religiosos. Ou seja, as tribos judaicas possuíam suas áreas de habitação separadas das de árabes (politeístas, cristãos e muçulmanos), embora, como indica Lecker (2004), houvesse uma significantíssima população judaica dentro das tribos árabes que eram muçulmanas ou politeístas⁶.

A Constituição de Medina define explicitamente os limites da liberdade religiosa a partir do dito: “[...]para os judeus a religião deles e para os crentes a religião deles”⁷. Isto se baseia também em referências alcorânicas, a saber: “Não há compulsão na religião” (ALCORÃO 2:256) e “(dize) a religião de vocês é para vocês e a minha é para mim” (ALCORÃO 109:06).

⁶ Acrescento a isso a minoritaríssima população cristã que quase nunca chega a constar em registros.

⁷ *Lilyahudî dinuhum wa lilmuslimine dinuhum.*

O primeiro versículo supracitado (ALCORÃO 2:256) designa a palavra “compulsão” como *ikrah* em árabe. *Ikrah* numa tradução livre e literal significa é fazer com que haja desagrado de alguém ou alguma coisa. Segundo Al-Baydawi (2010, p. 313), “isso significa que não pode haver nenhum tipo compulsão para aderir à religião (islâmica), pois isso faria com que a pessoa faça algo que não lhe convém”. Em outros termos, a compulsão é o motivo para que o indivíduo pratique aparentemente algo que, em foro íntimo, não é a sua realidade. Isso, em termos islâmicos, é o que se chama de *hipocrisia*, motivo pelo qual o Alcorão dá mais destaque àqueles designados como *hipócritas* na segunda surata.

Tendo em vista as reflexões supracitadas, podemos afirmar com clareza que a abordagem da Constituição de Medina foi de liberdade religiosa para os signatários desde que não houvesse violação da convenção feita a partir deste documento. Em momentos posteriores, segundo os estudiosos islâmico, houve expulsão das principais tribos judaicas devido aos motivos políticos. Porém, a religião nunca foi razão de conflitos entre a autoridade máxima da cidade-estado de Medina - o profeta Muhammad - e os judeus. Pelo menos não é assim destacada em documentos até agora encontrados.

Da mesma forma, encontramos registros de permanência de várias outras tribos judaicas - ou indivíduos judeus - na cidade de Medina momentos antes do falecimento do profeta Muhammad. Segundo os dados da *sîra*⁸, havia um judeu com que o profeta Muhammad havia se endividado e que tinha em posse a armadura do profeta como garantia do pagamento.

⁸ Estudo sistemático da biografia do profeta Muhammad.

A partir da reflexão que se faria sobre o pluralismo no Islam, podemos afirmar que há indícios muito fortes na Constituição de Medina, antes de tudo, a partir da concepção de *umma* não como uma comunidade religiosa exclusiva, mas sim, uma comunidade pluri-religiosa que se reúne em torno de um poder político central. Al-qadirí (2018, p. 409 et seq.) dá um salto conceitual mais profundo ainda denominando essa união política de *jama'a*, termo que é utilizado para se referir exclusivamente às congregações e comunidades islâmicas⁹.

Tendo em vista que, como indicado anteriormente, o pluralismo tende a abordar “o outro” como igual, a inclusão de judeus e árabes não-muçulmanos na *umma* é uma atitude pluralista que pode levar a considerar plenos direitos garantidos no âmbito daquilo que Pace (2005, p 65) chama de “modelo ideal de uma sociedade político-religiosa do Islam”, pois, ainda segundo o autor, “a administração de um estado também envolve o compromisso espiritual”.

Apesar de, em diversos trechos da Constituição de Medina, haver invocação de “resolver as questões junto a Deus e ao Seu mensageiro”, este documento trata principalmente de relações políticas que em primeiro lugar não envolvem em nada a religião. Por isso, em vez de se tratar a Medina como uma sociedade idela islâmica - como feita na análise de Pace -, devo afirmar que se trata de uma cidade-estado governada por uma pessoa que tinha em sua posse individual tanto o título de profeta quanto o de chefe de estado. Portanto, em termos de Schutz (apud BERGER, 2017, p. 117), houve uma espécie de estruturas de relevância na vida do profeta do Islam. Isto é, ele separou as funções que exercia em seu dia a dia. Por

⁹ Este termo, no âmbito de comunidades sufis, costuma ser empregado exclusivamente para se referir a grupos sufis.

isso, profeta enquanto ensinava a seus discípulos e chefe de estado quando atendia o público da cidade em geral (DEMIR, 1999, p. 51).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Constituição de Medina é um documento de 1444 anos atrás. Ela praticamente remete ao período que chamamos de Idade Média. Portanto, abordar algumas questões contemporâneas à luz deste documento é um tanto complexo. Porém, como é de se constatar em arquivos históricos, percebemos que muitos de valores hoje destacados como “ocidentais” com um alto grau de propensão e arrogância intelectual e cultural se encontram no passado histórico. Minha intenção aqui não é a de contrapor o ideal de valores democráticos terem se desenvolvido nos países ocidentais, mas sim, de destacar que, na realidade, tudo que pensamos de direitos fundamentais são construções históricas que contam com contribuição de várias civilizações e povos, entre eles os povos majoritariamente muçulmanos.

Com base na reflexão até aqui feita, podemos constatar que, ainda nos primórdios históricos do Islam, há um entendimento minucioso sobre os direitos fundamentais de indivíduos. Segundo os dados levantados a partir do exemplo da Constituição de Medina, pode-se afirmar que no Islam há um prezo pela liberdade religiosa e pelos direitos das pessoas que são membros das comunidades minoritárias em territórios chamados de islâmicos. Devo deixar claro aqui a minha repugnância ao uso do termo “países islâmicos” pelo simples motivo de, hoje em dia e talvez na história posterior à cidade de Medina, não haver nenhum país que se enquadre em princípios islâmicos de governança. E mais, nos textos fundamentais do Islam,

Alcorão e tradição do profeta Muhammad, não há nenhum indício de se instituir um país islâmico.

Mesmo assim, devido a conjecturas históricas em que se tratava de *estados religiosos* ou estados regidos a partir da coroação de reis e imperadores pelos religiosos, os impérios com populações majoritariamente islâmicas e regidos pelos governadores muçulmanos também foram chamados de islâmicos. Hoje esse legado equívoco continua sob a nomenclatura “países islâmicos” em casos diversos para se referir a governos autoritários e ditatoriais - como o Afeganistão, Irã e Arábia Saudita.

Como demonstrado no índice de *islamicidade* feito anualmente, a maioria dos países em que se encontram os critérios islâmicos de governabilidade, na maioria, são majoritariamente cristãos ou de outras religiões - como no caso de Nova Zelândia colocada em primeiro lugar no índice de 2021 (ISLAMICITY INDEX, 2021). Portanto, podemos concluir que os valores democráticos desprezados por governos autoritários e ditatoriais, independentemente da religião da maioria populacional e dos governadores, são fortemente prezados pelo Islam.

REFERÊNCIAS

AL-BAYDAWÎ, N. A. S. M. *Anwar al-tenzîl wa asrar al-ta'wil*. v. 3. Istambul: Selsebil. 2010.

AL-QADIRÎ, Hasan M. *Dustûr al-Madinat al-munawarah wa al-dustûr al-amrîkiy wa al-britaniy wa al-urdûniy: dirasat taw-thiqiya tahliliya muqarana*. Hawalli: Dar a-deyaa, 2018.

BERGER, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Trad. Noéli C. de M. Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

BULAÇ, Ali. *Islam ve demokrasi: teokrasi ve totaliterizm*. Istanbul: Iz Editorial, 2014.

CAGATAY, Neset. *Islâmdan Once Arap Tarihi ve Cahiliye Cagi*. Ankara: Ankara Ilahiyat Yayinlari, 1957.

DEMIR, Fahri. *Islam dini açisindan din-devlet iliskisi*. Istanbul: Kursu, 1999.

GOMAA, Ali. *Al-ta'ayush ma'a al-akhar fi dhaw' al-sîrat al-nabawiyyah: al-usas wa al-maqasid*. Cairo: Buruj Book, 2018.

HAMÎDULLAH, Muhammed. *Islam Peygamberi* v 1. Istanbul: Yeni Safak, 2003.

ISLAMICITY INDEX. *Latest indices*. 2021. Disponível em: <http://islamicity-index.org/wp/latest-indices-2021/>. Acesso em: 09 set. 2022.

KUS, Atilla. *A constituição de Medina: reflexões para o diálogo inter-religioso a partir do Islam*. São Paulo: Pluralidades, 2022.

LECKER, Michael. *The Constitution of Medina: Muhammad's first legal document*. Princeton: The Darwin Press, 2004.

PACE, Enzo. *A Sociologia do islã: Fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCHUTZ, Alfred. On multiple realities. In: *Philosophy and phenomenological research*, v. 5, n. 4, p. 533-576. 1945.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

USARSKI, Frank. *Budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2009.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade v 2*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WATT, William M. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

UMA BREVE NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NO ISLÃ: COTEJO SOBRE O ESTADO E SOCIEDADE NO MUNDO ÁRABE

Bruno Dias Smolarek¹

Lucas Augusto Gaioski Pagani²

INTRODUÇÃO

A existência do Estado, no mundo ocidental, obedece à certas regras que fogem do padrão do mundo oriental. Cabe esclarecer aqui que o mundo ocidental é idealizado por uma visão *formadora* da noção específica de *povo*, e, conseqüentemente, das *influências* formadoras de todo o pensamento cultural, a saber: O Direito Romano; A filosofia Grega e a Ética Judaico-Cristã.

Joseph Ratzinger descreve que a civilização ocidental “(...) nasceu do encontro entre Jerusalém, Atenas e Roma, do encontro entre a fé no Deus de Israel, a razão filosófica dos Gregos e o pensamento jurídico de Roma.”³

¹ Doutor em Ciência Jurídica da UNIVALI (2014). Doutorado em Diritto da Università degli Studi di Perugia - Itália. Leciona no Mestrado em Direito Processual e Cidadania - Universidade Paranaense (UNIPAR). E-mail: professorbruno@prof.unipar.br.

² Mestre em Direito Processual e Cidadania pela UNIPAR (2022). Professor de pós-graduação *lato sensu* em Direito, Ciência Política e Liberalismo do Mises Academy (União Italo). Professor do curso de Direito da Universidade Paranaense (UNIPAR). E-mail: lucas.pagani@prof.unipar.br.

³ RATZINGER, Joseph. **Discurso do Papa Bento XVI**: Visita ao Parlamento Federal. Alemanha, 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html. Acesso em: 25 ago. 2022.

Nesse contexto, a evolução e o pensamento da existência do Estado, na concepção dos contratualistas modernos, da construção do Estado Moderno via Max Weber, Carl Von Clausewitz, e todo o aporte teórico para a existência (e da razão de ser) do Estado Ocidental, são diretamente vinculados às noções dos três pilares da civilização ocidental.

A noção da razão de ser do Estado ocidental são diversos, como podemos ver quanto aos contratualistas modernos (Hobbes, Locke e Rousseau), mas é intimamente ligado a *quem detém a soberania*, conforme ensina Jean Bodin, sendo vinculado às *formas de governo* para atingirem às finalidades do Estado, confundidas aqui, com o *bem comum*, incorporando aqui a visão ideal de Aristóteles quanto ao governo natural/ideal.

Por isso, temos que entender que a *cosmovisão*, isto é, a *visão do indivíduo inserida na comunidade política em que se encontra*, do mundo ocidental é *diverso* do mundo oriental, onde cada conceito político chave varia conforme a raiz cultural das duas civilizações, onde até mesmo a noção de religião e liberdade são intensamente diversas uma da outra.

Christopher Dawson descreve que:

“No ocidente, o poder espiritual não foi imobilizado e cristalizado em uma ordem social sagrada, como o correu no Estado confuciano, na China, e no sistema de castas da Índia. Aqui, ele adquiriu liberdade e autonomia social e, conseqüentemente, sua atividade não ficou confirmada à esfera religiosa e seus efeitos se disseminaram sobre todos os aspectos da vida social e intelectual”.⁴

⁴ DAWSON, Christopher. **A criação do Ocidente**. São Paulo: É realizações, 2016. p. 39.

No mesmo sentido, o autor discorre que, em verdade, “As culturas do oriente antigo eram todas baseadas na concepção de uma ordem sagrada, que se impunha sobre cada aspecto da vida dos homens e precisava ser repassada e retransmitida sem nenhuma alteração, caso a sociedade quisesse sobreviver”⁵.

Compreenda-se que o papel da *racionalidade* proporcionada pelo *renascimento* e do *iluminismo* no mundo ocidental, *determinaram* qual é o papel da religião em relação ao ordenamento jurídico, *determinando-se* a devida separação entre *igreja e Estado*, o que não é caso em todos os locais no mundo oriental, como veremos a seguir. Não há noção de laicidade no oriente próximo como é dada no mundo ocidental, *onde o ser humano não é vinculado, necessariamente, às regras eclesiásticas*.

Compreendendo o *pano de fundo* da presente discussão, *oriente e ocidente*, o presente artigo versará sobre os tratados de Direitos Humanos do Mundo Árabe (Oriente médio), sobre qual é o conceito principal que rege os direitos humanos na cultura árabe, diferente do que se é estabelecido pela visão ocidental.

Far-se-á um cotejo de outras culturas orientais com relação aos Direitos Humanos para fins de comparação entre diferentes culturas dentro de um macrocosmo geográfico. Para tanto foram selecionados alguns critérios com relação a sociedade chinesa, a japonesa e a indiana, em razão de seu papel na política internacional, sejam em razão de seus números de habitantes, seja pela participação econômica de ambas⁶.

⁵ DAWSON, Christopher. **A Criação do Ocidente**. São Paulo: É realizações, 2016. P. 45.

⁶ DIAS, Bruno Smolarek. **Novo Direito Internacional: revendo a teoria do direito internacional público a partir das teorias do *jus cogens*, direitos humanos e processo legal transnacional e a potencial aplicação pelos tribunais internacionais**. São Paulo: Dialética, 2021.

Foram utilizados para a presente pesquisa, registra-se que, na fase de investigação foi utilizado o método indutivo, na fase de tratamento de dados o método cartesiano, e, o relatório de resultados expresso no presente artigo é composto na base da lógica indutiva.

1 OS DIREITOS HUMANOS, UMA PEQUENA CONCEITUAÇÃO E SUA CARACTERÍSTICA UNIVERSAL

Os Direitos Humanos são considerados por muitos como simplesmente os direitos inerentes às pessoas humanas. Mas os Direitos Humanos são muito mais do que só isso, são um conceito político, um conceito moral e um conceito legal que estruturam as bases dos direitos considerados essenciais às pessoas⁷.

A expressão Direitos Humanos tem um profundo caráter supranacional, vez que se interpreta como as posições jurídicas que reconhecem o caráter humano como tal, sem condições no que tange à vinculação a um determinado Estado, ou ordem constitucional, a princípio válido independentemente da localização geográfica e do tempo, critério este que não deve ser confundido com a imutabilidade do jusnaturalismo, visto que é evolutivo⁸.

Tão básicos são os Direitos Humanos, que devem ser respeitados pelo próprio Estado na consecução de seus afazeres e no planejamento de suas ações. “O respeito aos direitos fundamentais,

⁷ D'AMATO, Anthony. *The concept of human rights in international law*. **Columbia Law Review**. Vol. 82. Pp. 1110-1159, 1982.

⁸ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos Direitos Fundamentais**. 6. Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

notadamente pelas autoridades públicas, é pilastra-mestra na construção de um verdadeiro Estado democrático de direito”⁹.

São necessidades do próprio homem que condicionam a criação das normas de Direitos Humanos¹⁰. Para Gregório Peces-Barba Martínez este objetivo seria conseguido quando possibilitado o conjunto da liberdade moral, psicológica e de escolha, todas concomitantes, e factualmente aplicáveis e exigíveis¹¹.

De forma que os Direitos Humanos devem ser visualizados e conceitualizados através de suas dimensões de justiça, de validade e de eficácia¹².

⁹ PEIXOTO, Marco Aurélio Ventura. Os direitos fundamentais e o princípio da legalidade: uma compatibilização possível. **Revista da AGU**. Publicação da Advocacia Geral da União. 2005.

Disponível em: http://redeagu.agu.gov.br/UnidadesAGU/CEAGU/revista/Ano_V_dezembro_2005/marco_aurelio_direitos_fundamentais.pdf. Acesso em: 04 dez. 2007. p. 2.

¹⁰ “Así, los primeros derechos que aparecen en la historia, individuales, políticos y procesales, y que constituyen el núcleo de las declaraciones de la Revolución liberal, no son producto de una gran reflexión racional, sino respuestas a una situación concreta existente en Europa y en las colonias de los países europeos, en los siglos XVI y XVII”. PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Sobre el fundamento de los derechos humanos: un problema de moral y Derecho*. **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**. 1988. n. 28. P. 193-207. Editor: Universidad de Granada, Departamento de Filosofía del Derecho. ISSN 0008-7750.

¹¹ “Eso supone distinguir en el concepto de los derechos tres momentos inseparables y de los que no se puede prescindir: 1. Una pretensión moral justificada, es decir, generalizable y susceptible de ser elevada a ley general, con un contenido igualitario para sus posibles destinatarios, sean éstos los hombres y los ciudadanos (genérico) o mujeres, niños, trabajadores, consumidores, minusválidos (específicos o situados en una categoría con rasgos propios y distintivos). 2. Un subsistema dentro del sistema jurídico, el Derecho de los derechos fundamentales. Esto exige que esa pretensión moral sea susceptible técnicamente, de acuerdo con las reglas que regulan la creación, interpretación y aplicación de Derecho, de ser incorporada a una norma que pueda pertenecer a un Ordenamiento ...3. Una realidad social que favorezcan y haga posible su eficacia. En efecto los derechos no son sólo pretensiones morales susceptible de ser realizadas a través de Derecho, sino posibles, por la existencia de factores económicos, sociales o culturales que favorezcan su efectividad”. PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Conceptos y Problemas Actuales de los Derechos Fundamentales*. **Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas**. Vol. 1. n. 1. P. 76-85. 1993. ISSN: 1133-0937.

¹² PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. *Conceptos y Problemas Actuales de los Derechos Fundamentales*. **Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas**. Vol. 1. n. 1. P. 76-85. 1993. ISSN: 1133-0937.

Tendo o seu fundamento, em tempos antigos vinculados à esfera sobrenatural ou a uma abstração metafísica¹³ ou até tempos imemoriais, contemporaneamente vinculados ao seu criador e objetivos, o próprio homem¹⁴.

“Este assume os valores éticos primeiro, políticos depois, e os converte em jurídicos, organizando a convivência social, com suas técnicas próprias, e com o objetivo de cumprir esses fins morais últimos no desenvolvimento da dignidade humana, que estão no fundamento, e no porque dos direitos”¹⁵.

Como estes próprios excertos comprovam, os Direitos Humanos possuem um profundo caráter universalista, que foi muito bem explicado por Alfred Verdross ao dizer que os Direitos Humanos partem da ideia de que tais direitos fundamentais estão enraizados na dignidade e no valor da pessoa humana, correspondendo a todos os membros da família humana, direitos iguais e inalienáveis¹⁶.

Universalidade por não determinarem limites à quais pessoas suas normas são aplicáveis e a definir grupos sem direitos a eles.

¹³ VALE DA SILVA, Ildete Regina. **A Fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir**: uma abordagem à luz dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais. 2009. 152 fls. [Dissertação de Mestrado em Ciência Jurídica] Centro de Ciências Jurídicas, Políticas e Sociais – CEJURPS, Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI, Itajaí - SC, 2009.

¹⁴ COMPARATO, Fábio Konder. Fundamento dos Direitos Humanos. **Revista Cultura dos Direitos Humanos**. Coleção Instituto Jacques Maritain. São Paulo: LTR, 1998.

¹⁵ “Éste asume los valores éticos primero, políticos después, y los convierte en jurídicos, organizando la convivencia social, con sus técnicas propias, y con el objetivo de cumplir esos fines morales últimos en desarrollo de la dignidad humana, que están en el fundamento, y en el porqué de los derechos”. (Tradução livre). PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. **Derechos Fundamentales, Especificación y discapacidad**. In: CERVERA, Campoy. **Igualdad, no discriminación y discapacidad**: una visión integradora de las realidades española y argentina. Madrid: IDHBC-Dykinson, 2007, p. 353-375. ISBN 978-84-9849-045-9.

¹⁶ VERDROSS, Alfred. **Derecho Internacional Público**. Tradução de Antonio Truyol y Serra. Madrid: Aguilar, 1980. Título Original: *Völkerrecht*. P. 543.

Universais, pois passíveis de serem exigíveis em qualquer recôndito do planeta pela simples questão de se tratar de um ser humano.

Crítério este que se torna cada vez mais marcante na atual globalização¹⁷, somando-se a isso o intenso fluxo de capitais, pessoas, serviços, informações e no intercâmbio pluralista cultural que este proporciona¹⁸.

A universalidade dos Direitos Humanos significa que são devidos aos homens, independentemente de em que Estado estejam¹⁹, mas não sendo independente da situação histórica, temporal, e espacial que rodeia a convivência humana²⁰. A exigência destes valores é desprovida de limitações setoriais, humanas e territoriais, mas como o próprio conceito de valor, é variável e dependente das situações sócio-político-jurídicas.

É irreal a defesa de qualquer valor, princípio ou norma independente das condições sociais, e mesmo assim, de vinculá-

¹⁷ “Utilizo o conceito ‘globalização’ para a descrição de um processo, não de um estado final. Ele caracteriza a quantidade cada vez maior e a intensificação das relações de troca, de comunicação e de trânsito para além das fronteiras nacionais. Assim como no século XIX o trem, o barco a vapor e o telégrafo intensificaram o trânsito de bens e das pessoas bem como a troca de informações, assim hoje em dia a tecnologia dos satélites, a navegação aérea e a comunicação digital criam novamente redes mais amplas e densas”. HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. Título Original: *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. P. 84.

¹⁸ VIOLA, Francesco. **Diritti Umani e Globalizzazione del Diritto**. Palermo: Università degli Studi di Palermo, Scuola di dottorato in Diritto Sovranazionale e Diritto Interno, 2009.

¹⁹ “No entanto, a validade universal, o conteúdo e a precedência dos direitos humanos permanecem controversos. O discurso acerca dos direitos humanos, baseado em argumentos normativos, é inclusive acompanhado da dúvida fundamental se acaso a forma de legitimação política nascida no Ocidente seria de um modo geral aceita sob as premissas de outras culturas”. HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. Título Original: *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. P. 151

²⁰ BIDART CAMPOS, Germán. **Teoría General de los Derechos Humanos**. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1991.

los de uma forma imutável, o Direito é dinâmico, como resultado de uma sociedade, e a universalidade dos Direitos Humanos não é diferente²¹.

Trata-se do conjunto de valores que se acredita serem válidos universalmente, mas aplicados e efetivados de acordo com a realidade sociocultural e o construto histórico das diferentes sociedades.

2 A CARTA DE DIREITOS HUMANOS DA LIGA ÁRABE DE NAÇÕES (1994)

Antes de abordar a estrutura do sistema árabe de proteção aos Direitos Humanos, far-se-á uma abordagem concernente aos Direitos Humanos na visão islâmica, visto que este panorama é consideravelmente mais abrangente que o primeiro.

Existe uma Declaração Islâmica Universal de Direitos Humanos composta a partir do sistema jurídico característico da família islâmica do Direito, oriunda do Conselho Islâmico proclamada em Paris, 19 de setembro de 1981.

²¹ *“Aunque parezca posiblemente un mal juego de palabras, los ‘mismos’ derechos humanos que se predicán como universales, eternos, supratemporales, etc., pueden adquirir, y adquieren, ‘diversos’ y ‘distintos’ modos de plasmación en cada situación histórica, en cada época, en cada lugar, en cada Estado, para cada sociedad, para cada cultura. Las valoraciones sociales, las representaciones colectivas, las creencias, las ideas, y todo lo que compone y conforma eso que Duverger llama el conjunto o complejo cultural de cada sociedad, no son ahistóricos, ni atemporales, ni extraespaciales, sino todo lo contrario. El valor y su deber ser ideal vale y exige en todas partes y en todo tiempo para todos los hombres. Pero como el valor dirige a éstos, y ellos protagonizan en el mundo una vida – humana y social – histórica, la inevitable intersección del valor con la realidad histórica hace que el ‘descendimiento’ del primero a la segunda se preñe de la contingencia, la mutabilidad y la temporalidad que son propias de las obras de cultura o, en forma más simples, del hombre concreto, existencial o – como lo ha dicho Burdeau – ‘situado’”.* BIDART CAMPOS, Germán. **Teoría General de los Derechos Humanos**. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1991. P. 35.

O sistema jurídico islâmico também chamado de *usul al fiqh*, é baseado na estrutura jurídica dos textos religiosos e nas legislações proferidas pelos governos dos Estados²². A Declaração Islâmica Universal de Direitos Humanos é feita com base nos textos religiosos, que serão objeto de análise neste momento. Em momento contínuo far-se-á a análise dos documentos oriundo da Liga Árabe de Nações e seu sistema próprio de controle.

O *usul al fiqh* é composto de fontes de direito que expressam os desígnios divinos, vez que, é monopólio deste a legislação sobre os homens. Esta tradição muçulmana é sedimentada através do *hadith*, que seria o composto das revelações e ações do profeta.

A fonte primária do texto divino é o *Qur'an*, Corão, entendido como o texto formal das revelações feitas ao profeta, que contém os princípios norteadores da vida muçulmana em sociedade²³.

Num segundo momento a *sunna* serve como base de normas, vez que traz uma compilação dos ditos e ações do profeta Maomé, que estão constadas e validadas através da *isnad*, que seria a cadeia de pessoas que presenciaram ou relataram os fatos descritos.

²² Justifica-se a adoção do referido termo, *usul al fiqh*, ao invés do corrente *shari'a*, em função da categorização feita por Shalakany: "The shari'a is therefore the corpus of rules and Standards with either (1) a direct scriptural basis in the Qur'an, the Sunna (Prophetic tradition), and Ijma (the consensus of the community), or (2) shari'a represents the myriad rules and standards derived from these three scriptural sources of law by way of analogical reasoning, or qiyas... In sum, for Schacht and Coulson, the study of Islamic law is the study of a corpus of black letter rules and standards known as the shari'a. The shari'a's normative legitimacy rests on it being God's law, and the term therefore only applies to those doctrines adduced in accordance with fiqh, The term 'fiqh' is commonly described by Schacht and Coulson as 'Islamic Jurisprudence', since it provides the theoretical framework prescribing shari'a's scriptural sources. Additionally, fiqh articulates the role of human reason in interpreting these sources and expanding their application through analogical reasoning or qiyas". SHALAKANY, Amr A. *Islamic Legal Histories*. **Berkeley Journal of Middle Eastern Islamic Law**. V. 1. N. 1. 2008. P. 2-82. P. 15.

²³ ALVES DA FROTA, Hidemberg. Reflexões sobre os Direitos Humanos no Mundo Muçulmano. **Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**. Faculdade de Direito de Bauru. N. 44.

A terceira fonte seria considerada impossível por alguns e já descartada por demonstrar sua dificuldade²⁴, o *ijman* que seria a solução através do consenso sobre um determinado ponto jurídico, que é pouco usado devido a falta de unanimidade desde o fim do império islâmico.

A quarta e última fonte do direito islâmico seriam as *qiyas* que podem ser entendidas como “assentado no raciocínio analógico e na equidade, princípios absorvidos do direito helênico, não mais dos textos revelados ou inspirados por Alá”²⁵.

Além do sistema jurídico proveniente da letra da lei ainda pesam muito as interpretações feitas pelas quatro *Mazhab*, que seriam as escolas de pensamento jurídico islâmico, que proporcionam a teorização e aplicação dos textos aos casos concretos²⁶.

Ao lado do sistema jurídico proveniente da fé, está instalado o *siyasa shar’iyya* que é o sistema baseado nas legislações estatais e de profunda inspiração na codificação francesa e na escola de direito egípcia²⁷.

²⁴ SUMMER UNIVERSITY – THE GLOBALIZATION OF LAW AND LEGAL THOUGHT. 2012, Perugia – Itália. **Critical Approaches to Islamic Law**. Professor Amr A. Shalakany. Università per Stranieri di Perugia, 2012.

²⁵ SIDOU, José Maria Othon. **Fundamentos do Direito Aplicado**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. P. 226.

²⁶ “A jurisprudência do *Shari’a* serve de caixa de ressonância para diplomas legislativos (como ocorre no Direito romano-germânico) ou para precedentes judiciais (próprio do *Common Law*), porém ecoa o entendimento de correntes jurídico-teológicas islâmicas, das quais se destacam estas quatro grandes escolas: 1. *Henafita*, a mais antiga e numerosa, predominante nas comunidades islâmicas da Índia, Paquistão e Bangladesh, nasceu no século VII e incorporou a analogia e a equidade ao *Shari’a*; 2. *Malekita*, predominante na África do Norte, aventa soluções jurídicas ‘que contornam por artifício os preceitos do Corão, sem incidir em heresia’; 3. *Chafita*, prevalecente nas comunidades islâmicas da Indonésia e das Filipinas, elaborou o pensamento justeológico exposto no *idjma*; 4. *Hambalita*, dominante no Irã, no Afeganistão e na África Central e Oriental, caracteriza-se pela rigorosa interpretação gramatical dos textos sagrados islâmicos”. ALVES DA FROTA, Hidemberg. Reflexões sobre os Direitos Humanos no Mundo Muçulmano. **Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**. Faculdade de Direito de Bauru. N. 44. P. 654.

²⁷ ABIAD, Nisrine. **Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A comparative study**. London: British Institute of International and Comparative Law, 2008.

Segundo a Declaração Islâmica Universal de Direitos Humanos:

“Os Direitos Humanos no Islã estão firmemente enraizados na crença de que Deus, e somente Ele, é o Legislador e a Fonte de todos os Direitos Humanos. Em razão de sua origem divina, nenhum governante, governo, assembleia ou autoridade pode reduzir ou violar, sob qualquer hipótese, os direitos humanos conferidos por Deus, assim como não podem ser cedidos.

O Direitos Humanos no Islã são parte integrante de toda a ordem islâmica e se impõem sobre todos os governantes e órgãos da sociedade muçulmana, com o objetivo de implementar, na letra e no espírito, dentro da estrutura daquela ordem”.

Em conformidade com esta interpretação também está a determinação feita na Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, de 1990, oriunda da XIX Conferência Islâmica dos Ministros das Relações Exteriores²⁸.

“Reafirmando o papel civilizatório e histórico da Comunidade (Ummah) Islâmica na qual Alá fez a melhor comunidade e deu à humanidade uma civilização universal propriamente balanceada, na qual a harmonia é estabelecida até então e a partir de aqui, conhecimento combinado com fé, para maximizar as expectativas desta comunidade em guiar toda a humanidade que é confusa em razão de diferentes e conflitantes crenças e ideologias, e para prover soluções para os problemas crônicos desta civilização materialista.

Em contribuição ao esforço da humanidade em assestar Direitos Humanos, para proteger o homem da exploração e perseguição, e para afirmar sua liberdade e direito a uma vida digna de acordo com a Shari’ah Islâmica.

²⁸ HASHEMI, Kamran. *Muslim States, Regional Human Rights Systems and the Organization of the Islamic Conference*. **German Yearbook of International Law**. Vol. 52. 2009. P. 74-105. Berlin: Duncker & Humblot, 2009.

Convencidos de que a humanidade que atingiu um estágio avançado na ciência materialista ainda é, e deve permanecer, em extrema necessidade de fé para suportar a civilização bem como na forma de força de automotivação para tutelar seus direitos.

Acreditando que os Direitos Fundamentais e Liberdades de acordo com o Islã são parte integral da religião islâmica e que ninguém deve ter o direito de abolir tais direitos como um todo ou em partes, ou ainda de violar ou ignorá-los pois são comandos divinos vinculantes, contidos no Livro das Revelações de Alá e que foram enviados através do último de Seus Profetas para completar o envio das mensagens divinas, e que as garantias a estes Direitos Fundamentais e Liberdades é um ato de adoração, bem como sua negação ou violação é um pecado abominável, e que as salvaguardas destes Direitos Fundamentais e Liberdades é uma responsabilidade individual de qualquer pessoa e uma responsabilidade coletiva de toda a Comunidade (Ummah)”²⁹.

Um ponto interessante que pode ser veiculado aqui é a *visão da finalidade da dos Direitos Humanos* do mundo do oriente próximo com a noção da finalidade dos Direitos Humanos do mundo ocidental.

²⁹ “Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which Allah made as the best community and which gave humanity a universal and well-balanced civilization, in which harmony is established between hereunder and the hereafter, knowledge is combined with faith, and to fulfill the expectations from this community to guide all humanity which is confused because of different and conflicting beliefs and ideologies and to provide solutions for all chronic problems of this materialistic civilization.

In contribution to the efforts of mankind to assert human rights, to protect man from exploitation and persecution, and to affirm his freedom and right to a dignified life in accordance with the Islamic Shari’ah.

Convinced that mankind which has reached an advanced stage in materialistic science is still, and shall remain, in dire need of faith to support its civilization as well as a self-motivating force to guard its rights.

Believing that fundamental rights and freedoms according to Islam are an integral part of the Islamic religion and that no one shall have the right as a matter of principle to abolish them either in whole or in part or to violate or ignore them in as much as they are binding divine commands, which are contained in the Revealed Books of Allah and which were sent through the last of His Prophets to complete the preceding divine messages and that safeguarding those fundamental rights and freedoms is an act of worship whereas the neglect or violation thereof is an abominable sin, and that the safeguarding of those fundamental rights and freedom is an individual responsibility of every person and a collective responsibility of the entire Ummah” (Tradução Livre). UNITED NATIONS. **Cairo Declaration on Human Rights in Islam**. World Conference on Human Rights, 4th Session, August 4, 1990.

Os Direitos Humanos, no mundo ocidental, não devem ser realizados através de princípios religiosos, como o é na declaração de direitos da liga árabe, mas através da liberdade de consciência, da livre razão de ser, dentro da raiz de pensamento grega, capitaneada por Sócrates.

3 A LIGA ÁRABE DE NAÇÕES

A Liga Árabe de Nações foi constituída em 22 de março de 1945, pelos países da península arábica com propostos de reforçar suas relações e coordenar suas políticas pelos interesses dos países.

De acordo com o seu artigo II, sua competência material é concernente à assuntos econômicos e financeiros, comunicações, cultura, nacionalidade, questões sociais e sanitárias. Com base na previsão da Carta constitutiva e a edição de uma carta de Direitos Humanos, pode-se considerar a Arábia como um dos sistemas regionais.

A Carta Árabe de Direitos Humanos foi adotada pela Liga Árabe de Nações em 1994, que em seu preâmbulo confirma os princípios adotados na Carta das Nações Unidas, na Declaração Universal de Direitos do Homem, nos Pactos Internacionais de Direitos Humanos (tanto civis como sociais) e na Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã.

Neste quesito se torna interessante fazer menção ao artigo segundo da Carta, devido à algumas concepções com relação aos países árabes.

Cada Estado Parte da presente carta assume assegurar para todos os indivíduos em seu território e àqueles sujeitos a sua jurisdição o direito de gozar de todos os direitos e liberdades reconhecidos aqui, sem qualquer distinção em função de raça, cor, gênero, língua, credo, opinião política, origem nacional ou social, propriedades, nascença ou quaisquer outros estados e sem qualquer discriminação entre homens e mulheres³⁰.

De forma que, ao menos nas previsões constantes na Carta de Direitos Humanos, não são feitas distinções com relação a nenhuma das características que poderiam implicar em tratamento diferenciado entre as pessoas na sua aplicabilidade.

4 O COMITÊ DE EXPERTS EM DIREITOS HUMANOS

O sistema árabe de proteção aos Direitos Humanos possui um comitê composto por 7 membros, com as ressalvas de experiência e imparcialidade necessárias a qualquer órgão de proteção aos direitos humanos.

O comitê possui competência para submeter relatórios periódicos sobre o status dos Direitos Humanos nos Estados-membros, bem como nas questões suscitadas pelos Estados. Estes relatórios são encaminhados à estrutura da Liga Árabe que deliberará, politicamente, sobre o conteúdo do relatório.

Muitos autores não relacionam os Árabes como um dos sistemas de proteção dos Direitos Humanos pela falta de um

³⁰ "Each State Party to the present Charter undertakes to ensure to all individuals within its territory and subject to its Jurisdiction the right to enjoy all the rights and freedoms recognized herein, without any distinction on grounds of race, color, sex, language, religion, political opinion, national or social origin, property, birth or other status and without any discrimination between men and women" (Tradução livre).

organismo jurídico que possibilite a análise imparcial e aplicação de sentenças aos Estados-membros.

Apesar da falta do órgão judicial, a pujança tanto em números (de habitantes, países e de recursos), não possibilitam o olvido da estrutura islâmica e árabe.

Conquanto que a VIII Conferência das Instituições Nacionais de Direitos Humanos Árabes, realizada em Doha no Qatar, em maio de 2012, já solicitou à Liga Árabe a estruturação de um judiciário independente vinculado à organização no formato de uma Corte Árabe de Direitos Humanos, com competência para atuar em todos os países da península.

Questão esta que vem ressoando nos países árabes desde a sua chamada “primavera”, com repercussões no Líbano, Yemen e Turquia³¹.

5 DIREITOS HUMANOS NA CHINA

A República Popular da China enquanto potência mundial é inquestionável em nosso paradigma atual. Um país composto por 1.35 bilhões de pessoa em 2010, possuindo ainda como imigrantes “em Cingapura, é de 75% a participação de chineses na população de cerca de 3 milhões. Na Malásia, aquele grupo étnico corresponde a cerca de 35% do total de 17 milhões de

³¹ REGIONAL HUMAN RIGHTS MECHANISMS, THE EUROPEAN CONVENTION AND THE ARAB CHARTER. 2008. Bologna, Italy. AMIN AL-MIDANI, Mohammed. **The Enforcement Mechanisms of the Arab Charter of Human Rights and the need for a Arab Court of Human Rights.** Arab Center of International Humanitarian Law and Human Rights Education. Estrasburgo, França.

habitantes”³². Reconhecidamente a segunda economia mundial de acordo com o Fundo Monetário Internacional³³.

A análise de Direitos Humanos na China sempre encontra dois problemas: o primeiro com relação às liberdades civis³⁴, e um segundo com relação a disparidade entre os direitos sociais e os civis e políticos³⁵. Mas apesar das críticas o governo chinês está criando um “Draft of Human Rights Law”³⁶, que não se sabe em que medida ele será legislado e em que maneira será implementado, pois ambos dependem de questões mais políticas que jurídicas.

O governo chinês é muito criticado pela Comunidade Internacional como não sendo um dos países que proporciona o respeito aos Direitos Humanos, mas tal assertiva normalmente está vinculada aos direitos civis e políticos. De acordo com a

³² PEREIRA PIÑTO, Paulo A. China e sudeste asiático: diferenças e semelhanças de percepção quanto a questões atuais. **Revista Brasileira de Política Internacional**. V. 40. N. 2. P. 144-165. 1997.

³³ FUNDO MONETÁRIO INTERNACIONAL. **World Economic Outlook Database. Yearbase 2011. Nominal GDP List. April 2012.**

³⁴ ASCIUTTI, Elena. *Diritti umani in Cina. Evoluzione storica de un concetto:1899-1998. Diritti umani e diritto internazionale*. V. 3. 2009. P. 281-308.

³⁵ DELMAS-MARTY, Mireille. *La question des droits de l’homme en Chine. Recueil Dalloz*. 11 Septembre, 2008. Année 184. N. 31. P. 2182-2186.

³⁶ “The draft comprises of ten chapters and starts with a general part that sets out the aims, the scope of application and the interpretation of the HRL, a general equality clause, obligations of the State to protect human rights and regulations on the relationship between the HRL and the Constitution as well as the relationship between the HRL and international human rights treaties. The final chapter of the HRL reiterates and substantiates some of these provisions. The second chapter establishes Human Rights Committees for the supervision of the implementation of the HRL. Chapter three to five set out the competence of the legislature, the administration and the courts in view of the application of the HRL. The subsequent chapter deals with the restrictions of human rights in a state of emergency. Chapter seven sets out the substantive civil and political rights whereas chapter eight elaborates on the economic, social and cultural rights. Chapter nine is devoted to international co-operation in the field of human rights and chapter ten contains miscellaneous provisions”. AHL, Björn. *Exploring Ways of Implementing International Human Rights Treaties in China. Netherlands Quarterly of Human Rights*. Vol. 28. N. 3. Antwerp: Intersentia, 2010. P. 361-403. ISSN 0169-3441.

própria estrutura da sociedade asiática, existe a predominância de aplicação dos direitos sociais como sendo preponderantes³⁷.

6 DIREITOS HUMANOS NO JAPÃO

O Japão por seu status cultural e político, além de suas tentativas de dominação na Ásia continental durante as Guerras Mundiais, é objeto de estudo neste trabalho, em função das características apresentadas pela sua Constituição³⁸.

A Constituição Japonesa data de 1946, tendo sido promulgada no pós-Segunda Guerra Mundial, com rol de direitos e garantias em conformidade com as normas e estruturas criadas na mesma época, leia-se a Organização das Nações Unidas.

Constituição esta que faz inclusive menção expressa de participação na Comunidade Internacional e a aceitação dos Direitos Humanos Internacionais, tendo um certo conflito entre as determinações legais e a orientação social, visto que existe um choque cultural entre as estruturas sociais mais tradicionais do Japão, fundadas nas premissas do coletivismo, do xintoísmo e budismo, e das sociedades ocidentais, dado o papel exercido pelos Estados Unidos em sua reconstrução no pós-Guerra.

³⁷ TAVARES DE OLIVEIRA, Vitor Eduardo. República Popular da China: A evolução e adequação do ordenamento jurídico chinês aos direitos humanos. **Revista Jurídica**. Brasília, v. 8. N. 82. P. 141-149. Dez./Jan. 2007.

³⁸ "Japan is a country with many human rights problems, e.g., the buraku problem relating to the position of the disadvantaged buraku people, numbering nearly 3 million; problems relating to the hundreds of thousands of ethnic Koreans who are in Japan for reasons beyond their control; atom bomb victims (the kibakusha), who complain of social discrimination owing to their scars of deformities; and 'occupation babies', who are children fathered by foreign soldiers who have since left the country. Yes, its bold advances in the field of human rights – constitutional, institutional, and conceptual – can be a source of ideas and inspiration in all jurisdictions concerned with human rights". WEERAMANTRY, C. G. **Justice without frontiers: furthering human rights**. Vol. 1. The Hague: Kluwer Law International, 1997. P. 155.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de um cotejo reduzido em tamanho e em análise, dado o escopo de uma apresentação mais generalista de algumas visões de Direitos Humanos, é importante salientar que o escopo de apresentar diferentes visões de mundo com relação a um mesmo fenômeno é extremamente complexo.

Veja-se que tratamos de mesmos valores considerados universais e aplicados a todos, mas que em cada um dos lugares analisados são vistos com parâmetros, estruturas e formas interpretativas distintas.

É por essa razão que sempre enfatizamos que os Direitos Humanos apesar de serem valores universais não podem e não devem ser analisados em sua aplicação ou interpretação de maneira afastada das sociedades que o fazem.

Os Direitos Humanos são contingenciados pelos aspectos sociais, históricos e econômicos das sociedades e, por essa razão, terão inevitavelmente variações, como as aqui explicadas com relação à sociedade oriental e em especial os países de orientação islâmica.

Lembrando que, o objetivo deste texto é o de proporcionar nos seus leitores a curiosidade de conhecer e explorar os diferentes “mundos” existentes quando se fala do fenômeno jurídico, e em especial dos Direitos Humanos, esperamos que tenham gostado.

REFERÊNCIAS

ABIAD, Nisrine. *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A comparative study*. London: *British Institute of International and Comparative Law*, 2008.

AHL, Björn. Exploring Ways of Implementing International Human Rights Treaties in China. *Netherlands Quarterly of Human Rights*. Vol. 28. n. 3. Antwerp: Intersentia, 2010. P. 361-403. ISSN 0169-3441.

ALVES DA FROTA, Hidemberg. Reflexões sobre os Direitos Humanos no Mundo Muçulmano. *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*. Faculdade de Direito de Bauru. n. 44.

ASCIUTTI, Elena. Diritti umani in Cina. Evoluzione storica de un concetto:1899-1998. *Diritti umani e diritto internazionale*. V. 3. 2009. p. 281-308.

BIDART CAMPOS, Germán. *Teoría Geneneral de los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Editorial Astrea, 1991.

D'AMATO, Anthony. The concept of human rights in international law. *Columbia Law Review*. Vol. 82. Pp. 1110-1159, 1982.

DAWSON, Christopher. *A Criação do Ocidente*. São Paulo: É realizações, 2016. P. 45.

DELMAS-MARTY, Mireille. La question des droits de l'homme en Chine. Recueil Dalloz. 11 Septembre, 2008. *Année* 184. n. 31. P. 2182-2186.

DIAS, Bruno Smolarek. *Novo Direito Internacional: revendo a teoria do direito internacional público a partir das teorias do jus cogens, direitos humanos e processo legal transnacional e a potencial aplicação pelos tribunais internacionais*. São Paulo: Dialética, 2021.

FUNDO MONETÁRIO INTERNACIONAL. *World Economic Outlook Database*. Yearbase 2011. Nominal GDP List. April 2012.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001. Título Original: *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. P. 84.

HASHEMI, Kamran. Muslim States, Regional Human Rights Systems and the Organization of the Islamic Conference. *German Yearbook of International Law*. Vol. 52. 2009. P. 74-105. Berlin: Duncker & Humblot, 2009.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. Conceptos y Problemas Actuales de los Derechos Fundamentales. *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*. Vol. 1. N. 1. P. 76-85. 1993. ISSN: 1133-0937.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. Derechos Fundamentales, Especificación y discapacidad. In: CERVERA, Campoy. *Igualdad, no discriminación y discapacidad: una visión integradora de las realidades española y argentina*. Madrid: IDHBC-Dykinson, 2007, p. 353-375. ISBN 978-84-9849-045-9.

PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio. Sobre el fundamento de los derechos humanos: un problema de moral y Derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. 1988. N. 28. P. 193-207. Editor: Universidad de Granada, Departamento de Filosofía del Derecho. ISSN 0008-7750.

PEIXOTO, Marco Aurélio Ventura. Os direitos fundamentais e o princípio da legalidade: uma compatibilização possível. *Revista da AGU*. Publicação da Advocacia Geral da União. p. 2, 2005. Disponível em: http://redeagu.agu.gov.br/UnidadesAGU/CEAGU/revista/Ano_V_dezembro_2005/marco_aurelio_direitos_Fundamentais.pdf. Acesso em: 04 dez. 2007.

PEREIRA PINTO, Paulo A. China e sudeste asiático: diferenças e semelhanças de percepção quanto a questões atuais. *Revista Brasileira de Política Internacional*. V. 40. N. 2. P. 144-165. 1997.

RATZINGER, Joseph. *Discurso do Papa Bento XVI: Visita ao Parlamento Federal*. Alemanha, 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html. Acesso em: 25 ago. 2022.

REGIONAL HUMAN RIGHTS MECHANISMS, THE EUROPEAN CONVENTION AND THE ARAB CHARTER. 2008. Bologna, Italy. AMIN AL-MIDANI, Mohammed. The Enforcement Mechanisms of the Arab Charter of Human Rights and the need for a Arab Court of Human Rights. *Arab Center of International Humanitarian Law and Human Rights Education*. Estrasburgo, França.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos Direitos Fundamentais*. 6. Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

SHALAKANY, Amr A. Islamic Legal Histories. *Berkeley Journal of Middle Eastern Islamic Law*. V. 1. N. 1. 2008.

SIDOU, José Maria Othon. *Fundamentos do Direito Aplicado*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

SUMMER UNIVERSITY – The Globalization of Law and Legal Thought. 2012, Pérúgia – Itália. *Critical Approaches to Islamic Law*. Professor Amr A. Shalakany. Università per Stranieri di Perugia, 2012.

TAVARES DE OLIVEIRA, Vitor Eduardo. República Popular da China: A evolução e adequação do ordenamento jurídico chinês aos direitos humanos. *Revista Jurídica*. Brasília, v. 8. N. 82. P. 141-149. Dez./jan. 2007.

UNITED NATIONS. Cairo Declaration on Human Rights in Islam. *World Conference on Human Rights*, 4th Session, August 4, 1990.

VALE DA SILVA, Ildete Regina. *A Fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir: uma abordagem à luz dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais*. 2009. 152 fls. [Dissertação de Mestrado em Ciência Jurídica] Centro de Ciências Jurídicas, Políticas e Sociais – CEJURPS, Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI, Itajaí - SC, 2009.

VERDROSS, Alfred. *Derecho Internacional Publico*. Tradução de Antonio Truyol y Serra. Madrid: Aguilar, 1980. Título Original: Völkerrecht. P. 543.

VIOLA, Francesco. *Diritti Umani e Globalizzazione del Diritto*. Palermo: Università degli Studi di Palermo, Scuola di dottorato in Diritto Sovranazionale e Diritto Interno, 2009.

WEERAMANTRY, C. G. *Justice without frontiers: furthering human rights*. Vol. 1. The Hague: Kluwer Law International, 1997. p. 155.

UM MARIDO POR DIREITO: NOTAS SOBRE CASAMENTOS INTERCULTURAIS NO ISLAM

Flávia Andréa Pasqualin¹
Francirosy Campos Barbosa²

INTRODUÇÃO

Este capítulo é fruto de uma pesquisa de doutorado chamada *O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros*³, a qual foi realizada entre os anos de 2013 e 2018. Desde então, as pesquisadoras seguem acompanhando casos de casamentos realizados entre brasileiras (muçulmanas ou não) e muçulmanos estrangeiros. Uma das questões que investigamos inicialmente foi o que mobiliza mulheres a atravessarem o atlântico ou manter relações *online* muitas vezes arriscando sua vida, seu patrimônio e sua felicidade. E desde então, outras indagações foram surgindo, tais como; Até onde as idealizações podem levar uma mulher? Como as telenovelas têm contribuído para essa (des)construção imaginária? E ainda, qual seria o papel do Direito em relação aos casamentos interculturais? Alguns desses desdobramentos é o que traremos aqui, a fim de que

¹ Comunicadora Social, Psicóloga e Pedagoga. Doutora em Psicologia (FFCLRP-USP). Pesquisadora do GRACIAS Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. Docente no Centro Universitário Barão de Mauá. E-mail: fpasqualin3@gmail.com.

² Antropóloga, docente associada ao departamento de Psicologia da FFCLRP/USP, coordenadora do GRACIAS Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes, pós-doutora pela Universidade de Oxford. E-mail: franci@ffclrp.usp.br.

³ Pesquisa realizada com auxílio FAPESP. Processo 13/17882-6.

possamos dialogar com aspectos que sejam importantes para área do direito e das ciências humanas.

No Brasil, dentro das Ciências Humanas, áreas como a antropologia, a história, a ciência da religião e a sociologia, dominam os estudos realizados sobre Islam, abordando em grande maioria questões referentes à identidade, conversão/reversão⁴, jurisprudência, migração e gênero. No direito, a produção ainda é insuficiente e o interesse está em torno da Sharia, código de vida islâmico, composta pelas fontes escriturárias Alcorão e Sunnah do Profeta Mauhammad (ditos e falas do Profeta). Na psicologia, de acordo com Molina e Pasqualin (2022), verificou-se que a quantidade de teses e dissertações defendidas nos programas de pós-graduação em psicologia parece iniciar uma trajetória fecunda a partir do ano de 2011, com a inserção do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabe (GRACIAS-USP) na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP), o qual possui profícuo trabalho dentro da temática islâmica, em produções que versam pela formação e compreensão de objetos e objetivos com trajetos sobre diferentes sub-temáticas (gênero, identidades e islamofobia) e territórios (internet, comunidades e outros), de cunho qualitativo, na perspectiva etnográfica, na interface entre a psicologia e a antropologia, com ênfase no rompimento ou problematização de discursos orientalistas e em uma perspectiva decolonial.

Em Portugal, a antropóloga Maria Cardeira da Silva (2005) ressaltou que o cenário contemporâneo embora congregue uma rede relativamente densa de pesquisadores sobre Islam de

⁴ Reversão trata-se de uma categoria nativa que significa que se todo homem nasce muçulmano na concepção islâmica, quando ele retorna à religião, ele se reverte.

diferentes disciplinas e formações, ela é pouco ampla nas suas investigações e, passados mais de quinze anos, esse dado ainda continua atual.

Dessa forma, foi com base nos pressupostos teóricos de Cardeira da Silva (1997), no seu artigo sobre o “Islão Plástico”, que se delineou a ideia de que no Brasil, assim como nos demais países do Ocidente, ainda hoje, existe um modelo uniformizado de Islam que negligencia as práticas e vivências contextuais, e embora não se tome conhecimento de suas nuances, ele existe e acaba por “conectar” e propiciar novas formas de relacionamentos que, por conseguinte, formam novos modelos de famílias. Por outro lado, Abu-Lughod (1986) considera ser preciso estarmos alertas à necessidade de entendimento do sistema social tendo em conta homens, mulheres e o seu relacionamento, uma vez que, a gestão da vida pessoal se intersecta com a vida no grupo e toma dimensões políticas na medida em que se cruzam fronteiras físicas e psíquicas. Como disse Mernissi (2012, p.8),

*[..]. logo que uno de mis colegas de Suecia o de Filipinas me hable de su vida amorosa, me siento mucho más cerca de ellos y de su cultura que escuchándoles un largo discurso científico [...]*⁵

Assim, estudar casamentos interculturais, brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros, tornou-se importante para conhecermos como essa parcela da população que comunga a fé islâmica pensa e se organiza quanto às questões matrimoniais,

⁵ “... logo que um dos meus colegas da Suécia ou das Filipinas me conta sobre sua vida amorosa, eu me sinto muito mais perto deles e da cultura do que explorando um longo discurso científico ...” (tradução nossa).

como também poder compreender esse processo histórico de desenvolvimento e transformação de nossa própria sociedade.

Em tempos de avanços dos meios tecnológicos, viajar tornou-se fácil; vai-se de avião, trem, carro ou pelas redes cibernéticas. Encurtou-se o tempo e ampliaram-se as oportunidades de tornar próximo o que era distante. A modernidade é líquida (BAUMAN, 2001) e escorre por todas as partes do globo terrestre, uma vez que suas fronteiras foram apagadas pela internet (Castells, 2003). Nesta sociedade globalizada, a facilidade de comunicação e locomoção contribuiu para o crescente aumento dos casamentos e relacionamentos interculturais. Haydu (2009) aponta que nos dias atuais, há grandes fluxos migratórios, fenômeno comum nas grandes metrópoles que, impulsionados por fatores variados, como por exemplo, desastres naturais e conflitos políticos e/ou ideológicos trazem pessoas de diferentes locais do mundo. Para Rittiner (2006), o contato entre os povos também acontece devido às migrações de turismo, aos estágios ou aos estudos em países estrangeiros. Nesta sociedade globalizada, a facilidade de comunicação e locomoção contribuiu para o crescente aumento dos casamentos interculturais e conseqüentemente das novas famílias.

Contudo, os casamentos interculturais⁶ não são um modelo recente, mas a globalização tem facilitado o encontro de parceiros de origens diversas. Segundo Medeiros (2011) "... as pessoas ainda

⁶ Na literatura encontramos várias formas de referenciar esse tipo de casamento; casamento inter-cultural, international, *interethnic*, interracial, *cross-cultural*, bicultural, binational, biracial ou ainda *intermarriages*. Segundo Lind (2012), estes conceitos são algumas vezes tidos como sinônimos, outras vezes, parecem designar aspectos particulares de um relacionamento exogâmico, de toda forma, esses conceitos nem sempre parecem ser muito claros, talvez, por ser ainda uma área recente de estudos. Assim, adoto a terminologia "Intercultural" utilizada por Perel (2002), que considera o "inter" como "o mundo da origem – raça, religião, cultura e/ou nacionalidade" (p.194), o qual, segundo a autora, é regido por uma rede de ligações, já que o casamento acontece entre duas famílias e não apenas entre duas pessoas.

buscam sua felicidade através do casamento, apesar do grande aumento no número de divórcios” (p.57).

Todavia, nossa intenção é que o(a) leitor(a), possa se atentar para os fatores que envolvem esse tipo de relacionamento desde a idealização do marido estrangeiro até o momento em que ele, finalmente, faz seu pouso e estabelece sua morada. Certa da singularidade de cada caso e da impossibilidade de dar conta de todas as suas especificidades é que buscamos, de forma geral, discorrer sobre alguns relatos desse campo, procurando dimensionar para o(a) leitor(a) questões pertinentes a esse tipo de casamento.

1 UM “AMOR DE NOVELA”: A IDEALIZAÇÃO DO HOMEM DO ORIENTE

Cabe refletir sobre aspectos de idealização de mulheres frente às telenovelas, histórias românticas (contos de fadas). De acordo com Medeiros (2011), muitas pessoas ainda acreditam encontrar sua felicidade por meio do casamento, mesmo que exista um grande aumento no número de divórcios. Algumas brasileiras costumam dizer que ‘falta homem no mercado’, segundo Goldenberg (2011), o que se pode inferir é que devido à ‘crise interna’ no mercado de casamentos, as brasileiras buscam esse companheiro no ‘mercado’ externo?

Durante o andamento da pesquisa já citada e mesmo após sua execução, o que pode ser visto é brasileira buscando por um marido “nos moldes antigos”; romântico e provedor da casa, importante destacar que ser provedor no Islam é uma obrigação masculina, e que o dinheiro do trabalho realizado pela mulher não

deveria ser usada a não ser para o seu bel prazer. A antropóloga Miriam Goldenberg (2011) coloca como um dos resultados de suas pesquisas que, homens e mulheres nutrem um ideal romântico de relacionamento e possuem expectativas de relacionamento estável, sério, fiel e duradouro, padrões encontrados, em nossa sociedade, nos casamentos de décadas atrás. Ideais esses que, facilmente, podem ser ouvidos quando o assunto é casamento com muçulmanos, sejam eles turcos ou árabes. Segundo uma das interlocutoras da pesquisa: *“Os árabes são muito gentis, educados, talvez como aquele homem à moda antiga, que não há mais. É um ponto que encanta a mulher”* (S.M., 32 anos, casada com egípcio). Outra fala muitas vezes ouvida em campo é: *“os muçulmanos casam, os brasileiros não querem se casar”* (PASQUALIN; BARBOSA, 2016). Ao adentrar a religião muitas criam expectativa, que a religião garante um bom marido, por se tratar de alguém que partilha os “mesmos valores”.

Vale dizer que, o Islam⁷ é uma religião prescritiva⁸ e insere-se em todos os momentos da vida do fiel. Muitos o denominam de “sistema de vida completo”. A própria palavra *Islam* (termo árabe) significa, paz, e muçulmano aquele que se “entrega” a Deus. No sentido religioso, Islam, significa “total entrega à vontade de Deus” (Barbosa, 2017), o que quer dizer, ter a sua rotina diária programada em função das obrigações religiosas, como por exemplo: as cinco orações diárias, pagar *zakat* (contribuição anual), fazer jejum no

⁷ Para quem quiser saber mais sobre a história da civilização islâmica, sobre a doutrina e os rituais do sistema religioso islâmico sugerimos buscar em *“Uma história dos povos árabes”* de Albert Hourani, *“Islã: Religião e Civilização: uma abordagem antropológica”* de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto e *“Performances Islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras”* de Francirosy Campos Barbosa.

⁸ Isto não quer dizer que os muçulmanos não divergem em suas ações, correntes etc. Há várias formas de apreender o religioso.

mês no Ramadan⁹, entre outros pilares da prática e da fé, mas também ter uma vida modesta, e com determinadas restrições alimentares (carne de porco, bebida alcóolica). Se a mulher é uma brasileira revertida, ela geralmente se encontra em processo de aprendizagem da religião (Pasqualin, 2018). Muitas vezes a depender do tempo de reversão o conhecimento ainda não é consolidado para avaliar o certo e errado de algumas práticas. Por outro lado, esses homens muçulmanos nascidos na religião vêm de países onde impera a fé islâmica e portanto, fica difícil separar cultura de religião, uma vez que a primeira é formada por construções simbólicas oriundas, em parte, da própria religião (Geertz, 1993). Um casamento intercultural requer entendimento dos dois lados que embora possam compartilhar a mesma religião, há aspectos culturais que muitas vezes não são compreendidos e isso gera sempre uma disputa familiar ou incompreensões.

No entanto, em nosso campo de pesquisa, diferentemente das pesquisas que existem sobre casamentos interculturais entre brasileiras e homens europeus, quando se fala em homens da região do Oriente Médio, a reação das autoridades não é a de boa aceitação.

Em janeiro de 2014, a questão dos relacionamentos, entre brasileiras e estrangeiros, ocorridos via internet, não especificamente estrangeiro muçulmano, começou a chamar atenção das autoridades brasileiras fazendo com que a realidade irrompesse o mundo virtual. Notas divulgadas pelo Itamaraty circularam por grupos de relacionamentos no *Facebook* e alguns blogs, além de

⁹ Mês em que foi revelado o Alcorão. Neste mês, pede-se aos fiéis uma prática mais intensa da religiosidade: fé, caridade, fraternidade, vivência dos valores da vida familiar, leitura mais assídua do Alcorão, frequência à mesquita, controle pessoal e autodomínio.

serem comentadas em vlogs e assim, não demorou para que notas vindas de embaixadas localizadas no Oriente Médio também surgissem.

A Embaixada do Brasil em Islamabad, capital do Paquistão, pedia, ‘extremo cuidado e atenção’, às brasileiras que estavam se comunicando pela Internet com homens paquistaneses ou que haviam iniciado relacionamento virtual com algum deles. A nota divulgava que essa forma de comunicação e relacionamento estava sendo cada vez mais procurada por homens paquistaneses, a fim de obter visto de turismo para o Brasil com vistas à imigração irregular. E dizia que, na maioria dos casos, esses homens já eram legalmente casados no Paquistão e usavam mulheres brasileiras como plataforma para obter vistos e estabelecer-se irregularmente no Brasil. A embaixada recomendava que fossem verificadas identidade, situação socioeconômica e estado civil com o máximo cuidado, de forma a evitar fatos que possam colocar a brasileira em situação de risco. Afirmam que, casos de relacionamentos iniciados dessa forma resultaram em abuso moral, violência doméstica e cárcere privado, conforme registros. Recordavam, ainda, que os costumes do Paquistão, especialmente no que se refere ao tratamento às mulheres, diferem em muito dos do Brasil e devem ser levados em consideração (Pasqualin; Barbosa, 2017).

Cabe a nós, também, o cuidado de não generalizar que homens paquistaneses se tornem um perigo às mulheres, o que não é verdade, mas sim, que após a Primavera Árabe a instabilidade de alguns países islâmicos cresceu significativamente, fazendo com que homens e mulheres considerassem a saída de seus países como alternativa, é neste eixo, também, que devemos pensar, cuidadosamente sobre essas tentativas de “casamento”. As redes

sociais facilitam essas aproximações, que podem ser de risco ou não a integridade de mulheres.

Em outra nota de alerta, divulgada pela Embaixada do Brasil em Amã, capital da Jordânia, divulgada em 2 de fevereiro de 2015, escrita em caixa alta, havia o seguinte aviso: “ATENÇÃO, CIDADÃ BRASILEIRA. TENHA MUITO CUIDADO! SEU FUTURO, SUAS FINANÇAS, SUA INTEGRIDADE FÍSICA E PSICOLÓGICA, OU MESMO A DE SEUS FILHOS OU FAMILIARES PODEM ESTAR EM RISCO!” E novamente aparecia a preocupação com os relacionamentos via Internet ao dizerem que:

Se você tem se comunicado pela Internet com homens árabes e iniciou um relacionamento virtual, tenha extremo cuidado e atenção. Essa forma de comunicação e relacionamento tem sido cada vez mais procurada por homens árabes como forma de obter vistos de turismo para o Brasil com vistas à imigração irregular. Em muitos casos, esses homens já são, na verdade, legalmente casados em seus países de origem, e usam mulheres brasileiras como plataforma para obter vistos e estabelecerem-se irregularmente no Brasil” (MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES, 2015, online).

Familiares de mulheres brasileiras também não consideram homens dessa região do globo uma boa escolha, a menos que ele esbanje uma vida financeira agradável, o que não tem ocorrido com a maioria dos homens vindos dessa região. Quanto à família do marido, geralmente, a dificuldade de aceitação também se dá pelo simples fato da mulher ser estrangeira e não compartilhar a mesma cultura. Em alguns casos, pode ser atenuado se a brasileira for muçulmana, como pode ser visto na tese de Pasqualin (2018).

Em geral, famílias de libaneses, por exemplo, preferem o casamento entre si, entre grupos próximos, a restrição não é

necessariamente por ser brasileira, poderia ser egípcia, turca, há muitos contornos a serem investigados, pois espera-se que a esposa ou o marido seja da mesma “colônia”, isso se reflete até mesmo em casamentos no Brasil, dificilmente um revertido se casará com uma mulher de origem árabe, sem que isso seja uma questão para sua família, que na maioria das vezes irá repudiar.

Quando a primeira autora esteve na Turquia, em viagem de turismo, há mais de 20 anos atrás, ouviu de familiares para nunca conversar com homens turcos - *porque eles roubavam mulheres!* Tal ideia, sobre o conceito de homem oriental criado pelo Ocidente e discutida por Said (1990) em seu livro “*Orientalismo*”, em oposição ao europeu tido como o racional, considera esses “outros” – os orientais – como irracionais, depravados, diferente, dentre outros termos pejorativos.

Dessa forma, percebe-se que há muitas generalizações quando se fala em Oriente Médio, como se ele fosse um palco teatral, e nas profundezas desse palco estaria um “repertório cultural cujos itens individuais evocam um mundo fabulosamente rico: a Esfinge, Cleópatra, o Éden, Tróia, Sodoma e Gomorra, Ísis e Osíris, Sabá, [...] Maomé e dúzias mais” (SAID, 1990, p. 73). Segundo o autor, nomes que no imaginário ocidental representam monstros, demônios, heróis, terrores, prazeres ou desejos, pois, psicologicamente, o orientalismo seria uma forma de paranoia, um conhecimento de outro tipo, que não o histórico.

Contudo, se nesse casamento, os estereótipos exercem, na maioria das vezes, influência negativa em relação as autoridades brasileiras e também em relação aos familiares, ao chegar na mulher brasileira não é o que acontece, pois a ideia do “príncipe muçulmano” aparece com força em suas palavras e pensamentos.

Em 2015 a segunda autora fez um *post*¹⁰ no Facebook sobre o príncipe encantado no Islam e houve mais de 100 comentários, porque é notório que muitas mulheres já viveram essa ilusão, assim como, há muitas pessoas que conhecem essas histórias, esse *post* virou um artigo que circulou bastante entre mulheres, principalmente. Como salienta Kristeva (1994) que o “estrangeiro condensa em si a fascinação e a abjeção que a alteridade suscita” (p.101), ou seja, atração e repulsa. Assim, se por vezes esse “homem do deserto” é visto como bárbaro, em outros momentos ele também carrega um “orientalismo sensual” construído por meio de histórias sobre os insaciáveis desejos sexuais dos sultões, por pinturas ocidentais que retratam os haréns e suas odaliscas seminuas, pelas ondulações da dança do ventre e pelos galãs da teledramaturgia que encenam homens viris e apaixonados.

Então, perguntamos para as interlocutoras: Por que um árabe ou um turco? E ouvimos respostas como; “gosto do nariz grande”, “eles têm cara de homem”, “sabem cuidar da mulher”, “sempre gostei da raça”, “são românticos”. Para Mara, outra interlocutora a “combinação de brasileira com turco é perfeita porque eles gostam de sexo como as brasileiras”, diz ela.

Nesse sentido, encontramos também no trabalho de Karan (2009), mais precisamente, na fala de um de seus interlocutores sobre o matrimônio com homens árabes, a seguinte frase: “... as brasileiras gostam dos árabes. Não há uma [brasileira] que não tenha experimentado um árabe. Nossa raça é quente, e as brasileiras gostam disso” (p. 176).

¹⁰ <https://revistaforum.com.br/cultura/2016/5/18/perigo-da-crena-do-principe-encantado-muulmano-16076.html> acesso 06.08.22

Ao observar essas respostas é possível perceber que a construção imaginária desse homem não passa por aspectos intelectuais, ela se dá por meio de características que tocam os sentidos e não a razão; a sedução, como falado no item anterior. Segundo Dumovich (2016), esse encanto se torna possível porque também é “marcado por um *ethos* romântico” (p.122), ou seja, prevalece a imaginação sob o racional, o qual pode ter seu efeito potencializado quando se utiliza a rede cibernética.

Para Dib (2011), se o Ocidente é o lugar da civilização, associado ao masculino, do racional, logo, o Oriente é visto como o outro, o seu oposto e assim, assumirá seu posto como o lugar da Natureza, do primitivo e do feminino, como pode ser visto nas imagens a seguir, encontradas após realizar uma rápida busca pelo Google Search, ao digitar palavras recorrentes do campo de pesquisa, tais como; “homem do deserto”, “homem árabe”, “homem turco”, “mulher árabe” e “dança do ventre”. Assim, se o Ocidente é a terra da razão, o Oriente é terra das emoções e dos instintos, como bem ilustra a poesia de Kobanni¹¹, poeta sírio que por vezes se apresenta sob um eu lírico feminino, outras masculino, mas sempre carregado de exotismo, pois se o Ocidente inventa o Oriente, como afirma o Orientalismo de Said, o Oriente também se reinventa e faz uso da imagem a ele atribuída;

Ama-me com toda a fúria dos bárbaros com todo o calor do deserto, com a fúria da tempestade; não pense como os demais seres civilizados, a civilização perdeu seus instintos, ama-me como um terremoto, como a surpresa da morte inesperada deixa meus seios arderem em

¹¹ Segundo Omran (2010), Kobanni é “Nascido na cidade de Damasco, Síria, em 1923, Kabanni talvez seja o poeta do amor mais popular da literatura árabe contemporânea. Autor de mais de cinquenta livros, sua poesia se concentra em dois grandes temas, o nacionalismo árabe e o amor” (p.29).

brasa ataca-me como uma loba faminta e perigosa.
(citado por OMRAN, 2010, p. 31)

Eu senti que amar uma estrangeira ou casar-me com ela seria como assinar um contrato de casamento em hieróglifos. O marido de uma mulher estrangeira vai servir toda a sua vida como intérprete. Por minha própria natureza, eu não posso amar uma mulher que eu não sinta o cheiro do hortelã, do tomilho selvagem, do manjericão, da genista, do jasmim, da flor de guilly e das dalias que enchem os campos do meu país. (citado por OMRAN, 2010, p. 34)

Para Dumovich (2016), a representação da “cultura árabe-islâmica”, entre as mulheres revertidas da Mesquita da Luz, no Rio de Janeiro, onde realizou trabalho etnográfico para sua pesquisa de mestrado, é composta por imagens que refletem a produção orientalista e romântica do século XIX, que muito se assemelha às imagens apresentadas pela busca realizada no *Google Search*; beduínos de turbantes, homens representando virilidade, mulheres sensuais cobertas por véus e paisagens idílicas do Oriente Médio. Tais imagens também são, facilmente, encontradas estampando as chamadas “fotos de capa” que ilustram a página de identificação das comunidades que participei no Facebook, como também detectou a autora supracitada nas postagens feitas por suas interlocutoras no Facebook. Imagens que segundo Dumovich, mas parecem retiradas das “*Mil e uma noites*” ou da novela “*o Clone*”. Vale dizer também que, a aquisição, feita por algumas brasileiras, de elementos culturais árabes ou turcos (ou dessa região), tais como; música, adornos, artigos religiosos, expressões linguísticas e comidas passam a integrar o cotidiano dessas mulheres (revertidas ou não), modificando seu comportamento e sua imagem, compondo assim, um “orientalismo romântico”, segundo Dumovich (2016). Como elas mesmas dizem; “*fulana se enturcalhou*”.

Assim, nesse espelhamento cria-se um outro idealizável e esse homem ideal que vem do Oriente aparece numa brincadeira que acompanhou nossa inserção nesse campo de pesquisa. Pois, sempre que informávamos o tema de estudo surgia a pergunta (seguida de risos): “*you are looking for a Said?*”¹²

Foi quando intrigada com a repetição da pergunta, decidimos nos debruçar também sobre o universo das novelas que circulam na televisão brasileira e trazem aos seus(suas) telespectadores(as) imagens e histórias sobre a região do Médio Oriente e do Magreb que ajudam a construir um imaginário social sobre essas culturas que carregam, na grande maioria, o Islam como pano de fundo.

Lopes (2003) aponta a presença maciça da televisão nas casas brasileiras e também sua intensa penetração na sociedade brasileira, o que contribui para alimentar um repertório comum por meio do qual as pessoas de diferentes classes sociais, gerações, sexo, raça e religiões se posicionam, sendo a telenovela o produto de maior popularidade e lucratividade da televisão brasileira. De acordo com a autora, a novela constitui-se em veículo privilegiado do imaginário nacional, que tanto expressa dramas privados em termos públicos, como dramas públicos em termos privados.

Em se tratando de novelas com grande audiência, em especial as que abordam a cultura de alguns países do Oriente Médio e do Magreb, no âmbito nacional, temos “*O Clone*”, mencionada anteriormente, ambientada parcialmente no Marrocos, que registrou o ponto mais alto de audiência na TV Globo em uma telenovela e foi exportada para 91 países, conquistando recorde de audiência no Kosovo (Barbosa-Ferreira, 2015). A autora cita Valdigem

¹² Em referência ao personagem da telenovela *O Clone* da Rede Globo de Televisão transmitida em 2001, e reprisada em 2011 e 2021-22.

(2005), o qual diz que em Portugal a novela também obteve sucesso de audiência e ajudou a desconstruir estereótipos negativos de muçulmanos portugueses e acrescenta ela, que, fato igual ocorreu no Brasil. Pois, o enredo da novela trazia alegremente alguns costumes marroquinos e aspectos da religião que agradaram o gosto do público, como o marido Said que além de representar um galã, cobria sua esposa Jade (personagem interpretada por Giovanna Antonelli) de joias e provia o sustento da casa. No entanto, Jade não o queria para marido porque era apaixonada por um brasileiro, mas a família não aceitava.

É preciso dizer que, ainda hoje, algumas mulheres, nas redes sociais, chamam de Jade as demais mulheres que estão se relacionando com homens da região do Oriente Médio. As primeiras afirmam que as demais pensam que irão viver “num cenário de novela” – referindo-se às belas roupas, paisagens e ter um homem apaixonado e provedor. Para Barbosa-Ferreira (2015), a personagem possuía um modo ímpar de usar o lenço, que deixava à mostra os brincos, algo que não é usual entre as muçulmanas, as quais procuram usar joias por baixo dos lenços, contudo, a autora ainda relata que este modelo passou a ser visto com maior frequência nas comunidades islâmicas de São Paulo, principalmente entre as mulheres mais jovens e solteiras, isso demonstra que a novela trouxe às mesquitas a presença de mulheres, mais do que em períodos anteriores, entretanto, isso não significou em casamento, mas sim, em uma reversão à religião por parte de muitas que aos poucos foram compreendendo a religião e o significado de serem muçulmanas, mas os estereótipos em relação às mulheres revertidas de algum modo permanecem na comunidade islâmica brasileira. Ainda é comum olhar para as revertidas como se fossem “Jades” a busca de casamento.

De acordo com Said (1990) a televisão, os filmes, a mídia em geral, oferece informações cada vez mais padronizados e, acrescentamos, estereotipadas, no que diz respeito ao Oriente, que acabam por intensificar a lógica imaginativa sobre esse lugar “misterioso”, chamado Oriente.

Em 2012, foi veiculada a novela “Salve Jorge”, a qual também foi transmitida em horário nobre na TV Globo e contou com autoria de Glória Perez (mesma autora de “O Clone”). “Salve Jorge” teve parte de sua trama ambientada na Turquia, em especial explorando as regiões de Istambul e Capadócia. A novela discorreu sobre o tráfico de mulheres brasileiras para a Turquia, embora, na realidade, o país não apareça na rota de destino dessas mulheres e sim de países como Espanha, Itália, Holanda, França, Alemanha, Estados Unidos e Japão (Matos, 2015).

No entanto, a ficção trouxe no seu enredo, a história de Bianca (interpretada por Cléo Pires), brasileira que em viagem a Turquia se apaixona por Zyah (interpretado por Domingos Montagner), um guia turístico da Capadócia, que aparece em cenas exuberantes em cima de seu cavalo, o qual percorre as regiões desérticas do local. Ele é um homem orgulhoso de suas tradições. Bianca é uma mulher independente e moderna. A moça volta à Turquia para viver sua paixão e além da dificuldade de conciliar visões de mundo tão diferentes, ela enfrenta a família do turco, que não aprova o romance. Há também a rival Ayla (interpretada por Tânia Kalill) que pertence à cultura de Zyah e, portanto, conhece e compreende as tradições do local e é a preferida pela família. Depois de viver a paixão com Bianca e ela dizer que não se adapta aquela vida tradicional, Zyah se casa com Ayla. Bianca retorna para o Brasil, mas arrependida volta à Turquia e tenta reatar com Zyah. Contudo,

Zyah termina a novela ao lado de Ayla, celebrando a gravidez da esposa e Bianca volta ao Brasil (Memória Globo, s.d). Um enredo que pouco se difere de tantos outros que encontramos durante a realização da pesquisa de doutorado.

A própria história da personagem Bianca foi inspirada na trajetória da bailarina carioca Maria Clara Süssekind, a qual participou na novela fazendo o papel de uma cigana que ensinava dança do ventre para Bianca. Diz Maria Clara; *“Vim pela dança e fiquei por um grande amor”* (Lobo, 2012).

Em setembro de 2015, *“As mil e uma noites”* deu início à temporada de novelas turcas que passou a ser veiculada na televisão por meio da Rede Bandeirantes conquistando várias fãs, as quais acompanho com comunidades criadas no Facebook para debaterem assuntos relativos à novela.

Sobre seus personagens, Onur (interpretado por Halit Ergenç) e Sherazade (interpretada por Bergüzar Korel) fizeram o par romântico da trama que foi inspirada no livro *“As mil e uma noites”*. Sherazade é arquiteta, na empresa em que Onur Aksal era um dos donos, viúva e mãe de um garotinho de 5 anos. Ela havia se casado com um homem de família tradicional, mas perdeu o marido em um acidente de carro. A família de seu ex-marido foi contra o casamento e, por isso, não recebia qualquer tipo de assistência quando seu filho Kaan teve leucemia e precisou de dinheiro para pagar uma cirurgia muito cara. Desesperada para salvar o filho, Sherazade resolve pedir dinheiro emprestado para seu patrão, Onur Aksal, o qual oferece o dinheiro em troca de uma “noite de amor” com ela. Como o sultão Shariar, após uma traição, Onur diz não acreditar mais nas mulheres e as queria apenas por prazer, mas ele acaba se apaixonando por Sherazade após a fatídica noite e,

faz de tudo para poder conquistá-la. Após muito sofrimento, Onur e Sherazade se casam.

Depois de “*As mil e uma noites*”, cujo título em turco foi “*Binbir Gece*” (Noites Árabes) foi a vez de “*Fatmagül: a força do amor*”, em turco *Fatmagül'ün Suçu Ne?* (Que culpa tem Fatmagül?). De acordo com B. Lima (2016), a história é inspirada no livro homônimo do autor Vedat Türkali, publicado nos anos 1970 e foi escrito para denunciar o machismo da sociedade turca, que por lei, um estupro que se casasse com sua vítima ficava impune desse delito. Foi a partir do debate gerado pelo livro, que a lei começou a ser repensada.

Dessa forma, com as novelas turcas mantendo o ímpeto da Rede Bandeirantes em alta, não demorou para a emissora divulgar a próxima novela que se chamou “*Sıla – prisioneira do amor*”.

A novela conta a história de Sila (interpretada por Cansu Dere) uma jovem que quando pequena foi vendida pelo pai a uma rica família de Istambul para que ele pudesse pagar o tratamento de saúde do irmão. Em Istambul, ela foi criada como uma jovem ocidental: entende-se aqui por acesso fácil aos estudos, possibilidade de namoro e vestuário igual a uma jovem europeia ou americana. Depois de muitos anos, já moça, seu pai biológico reaparece pedindo para que vá visitar sua mãe biológica sob o pretexto de que ela estava muito doente. Contudo, o verdadeiro motivo para levar Sila a Mardin era para que a jovem se casasse, a fim de pagar uma dívida de sangue, que seu irmão havia adquirido com a principal família da tribo. Então, Sila é obrigada pelo irmão a se casar com o líder da tribo. Revoltada, faz várias tentativas fracassadas de fuga. No entanto, com o passar do tempo e depois de muito contestar os costumes locais, ela vai se apaixonando pelo próprio marido após presenciar atitudes éticas e bondosas de Boran.

Se Sila é uma personagem da ficção, temos Cansu Dere na realidade. A atriz, em entrevista concedida para Rede Bandeirantes, disse que, assim como sua personagem – com a qual ela se identificava bastante – ela nunca havia visitado a região leste do país. Cansu diz: *“foi muito difícil para mim passar um tempo ali”*. Ela ainda ressaltou que a novela tenta apresentar o personagem de uma maneira mais estética, e que na vida real as histórias são bem mais fortes, referindo-se a cultura machista e violenta.

Portanto, relatos como o que se segue, devem ser analisados com muita cautela.

Quando cheguei em Istambul, foi uma grande surpresa. Achei a cidade linda, fiquei encantada com as pessoas, com a cultura e arquitetura. A Turquia é um país muçulmano e encontrei um país super europeizado, moderno e cosmopolita (Ortiz, 2012, s.p).

É preciso dizer que cidades como Istambul, Ancara e Izmir não representam a realidade das demais cidades daquele país, em especial, no tocante ao universo feminino. Seria como dizer que São Paulo representa a realidade brasileira. Assim, quando uma brasileira, que possui uma vida cosmopolita, nos diz que está apaixonada e pretende se casar com um turco ou um árabe que mora em uma aldeia, no interior de seu país e possui uma vida rural, num lugar lindo, a pergunta devolvida é: *“Você se casaria com um brasileiro que mora em uma região rural, no interior do Brasil?”* As respostas são sempre as mesmas; “não”. E novamente se pergunta *“Por que com um turco seria diferente?”*. Silêncio.

Assim, para além de seus sedutores galãs, as novelas turcas contemplam um pouco do universo feminino vivido naquele país. Com milhões de telespectadores em todo o mundo, inclusive em

países como a Arábia Saudita, as personagens femininas que se mostram empoderadas tornam-se fonte de inspiração para as demais (NAWA, 2017). Segundo a autora, as novelas refletem a realidade tanto quanto ajudam a moldá-la, pois, embora algumas histórias busquem encorajar os direitos das mulheres, elas, frequentemente, reforçam, de forma silenciosa o *status quo* da mulher controlada pelo homem, pois, a identidade dessas mulheres está sempre construída em função deles, parafraseando Beauvoir (1967, p.9 citado por AGUIAR, 2014, p.13), nelas há “toda uma corte de ternas heroínas machucadas, passivas, feridas, ajoelhadas, humilhadas”.

Abu-Lughod (2003) diz que no Egito, assim como em outros contextos pós-coloniais, formas culturais como o melodrama televisivo, exibido pelas indústrias nacionais de televisão, são consideradas instrumentos eficazes de desenvolvimento social, consolidação nacional e “modernização”, já que contribuem para moldar, como se deseja, o comportamento das pessoas.

Pois, se no Oriente Médio essas novelas servem para “modernizar” comportamentos femininos, no Brasil as novelas turcas despertaram, em suas telespectadoras, sentimentos nostálgicos de um romantismo perdido. Pois, nas redes sociais, na ocasião em que passava “*As mil e uma noites*”, as telespectadoras postavam: “*Não se encontra mais ‘homens’ tipo esse Onur*”, “*Onur Aksal é o homem que toda mulher gostaria de ter, amoroso, cuidadoso*”, “*Quero um HOMEM é desse*”.

Segundo Neves (2007), a questão do amor romântico está nas pautas da agenda feminista, pois se acredita que ele seja responsável por levar as mulheres a crerem que a felicidade dependeria da sua entrega aos seus parceiros, o que pode originar histórias de violência, de discriminação e de desigualdade.

Se por vezes, nas novelas turcas, as mulheres buscam seus direitos e sua liberdade, por outras também buscam na figura masculina o complemento que parece faltar em suas vidas, com exceção de Fatmagul. No entanto, personagens e telespectadoras parecem endossar o que Dowling (2002) afirma em seu livro *“Complexo de Cinderela”* quando diz que “o desejo inconsciente dos cuidados de outrem – é a força motriz que ainda mantém as mulheres agrilhoadas. Como Cinderela, as mulheres de hoje ainda esperam por algo externo que venha transformar sua vida.” (p.26), esperam por um “príncipe encantado”. Para a autora, as mulheres são criadas para depender de um homem e quando esse falta, sentem-se nuas e apavoradas sem ele. Assim, torna-se mais fácil enfrentar um desafio externo (nesse caso, a própria imigração ou a “importação” de um marido) do que responder ao desafio que vem de dentro – “o impulso de arriscar-se e crescer” (DOWLING, 2002, p.25).

É preciso ressaltar que há várias histórias dentro desse campo de pesquisa, mas em meio a tantas delas, vemos que há um enredo insistente: a busca por um marido. E, essa suposição parece se confirmar quando vemos depoimentos de mulheres recém-casadas dizendo às demais brasileiras para acreditarem em seus sonhos porque com elas *“deu certo”*. Então, como nas novelas, o casamento seria o final feliz para essas histórias?

E depois do casamento?

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DAS IDEALIZAÇÕES PARA OS (DES)ENCANTOS

Com efeito, traçamos aqui algumas considerações em resposta às nossas questões iniciais; O que mobiliza mulheres a atravessarem

o atlântico ou manter relações *online* muitas vezes arriscando sua vida, seu patrimônio e sua felicidade? Até onde uma idealização pode levar uma mulher? Qual o papel das telenovelas na (des) construção desse imaginário sobre o casamento com muçulmanos estrangeiros? E ainda, qual seria o papel do Direito em relação aos casamentos interculturais?

Em primeiro lugar devemos dizer que a solidão mobiliza essas mulheres a um casamento “sem fronteiras”, o medo de estar só, de não construir uma família faz com que mulheres se arrisquem a um amor de novela, a um ideal de homem construído e alimentado por vários meios, seja familiar, seja pela mídia, literatura, histórias de outras pessoas. Em geral, se esquecem que relacionamentos podem dar errado com o conhecido, assim como, o desconhecido, não há regra, mas o estrangeiro fascina, exotiza a relação.

Segundo a mistura da ficção com a realidade permeia todo esse universo e desobriga as mulheres a procurarem meios de informação seja em mesquitas, sejam com pessoas próximas ou com profissionais do direito que podem sim orientar no que tange a casamento intercultural como podemos destacar a seguir:

Sobre o casamento internacional podemos descrever o seguinte¹³: a Lei considera válidos os casamentos de brasileiros celebrados no exterior. Porém, para o casamento possuir eficácia no ordenamento jurídico brasileiro, deverá ser transcrito junto da 1.ª Circunscrição do Registro Civil de Pessoas Naturais (RCPN) da área de residência ou, não possuindo comprovante de residência no Brasil, do Distrito Federal. Para poder dar entrada do pedido de

¹³ <https://www.conjur.com.br/2022-fev-11/opinio-casamento-internacional-registro-brasil>.
<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/490/edicao-1/casamento-internacional>.
<https://www.zankyou.com.br/p/casando-com-um-estrangeiro-10-detalhes-fundamentais-que-voce-precisa-saber-103624> acesso em 04/07/22.

transcrição, a certidão de casamento deverá ser autenticada por consulado do Brasil competente no país em que o casamento for celebrado e em seguida enviada para o Brasil. No Brasil, a certidão de casamento deverá ser traduzida por tradutor público e depois registrada num cartório de registro de títulos e documentos. A partir desse momento, poderá requerer a transcrição do casamento junto do RCPN.

Com a transcrição do casamento feita (o que demora cerca de quinze dias após a entrada do processo), poderá dar entrada do pedido de permanência definitiva com fundamento em cônjuge brasileiro, junto da unidade de Polícia Federal com competência na área de residência. Este pedido tem que ser apresentado pessoalmente pelos dois cônjuges. Em alternativa, poderá pedir visto permanente junto de um consulado do Brasil.

Terceiro consideramos importante alertar às mulheres que o casamento islâmico requer determinados cuidados, desde o pagamento do dote que é obrigatório, e não é pedir que um homem lhe ensine o Alcorão, mas sim que lhe dê uma quantia em dinheiro (valor a combinar com o seu responsável - *wali*). Ter a dimensão que não se dá dinheiro a um homem para suas despesas com viagens, passaportes etc. Um homem muçulmano quando tem interesse por uma mulher ele lhe apresenta sua família, a coloca em contato com as mulheres, ensina sua religião. Situações como chamada de vídeos sem roupa, ou sem a presença de outras pessoas é para ligar o sinal de alerta.

Por fim, entre os encantos de ser chamada de *habibti* - minha amiga, meu amor, *oioni* - meus olhos, *hayati* - minha vida ou *askim* - meu amor é preciso procurar manter os pés no chão quando

falamos em casamento intercultural, mesmo que a cabeça queira ficar na lua.

REFERÊNCIAS

Abu-Lughod, L. **Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin society**. Berkeley, University of California Press, 1986.

Abu-Lughod, L. Melodrama egípcio: uma tecnologia do sujeito moderno? **Cadernos Pagu**, (21), pp. 75-102, 2003. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332003000200005>.

Aguiar, F. F. de P. **Jasmine: A representação do Oriente e da mulher sob a ótica da Disney**. (Monografia de Graduação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Escola de Comunicação-Jornalismo, 2014. Disponível em: <http://zonadigital.pacc.ufrj.br/wp-content/uploads/2014/02/FINAL.pdf>.

Barbosa - Ferreira, F. C. B. Telenovela e Islã: dos estereótipos à visibilidade. **Revista Horizonte**. Vol. 13, No. 38, Abr./Jun. 2015 - Dossiê: Islamismo: Religião e cultura. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/707>.

Barbosa, F. C. **#Womenmarchs e #WorldHijabDay: em tempo de recrudescimento de políticas antimulheres – muçulmanas**, 2017. Disponível em: <https://www.icarabe.org.br/node/2929>. Acesso em: ago. 2022.

Bauman, Z. **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 255p.

Silva, M. Cardeira da. **Islão plástico**. Etnográfica. vol. I (1), pp. 57-72, 1997.

Silva, M. Cardeira da. **Análise Social**, vol. XXXIX (173), pp.781-806, 2005.

Castells, M. **A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

Dib, M. Mulheres árabes como odaliscas: uma imagem construída pelo orientalismo através da Pintura. **Revista UFG**, Ano XIII nº 11, 2011. Disponível em: https://www.proec.ufg.br/up/694/o/11_artigos_mulheres.pdf.

Dowling, C. **Complexo de Cinderela**. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 2002.

Dumovich, L. **Ya Habibi: Conversão feminina ao islã no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, RJ: Ponteio, 2016.

Geertz, C. **The interpretation of cultures: selected essays**, New York, Basic Books, 1993.

Goldenberg, M. Afinal, o que quer a mulher brasileira? **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103->. Acesso em: 09 nov. 2012.

Haydu, M. **Refugiados angolanos em São Paulo: entre a integração e a segregação**. Ponto-e-Vírgula. 5: 157-184, 2009. Disponível em: <http://docplayer.com.br/17427739-Refugiados-angolanos-em-sao-paulo-entre-a-integracao-e-a-segregacao.html>.

Karam, J. T. **Um outro arabesco: etnicidade sírio-libanesa no Brasil neoliberal**. São Paulo: Martins, 2009.

Kristeva, J. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Rocco, 1994.

Lima, B. **Fatmagül é a novela mais feminista já feita. Nova Cosmopolitan**, 2016. Disponível em: <https://cosmopolitan.abril.com.br/celebs/6-provas-de-que-fatmagul-e-a-novela-mais-feminista-ja-feita>.

Lobo, T. Conheça a Turquia que aparecerá em 'Salve Jorge' e foi reproduzida em cidade cenográfica. **O Globo**, 2012. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/revista-datv/conheca-turquia-que-aparecera-em-salve-jorge-foi-reproduzida-em-cidadecenografica-6471336#ixzz4mCGv8mSL>.

Lopes, M. I. V. de. **Telenovela brasileira: uma narrativa sobre a nação**. Comunicação & Educação, São Paulo, n. 26, pp. 17-34, apr., 2003. ISSN 2316-9125.

Matos, É. **Mulheres são exploradas sexualmente em 66% dos casos**. Jornal do Comércio, 2015. Disponível em: 183 http://jcrs.uol.com.br/_conteudo/2015/11/cadernos/jornal_da_lei/465396-o-genero-feminino-e-explorado-sexualmente-em-66-dos-casos.html.

Medeiros, M. das G. L. Trajetórias, Formas de Conjugalidade e Relações e Relações Sociais de Gênero entre Casais Binacionais. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**. Ponta Grossa, v. 2, n. 1, p. 56-64, jan. / jul, 2011. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/1709/1895>.

Mernissi, F. **El amor em el Islam: A través del espejo de los textos antiguos**. (e-book). Editora Aguilar, 2012.

Ministério das Relações Exteriores. **Mulheres em viagens ao exterior**, 2015. Disponível em: <http://www.portalconsular.itamaraty.gov.br/antes-de-viajar/mulheres-em-viagens-ao-exterior>.

Molina, A. M. & Pasqualin, F.A. Política de escrita: uma leitura possível para o Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS). **Islam, decolonialidade e(m) diálogos plurais**. São Paulo: Ambigrama, 2022.

Nawa, F. **Turkish soap operas' portrayal of women stirs controversy**. USA Today, 2017. Disponível em: <https://www.usatoday.com/story/news/world/2017/04/27/turkish-soap-operas/100968196/>.

Neves, A. As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico”? **Estudos Feministas**, 15(3), 609, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2007000300006/1189>.

Omran, M. O feminino na poesia de expressão árabe contemporânea. **Revista Litteris – Dossiê Estudos Árabes & Islâmicos**. Número 5, Julho de 2010. Disponível em: www.revistaliteris.com.br. ISSN 1983-7429.

Ortiz, F. **Temos uma percepção errada do islã**. TV e famosos, 2012. Disponível em: <http://celebridades.uol.com.br/noticias/redacao/2012/10/29/temos-uma-percepcao-errada-do-islã-diz-malga-di-paula.htm?cmpid=copiaecola&cmpid=copiaecola>.

Pasqualin, F. A. **O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018. doi:10.11606/T.59.2018.tde-20062018-113017. Disponível em: www.teses.usp.br. Acesso em: 03 set. 2022.

Pasqualin, F. A. & Barbosa, F. C. Quando o amor se torna assunto de estado: brasileiras envolvidas com muçulmanos estrangeiros via Internet. **Reflexão**, Campinas, 42(1):XX-XX, jul./dez, 2017.

Pasqualin, F.A. & Barbosa, C.F. Casamento Intercultural Islâmico: quando a Internet faz parte da relação. **Revista Último Andar**, n.29, p.64-079, 20, 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/ftavi/Downloads/31310-83852-1-SM.pdf>.

Rittiner, M. E. N. **Ser Estrangeiro: a construção das múltiplas identidades nas relações afetivo conjugais interculturais**. (dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia para Universidade Federal de Pernambuco, 2006. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/104511954/SER-ESTRANGEIRO-a-construcao-das-multiplas-identidades-nas-relacoes-afetivo-conjugais-interculturais-helvetico-brasileiras>.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VALDIGEM, C. Usos da telenovela brasileira O Clone em Portugal: fragmentos da construção da identidade. *In: INTERCOM Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação.* Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1913-1.pdf>.

IMIGRAÇÃO E SEXUALIDADE: DESLOCAMENTOS FORÇADOS POR MOTIVOS DE ORIENTAÇÃO SEXUAL E IDENTIDADE DE GÊNERO

Juliana Furlani¹

INTRODUÇÃO

Ao estudar com profundidade noção de liberdades civis e meios de efetivação de sua proteção, sob perspectivas múltiplas e plurais deve-se ter em mente que a sexualidade humana é (e sempre foi) permeada pelas instituições de Poder e seus interesses.

Quando se categorizam e enquadram seres humanos em padrões sociais, pré-estipulados pelos grupos dominantes, criam-se regras em que apenas alguns comportamentos são moralmente aceitos e todos aqueles que se desviam desses papéis estipulados enfrentam a marginalização, a repressão e em alguns países inclusive a criminalização.

O tema central deste artigo é discorrer sobre a questão dos deslocamentos forçados motivados pela orientação sexual e identidade de gênero.

Inicialmente as categorias de sexo, gênero e orientação sexual são analisadas sob uma perspectiva plural e crítica dentro

¹ Doutoranda em Direito pela UNOESC. Mestre em Ciências Jurídicas pela UNIVALI e em Derecho Ambiental y de la Sostenibilidad pela UNIVERSIDAD DE ALICANT (Espanha). Pós-graduada em Direito do Estado pela UNDERP. Graduada em Direito pela UFSC. Integrante do Grupo de Pesquisa: Interculturalidade, Identidade de Gênero e Personalidade – UNOESC. E-mail: juliana_furlani@yahoo.com.br.

do universo *queer* e quer-se demonstrar que os padrões impostos pelo sistema cis-heteronormativo servem para que as Instituições de poder, aqui entendidas como Estado, Igreja e grupos socialmente e economicamente dominantes, exerçam o controle sobre os corpos e os desejos dos indivíduos que contrariam essas imposições.

Em seguida traz-se a distinção entre as categorias de deslocamentos forçados e o instituto do refúgio reconhecido como *status* jurídico positivado internacionalmente.

Por fim, pretende-se demonstrar que as perseguições em razão da orientação sexual e da identidade de gênero fazem com que essas pessoas sejam reconhecidas como grupo social para fins de concessão de refúgio.

A metodologia adotada na pesquisa possui natureza de pesquisa teórica. Respeitante à abordagem do problema, tratou-se de pesquisa qualitativa e descritiva. O método de abordagem foi indutivo, quanto aos métodos de procedimento, foram empregados os meios bibliográfico e documental.

1 SEXO, GÊNERO, ORIENTAÇÃO SEXUAL E O UNIVERSO QUEER

O sistema do binarismo pressupõe a divisão dos seres humanos em duas divisões e alicerçadas em uma ciência hegemonicamente criada por homens e para homens serve para normatizar corpos sob o condão de uma pretensa absoluta resposta biológica.

Contudo nem mesmo dentro do campo das ciências biológicas a discussão se mostra menos complexa. O sexo biológico é considerado pela ciência essencialmente como o conjunto de

informações cromossomiais. Se baseia na identificação genotípica e considera os órgãos sexuais do nascimento, a capacidade de reprodução e as principais características físicas e fisiológicas que diferenciam o masculino do feminino, ou macho da fêmea.

Ocorre que, por exemplo, nos diversos casos de hermafroditismo² a lógica da capacidade de reprodução e da presença ou ausência de órgãos sexuais reprodutivos não acompanha a simplicidade radical do binarismo.

Inicialmente dividia-se a categoria dos intersexos em três subdivisões: “pseudo-hermafroditismo masculino” (indivíduos que tem testículos, mas o aspecto do corpo pode não ser masculino), “pseudo-hermafroditismo feminino” (indivíduos que tem ovários, embora fisicamente possam não parecer femininos) e “hermafroditismo verdadeiro” (indivíduos que possuem simultaneamente ovários e testículos).

Entretanto a medicina já mapeou mais de 40 estados intersexos (BROWN, 2016, p. 75). Eles são caracterizados, por exemplo, por incompatibilidades entre órgãos e cromossomos sexuais, alterações hormonais e, em menor número, ambiguidades sexuais.

O Alto Comissariado da Organização das Nações Unidas para Direitos Humanos (ACNUDH, 2015) ao emitir o Relatório sobre discriminação e violência contra os indivíduos com base em sua orientação sexual e identidade de gênero estimou que a até 1,7% da população mundial possui alguma característica que se enquadre

² O termo Intersexo veio a substituir o termo ‘hermafrodita’ que está em desuso em humanos, atualmente a expressão hermafrodita é usada apenas para animais que são monoicos, como humanos são dioicos, essa característica fica melhor descrita como estado intersexual, como já mencionava Richard Goldsmith 1917, sendo aderido pelo ativismo Intersexo, por aliviar toda a carga negativa que a palavra hermafrodita carrega devido as demonizações, realizadas durante todo período da idade média e moderna, além de ser afetada pela heterocisnormatividade.

na intersexualidade. Esse número é quase a porcentagem de pessoas ruivas ou albinas no mundo (CHAVES; NETO, 2018, p. 247)

Outro grande argumento para a imposição normativa do binarismo é a combinação cromossômica XX e XY. Contudo com os avanços no conhecimento do nosso genoma, cientistas tem conseguido identificar cada vez mais genes relacionados ao processo de determinação sexual que não estão localizados no cromossomo X ou Y. Acreditava-se na década de 1950 que existência do cromossomo Y fosse a única e essencial condição necessária e determinante para o desenvolvimento do testículo em mamíferos, contudo experiência clínica dos casos de Síndrome de Turner³, Síndrome de Klinefelter⁴, Síndrome do Triplo X⁵ e Síndrome XYY⁶ apontaram que a presença ou ausência do cromossomo Y não era, necessariamente, determinante para o desenvolvimento de tecidos testiculares, evidenciando que deveria haver um gene responsável pela determinação (DAMIANI, 2000, p. 250).

Assim, um gene que tem sido apontado por diversos geneticistas como possível fator essencial no processo de determinação das gônadas masculinas é o gene determinante da região do Y – cuja

³ Acontece quando alguém herda apenas um cromossomo, o X. Essas pessoas comumente são bastante baixas e, apesar de ter o órgão sexual feminino, não têm curvas proeminentes típicas das mulheres. Elas não ovulam, mas podem ter filhos com inseminação artificial de óvulos doados. Segundo estimativas acontece em um de cada 2 mil indivíduos.

⁴ Esses indivíduos têm o órgão genital masculino e se desenvolvem como homens até a puberdade. Podem ter alguns traços femininos leves, como tendência a desenvolver pequenos seios e curvas nos quadris. A maioria deles é infértil, mas há aqueles capazes de ter filhos. Estes, provavelmente, nunca saberão que são XXY, já que a descoberta é feita, em geral, quando os homens investigam a causa da infertilidade. Estima-se que um em cada 2 mil homens é XXY.

⁵ São as pessoas chamadas de «superfêmeas». Normalmente são mais altas que as mulheres XX, com pernas bastante longas. Estima-se que uma em cada mil mulheres é triplo X.

⁶ São conhecidos como «supermachos». Como produzem muita testosterona (hormônio masculino) normalmente são mais altos que a média. A maioria deles leva uma vida comum, tem filhos e nem sequer chega a descobrir que é XYY. Por essa razão, não se sabe ao certo qual a frequência dessa variação genética. Ela pode ser de um em cada 900 homens ou de um em cada grupo de 2 mil.

sigla em inglês é SRY (sex determining region Y) – encontrado, geralmente, no braço curto do cromossomo Y, e identificado como responsável por controlar o desenvolvimento e diferenciação dos testículos. (FEDERMAN, 2004, p. 323)

Contudo, outro exemplo de que muito mais precisa ser descoberto no campo genético foi a identificação de que o gene *WNT4* promove o desenvolvimento ovariano e suprime o desenvolvimento testicular, e indivíduos com cópias extra desse gene podem desenvolver genitálias e gônadas atípicas e que o gene *RSPO1*, quando alterado em indivíduos XX, resulta no desenvolvimento de uma ovotestis, que é uma gônada com áreas de desenvolvimento ovariana quanto testicular, (BERNARD; HARLEY, 2007), o que é interessantemente, pois, apesar de fundamentais para o desenvolvimento sexual normal, ambos os genes estão localizados no cromossomo 1.

A revolução genômica tem permitido que diversas questões sejam investigadas, determinando novos sistemas biológicos molecularmente definidos, contudo é preciso entender que à medida que a ciência evolui e novas descobertas genéticas são realizadas surgem novas variações que provam que as definições do sexo biológico são mais complexas do que se faz acreditar.

A questão dos intersexos na ciência sempre foi vista como uma anormalidade que deve ser corrigida a fim de que esses indivíduos sejam enquadrados na binariedade estabelecida. A vida de Herculine Adélaïde Barbin⁷, que nasceu em uma família pobre

⁷ Criada como menina e em tenra idade foi estudar em um convento. No final da adolescência, ela ganhou uma posição como professora assistente em uma escola para meninas. Lá ela se apaixonou por outra professora que logo percebeu que Herculine não era feita como as outras meninas. Herculine foi forçada a renunciar e passar por um exame médico pelas autoridades. O médico descobriu que, embora Barbin tivesse uma vagina pequena, seu corpo era masculino com um pênis muito pequeno e testículos dentro de seu corpo. Barbin foi reclassificado como homem e

em Saint-Jean-d'Angely, na França, em 8 de novembro de 1838, foi um exemplo de como as Instituições de poder, em especial a medicina e a justiça do século XIX, determinavam quem e como esses indivíduos deveriam ser. “Muitos séculos se passaram até que se postulasse que um hermafrodita deveria ter um único e verdadeiro sexo. Durante séculos, admitiu-se simplesmente que ele tivesse os dois.” (FOCAULT, 1982, p. 1)

Contudo a história de Herculine Barbin não é isolada e se perdura até hoje. Cotidianamente as crianças nascidas com algum tipo de ambiguidade sexual são submetidas as cirurgias genitais invasivas, que muitas vezes tem apenas o objetivo estético, e a tratamentos hormonais como forma de correção daquilo considerado por muitos como uma “anormalidade”.

A postura discriminatória da sociedade em relação aos indivíduos intersexos e a omissão do legislador em compreender o intersexo como de fato um terceiro sexo, acabaram por relegar às ciências médicas o dever de corrigir e adequar o corpo, o sexo e a identidade de quem foge do modelo convencional de ser e de viver.

Embora a Sociedade Intersexual Norte Americana (ISNA) e outras instituições médicas e alguns organismos sociais defendam uma abordagem pragmática para a definição da categoria intersexo a construção de um mundo livre de vergonha, silêncio e cirurgias genitais indesejadas para qualquer pessoa nascida com

posteriormente mudou seu nome para Abel. Em fevereiro de 1868, aos 29 anos, Barbin morreu por suicídio por envenenamento por monóxido de carbono de um pequeno fogão em seu apartamento. As memórias foram encontradas ao lado de sua cama. Os diários de Herculine Barbin, cognominada Alexina, foram publicados pelo médico Ambroise Tardieu, em 1860, em uma revista médica sob o título Questão de identidade. É no esteio da produção inacabada da coletânea História da Sexualidade que encontramos o interesse de Michel Foucault pelo “Diário” de Adelaide / Abel Herculine Barbin, e, em torno do tema do hermafrodito, hoje denominado Intersexo.

o que alguns acreditam ser uma anatomia sexual fora da norma ainda está muito distante.

A pergunta que se faz é a mesma que FOCAULT fez em 1982 (p. 1): “precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo” e, mais além, a quem interessa essa binariedade normativa imposta? Considerar, dessa forma, que há apenas dois sexos biológicos (masculino e feminino) é desconsiderar, além dos intersexos, uma variedade de combinações cromossômicas, hormonais e genéticas.

Jurandir Freire Costa, vai mais além ao defender que a binariedade entre os sexos utilizada em nossa sociedade atual foi uma criação necessária às estruturas da sociedade burguesa:

A bipolarização biológica do sexo, denominada por Laqueur de two-sex model, diferenciará o homem da mulher e vai justificar e criar diferenças morais aos comportamentos femininos e masculinos em função das necessidades e exigências da sociedade burguesa, capitalista, nacionalista e individualista. A “reinterpretação dos corpos humanos conforme o mito da bissexualidade original foi, antes de tudo, uma solução exigida pelos problemas políticoideológicos postos pela revolução burguesa. (COSTA, 1995, p. 111)

Se no campo da biologia o assunto não encerra por si só, é na camada social em que as expressões de gênero⁸ e identidades de gênero⁹ se mostram muito mais complexas.

CHAVES (2016) afirma que a distinção mais comum atualmente, é que “sexo” se refere ao biológico, definido pelas características anatômicas e fisiológicas e se restringe à masculinidade, feminilidade

⁸ Se refere a como você expressa, comportamentalmente (atitudes, vestuário) o gênero com o qual você se identifica (masculina, feminina, não-binária, etc.)

⁹ É a forma como a pessoa se percebe e quer ser reconhecida, em geral, com as expressões de gênero masculino e feminino (ou a combinação ou ausência dos dois), e que não possui relação com o sexo biológico.

ou ambivalência do corpo do indivíduo, enquanto “gênero” faz alusão ao psicológico, mental, congruente com a psique.

Entretanto o gênero é sobretudo uma construção social. Nesse sentido, um gênero não é de forma alguma uma identidade estável do qual diferentes ações acontecem, nem seu lugar de agência; mas uma identidade tenuamente constituída no tempo – identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de certos atos (BUTLER, 2019, p. 222).

Para Maria Berenice DIAS (2014, p. 299) “o regime heteronormativo tem absoluta necessidade de assegurar a diferenciação entre os gêneros masculinos e femininos” e “mais do que qualquer outra coisa, mulheres devem ter preservada sua função reprodutiva e sua vagina deve estar pronta para receber em seu interior o pênis masculino”.

Entretanto do ponto de vista da psicanálise, da psicologia, a construção identitária se dá ao longo da vivência, trata-se de um produto que considera fatores sociais e culturais para sua estruturação.

Ou como nas palavras de BUTLER (2019, p. 225) “as pessoas não são seus corpos, mas fazem seus corpos – essa diferença de ser e fazer é fundamental” uma vez que “as pessoas, inclusive, fazem seus corpos de maneiras diferentes de outras pessoas que lhes são contemporâneas, das que as precederam e das que as sucederão”.

Gayle RUBIN (1984, p. 1) ainda acrescenta que:

A esfera da sexualidade também tem sua política interna, desigualdades, e modos de opressão. Como em outros aspectos do comportamento humano, as formas institucionais concretas da sexualidade em um determinado tempo e lugar são produto da atividade

humana. São imbuídas de conflitos de interesse e manobras políticas, ambas deliberadas e incidentais. Nesse sentido, o sexo é sempre político. Mas há períodos históricos em que a sexualidade é mais nitidamente contestada e mais excessivamente politizada.

Ao falar que gênero é uma questão política pretende-se fazer compreender que a questão da binariedade de gênero e a dicotomia masculino *versus* feminino é uma imposição normativa que visa coibir a libertação sexual como forma de opressão e manutenção de uma ordem social imposta que serve apenas para a manutenção do poder.

Quando se pensa que as categorias de raça e gênero são algo biologicamente imposto inventa-se uma falsa premissa de que as coisas são porque a natureza determina que assim seja e, portanto, imutável. Contudo ao compreender que na verdade essas categorias são constructos sociais abre-se o leque para mudanças sociais em que todos possam existir e exercer sua liberdade de forma plena.

As categorias de cisgêneros¹⁰ e transgêneros¹¹ abrem um grande leque de subdivisões. Em Nova York, por exemplo, a Comissão dos Direitos Humanos (2015) reconheceu a existência de 31 tipos de gêneros¹², existindo ainda outras classificações que reconhecem um número ainda maior.

¹⁰ Pessoa que se identifica com o gênero designado em seu nascimento.

¹¹ Pessoa que não se identifica com o gênero designado em seu nascimento. A categoria ainda pode ser subdividida em transexual, genderqueer e não-binário etc.

¹² Os 31 gêneros reconhecidos pela CDH NovaYork são: 1) Bi-Gendered (Bi-gênero); 2) Cross-Dresser; 3) Drag-King; 4) Drag-Queen; 5) Femme Queen; 6) Female-to-Male (Fêmea-para-macho); 7) FTM; 8) Gender Bender (Gênero fronteiroço); 9) Genderqueer; 10) Male-To-Female (Macho-para-fêmea); 11) MTF; 12) Non-Op; 13) Hijra; 14) Pangender Pangênero; 15) Transexual/Transsexual; 16) Trans Person (Pessoa trans); 17) Woman (Mulher); 18) Man (Homem); 19) Butch; 20) Two-Spirit (espírito duplo); 21) Trans; 22) Agender (sem gênero); 23) Third Sex (Terceiro sexo); 24) Gender Fluid (Gênero fluido); 25) Non-Binary Transgender (transgênero não binário); 26) Androgyne (andrógena); 27) Gender-Gifted; 28) Gender Bender;

No entanto acreditar que a questão de gênero é algo das sociedades atuais é um grande equívoco, nem sempre a binariedade de gênero foi hegemônica. Thamy YOUCH (2015), por exemplo, afirma que as variações transidentitárias não são um fenômeno novo: “atravessam a mitologia greco-romana e várias culturas, dos Bardaches ameríndios aos Muxés mexicanos, passando pelos Kathoys tailandeses, os Hijras hindus, os Mahus da Polinésia ou os Fa’afafine de Samoa”.

Contudo a transexualidade – anteriormente chamada de transexualismo em uma conotação de doença –, porém, na sua forma ocidental contemporânea, é uma categoria nova, oriunda do encontro entre o discurso médico e o jurídico.

Pois, bem além das questões identitárias ainda resta analisar, ainda que de forma superficial, a questão a orientação sexual. E nesse campo, mais uma vez, é possível entender que as relações de poder oprimem também o exercício da sexualidade humana.

Para RUBIN (1984, p. 13):

A sexualidade é tão produto da atividade humana como o são as dietas, os meios de transporte, os sistemas de etiqueta, formas de trabalho, tipos de entretenimento, processos de produção e modos de opressão. Uma vez que o sexo for entendido nos termos da análise social e entendimento histórico, uma política do sexo mais realista se torna possível. Uma pessoa pode então pensar as políticas sexuais nos termos de fenômenos como populações, vizinhanças, padrões de ajustamento, migração, conflito urbano, epidemiologia, e tecnologia política. Estas são categorias de pensamento mais frutíferas do que aquelas mais tradicionais como

29) Femme; 30) Person of Transgender Experience (Pessoa em experiência transgênera); 31) Androgynous (Andrógeno)

pecado, doença, neurose, patologia, decadência, poluição, ou a ascensão e queda de impérios.

É dentro do campo da sexualidade que o Estado Contemporâneo passou a exercer seu controle de forma repressiva e punitiva. Não só mais o controle do corpo, do tempo, mas o simples ato de amar ou desejar alguém também sofre restrições. A prática sexual é ditada, a libido, as pulsões e os desejos passam a ser controlados e tudo aquilo que se desviar do que foi moralmente e normativamente imposto é lido como doença, crime ou moralmente não aceito.

O universo *queer*¹³ engloba todas as existências incapazes de serem rotuladas, padronizadas e limitadas. Queer é algo mais amplo, pois não se trata apenas de uma sexualidade ou de um gênero específico, trata-se de um abraço coletivo entre todas essas classes que fogem da heteronormatividade (SANTOS; OLIVEIRA; SOUZA, 2018, p. 4)

Nesse contexto o movimento LGBTQQICAPF2K+¹⁴ representa a luta pela diversidade, a luta pela sobrevivência daqueles que fogem dos estereótipos pré-estabelecidos.

A orientação sexual¹⁵ que fuja do padrão heteronormativo já foi considerada doença pela Organização Mundial de Saúde, e

¹³ O termo *queer* surgiu há bastante tempo na Inglaterra, num lugar chamado “Queer Street” (“Avenida Queer”) que era, basicamente, um local onde havia apenas pessoas não aceitas e discriminadas pela sociedade, LGBT´s e por motivos diversos, como, por exemplo: prostitutas e devedores. Esse termo sempre teve o intuito de ofender os que fossem assim denominados. (SANTOS, et al. 2018, p. 2). Contudo “a expressão do termo *queer* constitui uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar, pelo menos em parte, na sua resistência a definição - por assim dizer - fácil.” (Sara SALIH, 2012, p. 19).

¹⁴ Sigla de: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis, Queer, Questionando, Intersexo, Curioso, Assexuais, Pan e Polisssexuais, Amigos e Familiares, Two-spirit (dois espíritos) e Kink (feitiches). O sinal de + simboliza que essas siglas não são estáticas e com o decorrer do tempo podem ser incluídas outras categorias.

¹⁵ Refere-se a à atração afetiva, sexual ou emocional sentida por outro indivíduo.

embora hoje não se entenda mais como uma patologia ainda é comum a “busca pela cura gay”.

No mais é preciso destacar que em mais de 70 países¹⁶ a relação homossexual entre indivíduos é considerada crime. Ainda segundo o relatório da ILGA 13 países preveem a pena de morte para atos sexuais consentidos entre pessoas adultas do mesmo sexo. Em quatro deles – Sudão, Arábia Saudita, Irã e Iêmen –, a pena é efetivamente aplicada pela Justiça no país todo. Em dois – Nigéria e Somália –, é aplicada em algumas províncias.

Algumas dessas normas estão implícitas ou explícitas e mesmo que sejam declaradas incompatíveis¹⁷ com o Direito Internacional dos Direitos Humanos ainda existem e persistem em perseguir milhares de seres humanos apenas por ser quem se verdadeiramente é.

E é nesse contexto de violação massiva dos direitos humanos e perseguições pelo Estado que muitas vezes o deslocamento forçado pelo Estado é imposto. Contudo antes de adentrar no tema específico desses milhares de indivíduos que precisam abandonar seus lares por fazerem parte de um grupo perseguido e criminalizado pelo seu próprio país em busca de refúgio ou asilo em outros países é preciso

¹⁶ Dados do Panorama Global de 2021 feito pela ILGA Mundo - Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersex. A lista completa de países inclui: África (legal): Argélia, Burundi, Camarões, Chade, Comores, Eritreia, Etiópia, Gâmbia, Gana, Guiné, Quênia, Libéria, Líbia, Malawi, Marrocos, Mauritânia, Nigéria, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão do Sul, Tanzânia, Togo, Tunísia, Uganda, Zâmbia, Zimbábue; África (de fato): República Centro-Africana, Costa do Marfim, República Democrática do Congo, Egito, Guiné Equatorial, Gabão, Mali, Ruanda; Ásia (legal): Afeganistão, Bangladesh, Brunei, Indonésia, Irã, Kuwait, Líbano, Malásia, Maldivas, Mianmar, Omã, Paquistão, Catar, Arábia Saudita, Cingapura, Sri Lanka, Síria, Turcomenistão, Emirados Árabes Unidos, Uzbequistão, Iêmen; Ásia (de fato): Bahrein, Iraque, Jordânia, Quirguistão, Tadjiquistão; América: Antígua e Barbuda, Dominica, Granada, Guiana, Jamaica; Oceania: Papua Nova Guiné; Europa: Azerbaijão, Geórgia, Turquia e República da Chechênia (Federação Russa). (ILGA, 2021, p. 19)

¹⁷ A legalidade das normas que criminalizam as relações sexuais consensuais entre adultos do mesmo sexo foi debatida dentro das Nações Unidas pela primeira vez pelo Comitê de Direitos Humanos em 1994, resolvendo o caso Toonen v. Austrália (ILGA, 2021, p. 31)

fazer uma breve exposição sobre os tipos de deslocamentos forçados e o instituto do refúgio, anotando suas diferenças e *status* jurídico.

2 REFÚGIO E OUTROS TIPOS DE DESLOCAMENTOS FORÇADOS

Movimentos migratórios são inerentes a espécie humana. Desde sempre o ser humano deslocou-se entre territórios em busca de água, comida, terreno fértil ou por causa de guerras, disputas entre tribos rivais ou desastres ambientais.

Embora os deslocamentos fronteiriços sempre estarem presentes é mais precisamente no século passado que a comunidade jurídica passou a observar esse fenômeno e a positivá-lo de forma internacional.

De acordo com Jubilut (2007), a preocupação da comunidade internacional com o resultado do período pós Segunda Guerra Mundial foi determinante para que fosse necessária a instituição de direitos humanos, a fim de assegurar garantias a uma vida digna, passando assim a ser criado o Direito Internacional dos Direitos Humanos. Tais direitos são garantias individuais para proteção aos direitos considerados essenciais ao ser humano, seja em face de outros seres humanos, ou do Estado (p. 52).

Por meio de um percurso de regresso histórico pode ser observado que o conceito de refugiados se modificou ao longo do tempo. Atualmente a ONU entende que são refugiadas pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais, e que não possam voltar para casa.

Imigrantes são aquelas pessoas que, por opção voluntária – seja pelo desejo de prosperar economicamente, seja pela vontade de apreender outras culturas dentre outros motivos – deixam seu país de origem e migram para outro país. Alguns o fazem de forma legal, obtendo vistos de trabalho, estudos, por meio de casamento etc. Outros, por sua vez, adentram no território alheio de forma clandestina transpondo barreiras impostas e passam a viver de forma ilegal em outro país.

A voluntariedade e a possibilidade de regresso ao seu país quando assim o pretenderem é o que distingue precipuamente um imigrante de um refugiado¹⁸. Já conceito de refugiado é um conceito jurídico e há um aparato normativo internacional que estabelece com precisão a proteção global que possuem.

Também se pode observar que o *status* jurídico de refugiado não se confunde com os demais tipos de deslocamentos forçados¹⁹. Dentro dessa categoria, em tese, não estariam englobados (ao menos não de forma taxativa) os deslocados ambientais, os apátridas, os deslocados internos e outras formas de deslocamentos forçados.

¹⁸ A ONU ainda adverte sobre a necessidade de separar a migração voluntária e o instituto do refúgio de acordo com o Direito Internacional: Os fatores que levam indivíduos a migrar podem ser complexos. Muitas vezes as causas são multifacetadas. Imigrantes podem deslocar-se para melhorarem suas condições de vida por meio de melhores empregos, ou, em alguns casos, por educação, reunião familiares, ou outras razões. Eles também podem migrar para aliviar dificuldades significativas ocasionadas por desastres naturais, pela fome ou de extrema pobreza. Pessoas que deixam seus países por estes motivos normalmente não são consideradas refugiadas, de acordo com o Direito Internacional. (ONU, 2016)

¹⁹ Nas palavras de TSURUDA (2016): O direito internacional dos refugiados foi fundamentalmente erigido a partir da “Convenção de Genebra de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados” e do “Protocolo Facultativo de 1967”, estabelecendo que são refugiadas as pessoas que se encontram fora do território de seu país de origem, e em razão de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a grupo social ou opinião política, não podem ou não querem buscar a proteção nacional do país do qual possuem nacionalidade ou, no caso dos apátridas, residência habitual. Entre os critérios para o reconhecimento do estatuto de refugiado, não encontramos a negação de direitos econômicos, sociais e culturais (p. 5).

Contudo é preciso ressaltar que embora essas categorias não estejam de forma expressa categorizadas como refugiados a categoria de migrante forçado tem sua proteção reconhecida através do princípio do *non refoulement*²⁰ e do direito internacional dos direitos humanos.

Alguns países viram a necessidade de ampliar ainda mais este conceito. A Convenção Africana de 10/09/1969, em seu artigo 1º, conceitua refugiado como toda pessoa que, em virtude de uma agressão, ocupação, ou dominação estrangeira, e de acontecimentos que perturbem gravemente a ordem pública — em parte ou na totalidade de seu país de origem, ou do seu país de nacionalidade — se vê obrigada a abandonar sua residência habitual para buscar refúgio em outro lugar, fora de seu país de origem ou de nacionalidade²¹ (TRINDADE, 1996, p. 120)

Já a Declaração de Cartagena, de 1984, aplicável aos países da América Central, recomenda que a definição de refugiado inclua também as pessoas que fugiram de seus países quando sua “vida, segurança ou liberdade foram ameaçadas pela violência generalizada, pela agressão estrangeira, pelos conflitos internos, pela violação maciça dos direitos humanos ou por outras circunstâncias que haja perturbado gravemente a ordem pública”²². (CARTAGENA, 1984, p. 1)

Assim, em um retrospecto histórico, é possível afirmar que a evolução do Direito Internacional, em especial no que diz respeito

²⁰ Por este princípio - que é o basilar da convenção de 1951 - o país que acolher um refugiado não pode enviá-lo para um território onde o refugiado corra perigo quer seja o país de origem, ou um terceiro país.

²¹ A Convenção é aplicável aos países membros da Organização da Unidade Africana, sem excluir as hipóteses previstas na Convenção de 1951 e Protocolo de 1967.

²² A Declaração de Cartagena visa promover dentro dos países da região a adoção de normas internas que facilitem a aplicação da Convenção e do Protocolo e, em caso de necessidade, que estabeleçam os procedimentos e afetem recursos internos para a proteção dos refugiados. (Conclusões do Colóquio – CARTAGENA, 1984)

aos direitos humanos, “tem caminhado no sentido de agregar o maior número possível de indivíduos carentes de proteção, entre eles, as minorias sexuais e de gênero” (COSTA; SHWINN, 2016, p. 6).

Ao estabelecer o fundado temor de perseguição pelo motivo de “pertencimento a grupo social” a Convenção de 1951 deixou em branco esse critério e acabou que o ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados ou Agência da ONU para Refugiados) passou, por meio de suas diretivas e em conjunto com a jurisprudência dos Estados signatários da Convenção, a definir os critérios de pertencimento ou identificação de grupo social.

3 SOLICITAÇÕES DE REFÚGIO RELACIONADOS À ORIENTAÇÃO SEXUAL E À IDENTIDADE DE GÊNERO

No mundo milhares de pessoas são perseguidas, humilhadas e sofrem diferentes tipos de violência em razão de sua orientação sexual e identidade de gênero. Em diferentes países, o algoz é o próprio Estado, que pune a homossexualidade com castigos físicos e até a morte. Reconhecer homossexuais e minorias de gênero enquanto grupo social para que possam ter a proteção do instituto do refúgio é uma das formas de proteger os direitos humanos desses grupos (COSTA; SHWINN, 2016, p. 1).

As punições nos países que criminalizam as condutas desviantes do padrão cis-heteronormativo variam de pena de multa à pena de morte e em alguns países também países que não preveem penalidade ou não a aplicam atualmente, mas mantêm

a criminalização em seu código penal – ou seja, podem aplicá-la a qualquer momento.

É perceptível que alguns direitos outrora conquistados voltaram a ser discutidos. Vencato e Vieira (2021, p. 2) afirmam:

O século XXI parece flertar, contraditoriamente, com a esperança de um futuro melhor e a desesperança de tempos de incerteza, em que estão em xeque as bases da sociedade e do planeta como conhecemos, em face ao esgotamento do modelo econômico, desequilíbrio ambiental e tecnologias que concorrem com o ser humano e desagregam espaços coletivos de convivência.

Simone de Beauvoir já no século XX afirmava que basta uma crise política, econômica e religiosa para que os direitos das mulheres (e aqui estende-se aos direitos das consideradas minorias) sejam questionados. Ao manterem em suas codificações a criminalização de pessoas “não hetero-cisgêneras” esses países criam uma lacuna para que em momentos de crise podem voltar a serem utilizadas.

Na Europa o reconhecimento do *status* de refugiado com base em sua orientação sexual ou identidade de gênero encontra-se respaldo jurídico na Diretiva de Qualificação²³:

Para efeitos de definição de determinado grupo social, deverão ser tidas em devida consideração questões relacionadas com o gênero do requerente, incluindo a identidade de gênero e a orientação sexual, que possam estar relacionadas com determinadas tradições jurídicas e costumes, conducentes, por exemplo, à

²³ A Directiva 2011/95/UE do Parlamento Europeu e do Conselho, de 13 de dezembro de 2011, estabelece normas relativas às condições a preencher pelos nacionais de países terceiros ou por apátridas para poderem beneficiar de proteção internacional, a um estatuto uniforme para refugiados ou pessoas elegíveis para proteção subsidiária e ao conteúdo da proteção concedida (reformulação)

mutação genital, à esterilização forçada ou ao aborto forçado, na medida em que estejam relacionadas com o receio fundado de perseguição por parte do requerente. (UE, 2011, item 30)

Também se destacam os chamados Princípios de Yogyakarta²⁴. Os Princípios de Yogyakarta tratam de um amplo espectro de normas de direitos humanos e de sua aplicação a questões de orientação sexual e identidade de gênero. Os Princípios afirmam a obrigação primária dos Estados de implementarem os direitos humanos. Cada princípio é acompanhado de detalhadas recomendações aos Estados. (Princípios do Yogyakarta, 2007, p. 8)

Construídos por um grupo de 29 especialistas em Direitos Humanos, de 25 países, em Yogyakarta, Indonésia, nos dias 6 a 9 de novembro de 2006. Os Princípios do Yogyakarta tratam de um amplo espectro de normas de direitos humanos e de sua aplicação a questões de orientação sexual e de gênero (COSTA; SHWINN, 2016, p. 6) e especificamente no artigo 23 o direito ao asilo²⁵ é abordado.

No Brasil a Lei 9.474 de 1997 estendeu o conceito de refugiado, para as situações de grave e generalizada violação a direitos humanos, conforme artigo 1º, inciso III da lei (BRASIL, 1997).

Dez anos depois o Brasil também editou a Lei n.º 13.445, de 24 de maio de 2017, chamada Nova Lei de Migração, que substituiu o Estatuto do Estrangeiro, e dispõe sobre os direitos e os deveres do

²⁴ Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero m apresentados, como uma carta global de direitos LGBT ao Conselho das Nações Unidas em Genebra, em março 2007 e são adotados pelos Estados na forma de tratado.

²⁵ Toda pessoa tem o direito de buscar e de desfrutar de asilo em outros países para escapar de perseguição, inclusive de perseguição relacionada à orientação sexual ou identidade de gênero. Um Estado não pode transferir, expulsar ou extraditar uma pessoa para outro Estado onde esta pessoa experimente temor fundamentado de enfrentar tortura, perseguição ou qualquer outra forma de tratamento ou punição cruel, desumana ou degradante, em razão de sua orientação sexual ou identidade de gênero (PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA, 2007)

migrante e do visitante, regula a sua entrada e estada no país e estabelece princípios e diretrizes para as políticas públicas para o emigrante.

A concessão de vistos temporários para acolhida humanitária foi institucionalizada com a nova lei, que dá visto de um ano “ao apátrida ou ao nacional de qualquer país” em “situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário, ou em outras hipóteses” (BRASIL, 2017).

Em seu artigo 3º a Nova Lei de Migrações traz uma nova política migratória com princípios e garantias como, por exemplo, o repúdio e prevenção à xenofobia, ao racismo e a quaisquer formas de discriminação.

O CONARE (Comitê Nacional para Refugiados) também segue essa política de acolhimento e o Brasil é um dos membros da ONU que aceitam receber perseguidos pela orientação sexual, contudo existem muitos entraves e dificuldades para que estes refugiados se mantenham no país.

Atualmente, o ACNUR estima que aproximadamente 40 países reconhecem solicitações de refúgio cujo fundado temor se relaciona a perseguições motivadas por orientação sexual e por identidade de gênero. No entanto, ainda há muitos Estados que não adotam tal prática e/ou cujos procedimentos de reconhecimento da condição de refugiado estão aquém dos parâmetros defendidos pelo Acnur, o que inclui práticas não condizentes com os direitos humanos das pessoas LGBTI, tal como submissão a procedimentos invasivos e desrespeito ao direito à vida familiar e à privacidade por parte de pessoas refugiadas. (ACNUR, 2018)

Ao longo de seis anos, o professor Mário Luís Villarruel da Silva acompanhou o cotidiano de centenas dessas pessoas na cidade de São Paulo. O pesquisador constatou que, embora o Estado admita os imigrantes forçados em razão de perseguição sexual, a burocracia enfrentada por eles para conseguir a permanência legal por aqui ainda é um grande problema. (AZEVEDO, 2020)

Além da falta de documentos, problema comum entre os refugiados, há dificuldade em se reconhecer a perseguição. Nos casos de fuga por motivos de guerra e perseguição política o CONARE busca, por meio de organismos internacionais, checar a veracidade das informações trazidas pelos solicitantes de refúgio. Contudo no caso da perseguição em virtude da identidade de gênero ou da orientação sexual a questão é mais complexa.

Como provar a orientação sexual e a questão da identidade de gênero (que nem sempre está atrelada a presença de cirurgias de redesignação sexual ou tratamento hormonal). Alguns países adotam o que, de acordo com especialistas, seria o critério mais adequado: autoidentificação, outros países têm um posicionamento mais incisivo e exigem de fato “provas” acerca da sexualidade ou da identidade de gênero²⁶.

E em muitos casos, mesmo quando se apresentam essas evidências, ainda é negado o refúgio em primeira instância, sendo necessário, então, apelar às cortes. Esse contexto leva muitos/as a associarem o sistema de refúgio à ideia de uma loteria. (ANDRADE, 2020)

²⁶ Como por exemplo relatórios de médicos/as ou psicólogos/as; cartas de amigos/as ou de organizações atestando que a pessoa é gay, lésbica, trans; fotos em bares ou boates gays nas redes sociais etc.

É incrível pensar que essas pessoas tiveram que fugir de seu país vítimas de perseguições em decorrência de sua identidade de gênero ou orientação sexual e no país de acolhida, tenham por vezes, seu pedido de refúgio negado por não “conseguirem provar” que eles/as/us²⁷ “realmente” sejam gays, lésbicas ou trans.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das reflexões aqui trazidas destaca-se que deslocamentos forçados por motivos de orientação sexual e identidade de gênero são um grande problema a ser enfrentado pelas sociedades contemporâneas.

A proposta principal deste artigo era inicialmente trazer uma visão crítica sobre as impostas categorias de sexo, gênero e orientação sexual, demonstrando que os definidores biológicos não são estáticos e à medida que a ciência evolui novas descobertas possibilitam entender que a binariedade biológica não é tão simples assim.

Entendo a questão de gênero como uma construção social percebeu-se que as Instituições de poder impõem normas e limitam a liberdade do indivíduo a fim de que se mantenha o *status quo* e por meio da criminalização e da repressão o biopoder que atravessa

²⁷ A utilização da linguagem neutra com a utilização das vogais “e” e “i” para concordância gramatical e a utilização do pronome neutro ‘elu’ se faz necessária para suprir uma falha na língua portuguesa e tem a finalidade de garantir a parte autora o direito de ser chamada e reconhecida como requerida na inicial, uma vez a própria parte usa em seus e-mails essa nomenclatura. Deixo de fazer a marcação com o sinal de gráfico @, uma vez que tal nomenclatura também deixa de ser inclusiva ao não ser possível de compreensão aos portadores de necessidades visuais, uma vez que sua verbalização, tal como a substituição pela letra ‘x’, não é adequada aos programas utilizados por esta parcela da população. Vide: Guia para a Linguagem Oral Não-Binária ou Neutra.

esses corpos reverbera na necessidade de fuga para um outro país em busca de sobrevivência.

Restou também evidente que os indivíduos não pertencentes ao padrão “hetero-cisgênero” devem ser reconhecidos como grupo social e fazem parte do rol previsto na Convenção de 1951 tendo, portanto, reconhecimento ao direito e ao *status* de refugiado.

Contudo apenas o reconhecimento jurídico não significa a aceitação e o acolhimento dentro dos países que ratificaram a Convenção de 1951. Há muitos entraves burocráticos, desde as entrevistas pelas autoridades locais, permeadas de estereotipações e preconceitos, até os critérios objetivos utilizados por alguns Estados no processo de concessão do refúgio.

Também é necessário compreender que há um grande atravessamento de discriminações quando se tem, além das questões de identidades de gênero e orientação sexual, outras intersecções como questões de raça, cor, etnia, religião e condição socioeconômica.

Pessoas negras, pessoas vindas do continente africano, indivíduos não-cristãos além de toda a dor e sofrimento pela discriminação e preconceito causados pelo afastamento da cis-heteronormatividade, ainda sofrem com o racismo estrutural, a islamofobia e as inúmeras formas de negligências e desassistências dentro dos países que as receberam.

É preciso sempre em qualquer pesquisa acadêmica que sejam observados esses recortes de classe, raça e gênero, sob pena de um esvaziamento das pautas identitárias que esses movimentos necessitam que sejam visibilizadas.

Por fim, é preciso que a questão dos refugiados por motivos de identidade de gênero e orientação sexual seja levada a sério pelos países signatários da Convenção de 1951. Não é possível que uma pessoa após cruelmente ter sido obrigada a deixar para trás toda a sua vida, seus sonhos, seus bens, familiares e amigos não possam recomeçar suas vidas de forma plena.

É preciso também uma verdadeira mobilização internacional para que cada vez mais as leis nacionais que violam os direitos humanos sejam rechaçadas. É inconcebível criminalizar o amor, o afeto, o desejo. É cruel reprimir e criminalizar o indivíduo apenas por ser quem se verdadeiramente é.

REFERÊNCIAS

ACNUR. *Perfil das Solicitações de Refúgio Relacionadas à Orientação Sexual e à Identidade de Gênero (OSIG) - Brasil 2010-2018*. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/refugiolgbt/>. Acesso em: 14 ago. 2022.

ANDRADE, Vitor Lopes. O refúgio por motivos de orientação sexual e identidade de gênero. *ComCiência Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*. Dossiê 216 – Abril de 2020. Disponível em: [https://www.comciencia.br/o-refugio-por-motivos-de-orientacao-sexual-e-identidade-de-enero/#:~:text=Desde%20as%20d%C3%A9cadass%20de%201980,identidades%20de%20g%C3%A9nero%20\(OSIG\)](https://www.comciencia.br/o-refugio-por-motivos-de-orientacao-sexual-e-identidade-de-enero/#:~:text=Desde%20as%20d%C3%A9cadass%20de%201980,identidades%20de%20g%C3%A9nero%20(OSIG)). Acesso em: 15 ago. 2022.

AYOUCHE, Thamy. Da transexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. *Percurso 54*: p. 23-32, junho de 2015. Disponível em: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01498414/document>. Acesso em: 15 ago. 2022.

AZEVEDO, Beatriz. Estrangeiros perseguidos por orientação sexual buscam refúgio no Brasil, mas enfrentam problemas. *Journal da USP*, Campus Ribeirão Preto. Publicado em 28/09/2020. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/estrangeiros-perseguidos-por-orientacao-sexual-buscam-refugio-no-brasil-mas-enfrentam-problemas/>. Acesso em: 15 ago. 2022.

BERNARD, Pascal; HARLEY, Vicent R. Wnt4 action in gonadal development and sex determination. *The International Journal of Biochemistry & Cell Biology* Volume 39, Issue 1, 2007, Pages 31-43. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1357272506001920>. Acesso em: 15 ago. 2022.

BRASIL. Lei nº 9.474 de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 15822, 23 jul. 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm. Acesso em: 13 ago. 2022.

BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Dispõe sobre os direitos e os deveres do migrante e do visitante, regula a sua entrada e estada no país e estabelece princípios e diretrizes para as políticas públicas para o emigrante. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 25 mai. 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm. Acesso em: 15 ago. 2022.

BROWN, Karen Jane. *Intersex, Discrimination and the Healthcare Environment – a Critical Investigation of Current English Law*, 2016. p.75. Disponível em: http://repository.londonmet.ac.uk/1030/1/BrownKarenJane_IntersexDiscriminationAndTheHealthcareEnvironment.pdf. Acesso em: 14 ago. 2022.

BUTLER, Judith. Atos Performativos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CHAVES, Emanuelle et. AL. Não-Binariedade, Teoria Queer e o Direito ao Reconhecimento da Identidade de Gênero. Recife, 2016. In.: ARRUDA JUNIOR, Pedro. *As dificuldades de reconhecimento jurídico do indivíduo de concepção não binária de gênero na igualdade prevista na ordem constitucional atual*. Disponível em: <file:///Users/pedroarrudajunior/Downloads/4393-11431-1-PB.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2022.

CHAVES, Marianna.; NETO, Raphael Carneiro Arnaud. A intersexualidade em Portugal: aspectos éticos, jurídicos e médicos. In: DIAS, Maria Berenice (Coordenação). *Intersexo: aspectos jurídicos, internacionais, trabalhistas, registrares, médicos, psicológicos, sociais e culturais*. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2018.

COSTA, Jurandir Freire. *A face e o verso: estudos sobre o homoeroticismo II*. São Paulo: Escuta, 1995.

COSTA, Marli Marlene Moraes da; SCHWINN, Simone Andrea. *O reconhecimento da condição de refugiado em razão da orientação sexual ou identidade de gênero*. Barbarói, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.47, p., jan./jun. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17058/barbaroi.v0i47.9570>. Acesso em: 15 ago. 2022.

DAMIANI, Durval.; DICHTCHEKENIAN, Vaê.; SETIAN, Nuvarte. O enigma da determinação gonadal. *Scielo Brasil, Arquivos Brasileiros de Endocrinologia & Metabologia*, 44 (3) – Jun. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-27302000000300010. Acesso em: 13 ago. 2022.

DECLARAÇÃO DE CARTAGENA. Ministério da Justiça, *Secretaria nacional da justiça*. Brasil, 1984. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_de_Cartagena.pdf. Acesso em: 20 abr. 2022.

DIAS, Maria Berenice. *Homoafetividade e os Direitos LGBTI*. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

FEDERMAN, Daniel D. Three facets of sexual differentiation. *The New England Journal of Medicine*, 2004. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMp038175>. Acesso em: 15 ago. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1982.

ILGA (Mundo) - Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans e Intersex. *Nuestras Identidades Bajo Arresto: Um panorama global de la aplicación de normas que criminalizan los actos sexuales consensuales entre personas adultas del mismo sexo y las expresiones de género diversas*. 2021. Primeira edição. (versão espanhol). Disponível em: https://ilga.org/downloads/Nuestras_Identidades_Bajo_Arresto_2021.pdf. Acesso em: 15 ago. 2022.

JUBILUT, Liliana Lyra. *O direito internacional dos refugiados e sua aplicação no ordenamento jurídico brasileiro*. São Paulo: Método, 2007.

NEW YORK CITY (NYC) - Commission on Human Rights. *Gender: Identity – Expression*. 2015. Disponível em: https://www1.nyc.gov/assets/cchr/downloads/pdf/publications/GenderID_Card2015.pdf. Acesso em: 15 ago. 2022.

ONU. *Qual a diferença entre 'refugiados' e 'migrantes'?* Publicado em 04 de maio de 2016. Disponível em: <http://nacoesunidas.org>. Acesso em: 12 ago. 2022.

ONU. *Resolução 428 (V) da Assembleia Geral das Nações Unidas, 1950*. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Estatuto_ACNUR.pdf?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Estatuto_ACNUR. Acesso em: 12 ago. 2022.

PRINCÍPIOS DE YOGYAKARTA. *Princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero*. Tradução para o português: Jones de Freitas. Apoio para versão em português: Observatório de Sexualidade e Política (Sexuality Policy Watch). 2007. Original pode ser acessado em: <http://yogyakartaprinciples.org/>. Texto em português disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/gays/principios_de_yogyakarta.pdf. Acesso em: 15 ago. 2022.

RUBIN, Gayle. *Pensando o sexo: notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade*. Tradução Felipe Bruno Martins Fernandes. 1984. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sex0.pdf. Acesso em: 15 ago. 2022.

SANTOS, Kerlon de Souza; OLIVEIRA, Yann Souza de; SOUZA, Rose Mara Vidal de. Percorrendo a origem, ascensão e evolução da Teoria Queer. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Joinville - SC – 02 a 08/09/2018. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/nacional2018/resumos/R13-1253-1.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2022.

SILVA, Mário Luis Villarruel da. *HIJRAT AL-NAFS narrativas fractais e tramas legais na experiência migratória forçada de muçulmanos com sexualidades dissidentes na cidade de São Paulo - direitos, discursos e memórias*. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2019. doi:10.11606/T.59.2019.tde-08052019-012526. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59142/tde-08052019-012526/pt-br.php>. Acesso em: 15 ago. 2022.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *A incorporação das normas internacionais de proteção dos dir. humanos no dir. brasileiro*. San José, C.R.: Instituto Interamericano de Direitos Humanos (IIDH), Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CIVC), Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) e Comissão da União Europeia (CUE), 1996.

TSURUDA, Juliana Melo. O direito internacional dos refugiados, os direitos humanos e A negação de direitos econômicos, sociais e culturais. In: *IV Congresso Nacional da FEPODI - Direitos Humanos II* 2016. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/z307l234/v7jjwf4y/1V207oe6d41w2OTO.pdz>. Acesso em: 15 ago. 2022.

UN - UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS. *Discrimination and violence against individuals based on their sexual orientation and gender identity*. 1 jun. 2015, p.11. Disponível em: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/HRC/29/23. Acesso em: 08 ago. 2022.

UNIÃO EUROPEIA. *Directiva 2011/95/EU*. Estabelece normas relativas às condições a preencher pelos nacionais de países terceiros ou por apátridas para poderem beneficiar de proteção internacional, a um estatuto uniforme para refugiados ou pessoas elegíveis para proteção subsidiária e ao conteúdo da proteção concedida (reformulação). Disponível em: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=CELEX%3A32011L0095>. Acesso em: 15 ago. 2022.

VENCATO, Anna Paula; VIEIRA, Regina Stela Corrêa. Uma virada conservadora: pânico moral, mídias digitais, (des)ilusões e (des)afetos no Brasil dos anos 2010. *Revista Eletrônica Interações Sociais* [online], v. 5, n. 1, p. 10-19, 2021. Disponível em: <https://seer.furg.br/reis/article/view/14035>. Acesso em: 15 ago. 2022.

WIKI IDENTIDADES. *Guia para a Linguagem Oral Não-Binária ou Neutra*. Disponível em: https://identidades.wikia.org/pt-br/wiki/Linguagem_n%C3%A3o-bin%C3%A1ria_ou_neutra. Acesso em: 14 ago. 2022.

EL DERECHO DE LA MUJER EN EL ISLAM: ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE MARROCOS Y JORDANIA

Malika Kettani¹

INTRODUCCIÓN

El tema de la mujer ha sido y es todavía la asignatura pendiente de las sociedades, tanto la oriental como la occidental; siendo ella la mitad de la sociedad y el elemento esencial que completa el hombre. Ninguna sociedad puede negar el rol importante y primordial de la mujer en el desarrollo de cualquier parte en el mundo.

Las zonas geográficas donde vive la mujer cambian y con ello cambian sus condiciones de vida. La mujer en el mundo islámico, por ejemplo, goza de grandes privilegios en cuanto a derechos se

¹ Doctorado en Estudios Hispánicos (enseñanza de idiomas) por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas y Sociales; Universidad Mohamed V de Rabat. Master Especializado en Historia, Literatura y Sociedad de América Latina; Universidad Mohamed V de Rabat. Licenciada en Traducción e Interpretación de la Universidad de Alicante. Profesora investigadora en la Universidad Euromediterránea de Fez. Miembro de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, investigadora en el Think-tank de la Universidad Euromed: el RIEMAS (Research Institute for European, Mediterranean, and African Studies). Coordinadora de los estudios de Traducción en la misma universidad. Ha traducido varios libros y artículos del español al árabe y del árabe al español. Ha impartido igualmente varias conferencias a nivel nacional e internacional y ha publicado distintos artículos en revistas indexadas y obras colectivas. líneas de investigación son: Traducción e interculturalidad, cultura y sociedad de Hispanoamérica, Enseñanza del Español como Lengua Extranjera, inmigración arabo islámica a América Latina, el hispanismo magrebí, promoción del diálogo intercultural y las apuestas regionales en la zona EuroMed-África. E-mail: m.kettani@ueuromed.org; malika.kettani@gmail.com.

refiere, sin embargo, todas las miradas están dirigidas hacia ella, debido a la falsa imagen y a los estereotipos impuestos por la opinión internacional y que siempre condenan la jurisprudencia islámica de contraria a los derechos humanos. Así que el derecho de la mujer en el mundo islámico se convirtió en una de las polémicas más actuales en el mundo entero.

En este estudio, trataremos el derecho de la mujer desde la jurisprudencia islámica, es decir, las principales fuentes de derecho islámico, la ley islámica o lo llamado Sharia, a saber, el Corán y la Sunnah², y en la legislación y los textos jurídicos.

Quizás la asignatura pendiente en este contexto y que más interés ha suscitado es la igualdad entre el hombre y la mujer, o lo llamado en occidente, igualdad de género.

El Islam es una religión divina basada sobre la idea en que Dios estableció la Sharia para organizar la vida de la humanidad de acuerdo con los criterios con los que Dios creó a las personas. La Sharia está representada por el Profeta con sus hadices, palabras y su vida en general.

El sistema social en el Islam se basa sobre la idea en que Dios ha creado cada persona en la sociedad y creó una propiedad que es la fitra o el instinto, luego fundó un conjunto de obligaciones y responsabilidades que se ajustan a cada persona y su instinto. Cada persona según su rango en la sociedad: hombre, mujer; padre, madre; hermano, hermana; tío, tía; marido, esposa...

Toda escasez o necesidad en los derechos es una responsabilidad jerárquica que empieza a partir de la familia, los grupos sociales, la sociedad y el estado.

² Todo lo relatado del Profeta Muhammad SWS, declaraciones, acciones...

A partir de aquí, se pueden entender todos los fallos de la sharia islámica que rigen la sociedad, en tanto al matrimonio, la herencia, los lazos familiares, entre otros.

Las responsabilidades están ligadas con la fitra o el instinto, y dan a cada parte unos derechos que se adaptan a las responsabilidades que le corresponden, y esto es precisamente lo llamado adala o justicia en el Islam.

La confirmación: “La mujer musulmana es víctima de la opresión, la discriminación, y el machismo” se ha convertido hoy en día en un tema de debate entre oriente y occidente y las acusaciones han ido aumentando.

Cabe preguntarnos entonces: ¿Hasta qué punto esta confirmación es injusta hacia las mujeres musulmanas? ¿Cómo plantea el islam el principio de igualdad entre el hombre y la mujer?

Abarcaremos los puntos más relevantes dentro de este principio tales como la herencia, el matrimonio, el divorcio y la poligamia entre otros.

Hemos llevado a cabo un estudio a partir de una metodología cuantitativa basada en una encuesta ya que es la herramienta más rápida y eficaz para obtener los datos de una sociedad determinada, en este caso, Marruecos y Jordania. Las participantes son mujeres de nivel cultural alto, que se ofrecieron a contestar voluntariamente a un cuestionario que hemos elaborado para recoger sus respuestas.

Agradezco sobremanera, todas las mujeres, tanto jordanas como marroquíes, por haber aceptado formar parte de este trabajo, contestando a nuestro formulario de preguntas.

La investigación además es sincrónica ya que su objetivo es conocer el fenómeno social de la igualdad en un momento determinado que es la sociedad actual.

Nos hemos basado en nuestra investigación en las fuentes del derecho islámico, de la jurisprudencia islámica y luego de los textos jurídicos legislativos como fuente primaria.

1 FUENTES DEL DERECHO ISLÁMICO

1.1 EL CORÁN:

Partimos primero del Corán, el libro sagrado de los musulmanes y la primera fuente islámica de derecho musulmán. El Corán proclama claramente la igualdad entre los sexos con una mención de los términos: “hombre”, “mujer”; “varón”, “hembra”; “musulmanes”, “musulmanas” ...

Alá ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que recuerdan mucho a Alá. Al Ahzab, La Coalición, 35.

¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros. Para Alá, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme. Alá es omnisciente, está bien informado. Al Huyurat. 13

No dejaré que se pierda obra de ninguno de vosotros, lo mismo si es varón que si es hembra, que habéis salido los unos de los otros. Al Imran. 195

Quien obre mal no será retribuido sino con una pena similar. En cambio, los creyentes, varones o hembras, que obren bien entrarán en el Jardín y serán proveídos en él sin medida. Ghafir. 40

Si nos fijamos en los versículos coránicos vemos claramente que el Corán especifica siempre el sexo.

En lo que atañe a los asuntos más delicados de la mujer tales como el matrimonio o el divorcio, el Corán ha reservado azoras enteras como vemos en el caso de la azora o Al Nissae, que abarca todos estos temas con detalles.

Hombres! Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha deseminado un gran número de hombres y de mujeres! ¡Temed a Alá, en cuyo nombre os pedís cosas, y respetad la consanguinidad! Alá siempre os observa. Annisae. 1

No codiciéis aquello por lo que Alá ha preferido a unos de vosotros más que a otros. Los hombres tendrán parte según sus méritos y las mujeres también. Pedid a Alá de Su favor. Alá es omnisciente. Annisae. 32

Cabe recordar que en la sociedad preislámica (yahiliya), o sea el periodo previo a la llegada del Islam, la mujer era privada de muchos de sus derechos, sometida a la opresión y los agravios, su dinero era extorsionado, fue despojada de su herencia, y en el caso de divorcio o de la muerte de su marido, le fue prohibido casarse con otro hombre con su consentimiento. Todo esto, fue rechazado por el Islam:

Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término, no les impidáis que se casen con sus maridos, si se ponen buenamente de acuerdo. A esto se exhorta a quien de vosotros crea

en Alá y en el último día. Esto es más correcto para vosotros y más puro. Alá sabe, mientras que vosotros no sabéis.

1.2 LA SUNNAH

Segunda fuente de derecho islámico es la Sunnah del profeta, que como hemos mencionado antes, son los hechos y dichos del Profeta recopilados.

De hecho, el Profeta Muhammad fue muy cariñoso con las mujeres, quizás la mejor prueba de ello es lo que pronunció durante la jutba o sermón de despedida hayyat al wadae: Temed a Dios en las mujeres, tratad bien a las mujeres y lo repitió tres veces.

En lo que atañe al derecho de la mujer, el islam ha defendido siempre la educación de la mujer. Cabe mencionar aquí, que Aisha, la esposa del Profeta Muhammad, fue una de las eruditas del Islam, se encargaba de relatar y recopilar los dichos del Profeta y llegó a recopilar dos mil doscientos y diez hadiths, además de las numerosas discípulas de ella, que las enseñaba.

En este sentido dijo el Profeta: Tres tienen dos recompensas: un hombre creyente, que creyó en su Profeta y creyó en Muhammad, y el esclavo que se posee, si cumple el derecho de Dios y el derecho de sus amos, y el hombre que tuvo una esclava, y le dio educación e instrucción, entonces la libera y si se casa con ella, tiene la recompensa doble

El profeta insistió igualmente en la igualdad entre los hijos, varones y hembras, dijo en respuesta a un señor que le pidió su testimonio sobre una herencia:

Temed a Dios y haced justicia a vuestros hijos.

Relató igualmente Umm Salama, una de las esposas del Profeta:

Escuché al Profeta diciendo: Quien se encarga económicamente de dos hijas, o dos hermanas, o dos parientes consanguíneas, se encargó de su pensión alimenticia, hasta que Dios las enriquezca con su gracia, o les baste a las dos, serán para él escudos contra el fuego.

1.3 EL IYTIHAD

Se trata del método del razonamiento lógico que es complementario al Corán y a la Sunnah y consiste en el esfuerzo de los ulemas y los juristas musulmanes para aplicar los textos fundadores del Islam y adaptarlos al derecho islámico³.

El iytihad se asienta en los principios básicos de los usul al-fiqh, metodología de la jurisprudencia, para la creación de normas; su capacidad para el uso del ‘ilm o conocimiento, la deducción y adaptación de la norma, le dotan de un dinamismo que pone de relieve los objetivos primordiales de la ley islámica⁴.

Las ramas del Iytihad son las siguientes:

Al Iymae: es el lenguaje de consenso, la resolución y el acuerdo sobre un fallo legal de los muytahids de la nación después del Profeta,

³ Se puede consultar muchos artículos sobre el tema en la Biblioteca Islámica AECID, <https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/inicio/inicio.do>.

⁴ <https://reinamares.hypotheses.org/16972>.

Al Qiyas: es la evaluación, agregar la regla general a la particular cuando comparten la causa. Cuando en una rama no hay una regla específica, se aplica el fundamento del qiyas

Al Urf: es la costumbre en la sociedad islámica y debe ser compatible con la sharia o la ley islámica. Es aquello a lo que las personas están acostumbradas a un acto que se convierte en común entre ellos, de una palabra que les es familiar. Y se divide, a su vez, en dos: la costumbre práctica y la costumbre verbal.

Al Istihsan: Literalmente es considerar una cosa buena o creer que es buena, es la aprobación de los fundamentos, se utiliza en la ley islámica para expresar la preferencia sobre juicios particulares. Es la reversión del muytahid de una analogía clara con un impacto débil sobre a una analogía oculta con un fuerte impacto.

Al maslaha al amma: Son los beneficios para alcanzar el bienestar de toda la nación o de todo el público, sin prestar atención a las condiciones de los individuos salvo en la medida en que son partes de toda la nación.

2 FUENTES DEL DERECHO DE LA MUJER EN MARRUECOS:

La cuestión de los derechos de la mujer en la legislación marroquí deriva en parte del derecho islámico, está decretada mediante Dahir (Decreto Real), está promulgada y publicada en el Boletín Oficial, tratándose de la Ley 70-03 del Código de Familia, y por consiguiente adoptada tanto por la Cámara de los Representantes como por la Cámara de consejeros.

La ley de la familia en Marruecos o la llamada Mudawana, coloca la familia bajo la responsabilidad solidaria de ambos cónyuges, y se basa en el dicho del Profeta Muhammad -Paz y bendiciones- quien dijo: Las mujeres son iguales a los hombres en ojos de la Ley. Digno es, el hombre que les honra e innoble quien las humilla; así como las interpretaciones de los sabios y basado en el rito Maleki, una de las cuatro escuelas doctrinales del mundo musulmán.

La Mudawana fue creada en 1957; dicha codificación no conoció ningún cambio o modificación hasta que a finales de los setenta, principios de los ochenta, varias asociaciones feministas alzaron sus voces para el reclamar el cambio de las leyes vigentes. En 1993, la Mudawana sufrió un cambio muy ligero y luego se produjo otra modificación en el 2004. En cuanto a contratación del matrimonio por parte de la mujer, ella misma, sin intervención de un tutor legal, sin embargo, se volvió a modificar en el 1993. Esta ley corresponde al criterio de la Wilaya en el Islam, que consta que el tutor legal es obligatorio para cualquier contratación de matrimonio, y que es una de las condiciones para la validez del contrato. Se optó por una solución media con el fin de conservar la Wilaya y al mismo tiempo otorgarle una cierta libertad a la mujer adulta de contraer matrimonio por sí misma. Aun así, muy pocos matrimonios se realizaron sin Wilaya o consentimiento del tutor legal, por ser muy conservadora la sociedad marroquí en este sentido, según una encuesta llevada a cabo por el Ministerio de Justicia marroquí.

La reforma del 93, mejoró la condición de la mujer como esposa y como madre. Pero según las voces que reclamaban justicia, no se alcanzó suficiente igualdad jurídica entre hombres y mujeres.

He aquí algunos de los puntos más destacados en cuanto a derecho de la mujer:

El matrimonio: El Islam da mucha importancia a la familia y la considera como un fundamento de suma importancia. De la misma manera, fomenta el matrimonio y facilita sus causas y es considerado como obediencia a Dios y a su Mensajero, por los siguientes motivos: Preservar la mirada a otras mujeres, mantenimiento del honor y del linaje, el logro de la paz mental y la comodidad psicológica y otros grandes beneficios. En este sentido hay muchas aleyas que incitan a ello:

Y entre sus signos está el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad. Ciertamente, hay en ellos signos para gente que reflexiona. 30.21.

El crea la pareja, varón y hembra. 53.45

El Islam se refiere al matrimonio como un vínculo sagrado entre los cónyuges, en que Dios y la sociedad lo bendice y cada uno vive para el bien del otro y comparten la vida juntos bajo sus distintas facetas. Y está regido por varias normas que protegen tanto a la mujer como a los progenitores.

El código de Familia Marroquí, estipula en su artículo 4 lo siguiente:

El matrimonio es un pacto basado en el consentimiento mutuo para establecer una unión legal y duradera, entre un hombre y una mujer. Su objetivo es la vida en la fidelidad recíproca, la pureza y la fundación de una familia estable bajo la dirección de ambos esposos, conforme a las disposiciones del presente Código

La poligamia: Está permitida por el Islam, solamente en el caso de poder tratar con igualdad total y absoluta entre las cuatro mujeres, otorgadas por el Islam. De hecho, el Corán dice: Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero. Si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola. (Annisae 3) y añade: No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. (Annisae 129). La Mudawana lo permite igualmente pero solamente en el caso de poder ser equitativo, cosa casi imposible.

El divorcio: Talaq, es el término árabe del vocablo divorcio, y es cuando se inicia por el hombre, porque hay veces que es iniciado por la mujer y en este caso, se llama Jul'á. cuando se trata de un divorcio consensual retribuido.

En el Islam, el divorcio está permitido, aunque considerado como el peor de las cosas otorgadas o halal. De hecho, hay un hadith en este sentido, el halal más odiado a los ojos de Dios es el divorcio. Porque debe ser como último recurso para poner fin a un matrimonio. Así que no se debe recurrir al divorcio si hay otra alternativa. Lo que quiere decir que el divorcio es permisible cuando es necesario, pero es la cosa lícita más odiada por Dios. En cuanto al Corán, lo menciona claramente en muchas aleyas o versículos coránicos, estableciendo incluso sus normas y sus leyes.

Existen unas 18 aleyas en total que mencionan el divorcio, citamos algunas a continuación: Si se deciden por el repudio. Las repudiadas deberán esperar tres menstruaciones. No les es lícito ocultar lo que Alá ha creado en su seno si es que creen en Alá y en último Día. Durante esta espera, sus esposos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo si desean la reconciliación...El repudio se permite

dos veces. Entonces, o se retiene a la mujer tratándola como se debe o se la deja marchar de buena manera. No os es lícito recuperar nada de lo que les disteis, a menos que las dos partes teman no observar las leyes de Alá. 2. 228.229. Mientras que, en la Mudawana, el artículo 70 del Código de la Familia estipula lo siguiente:

Sólo se recurrirá a la disolución del matrimonio por divorcio o divorcio judicial de modo excepcional y en cumplimiento de la norma del mal menor puesto que dicha disolución conlleva la disgregación de la familia y perjudica a los hijos menores⁵. Y obedece a varias normas, y está considerado igualmente como último recurso, ya que el artículo 81 de la misma, estipula que: El tribunal citará a los cónyuges a un intento de reconciliación [...] El tribunal podrá adoptar cualquier medida necesaria, incluso designando dos árbitros, al consejo de familia o a cualquier persona que le parezca cualificada, con el fin de reconciliar a los cónyuges. En caso de que existieran hijos menores, el tribunal llevará a cabo dos intentos de reconciliación, separados por un período mínimo de treinta días. Si la reconciliación entre los cónyuges tiene éxito, se levantará el acta correspondiente y el tribunal constatará la reconciliación (art.82)

Entre los derechos esenciales de la mujer en el Islam están:

La guarda y la tutela de los hijos fruto del matrimonio, los derechos de los progenitores, La ascendencia, la repartición de los bienes durante el matrimonio, la igualdad en la distribución equitativa de los derechos y asumir los deberes, el legado obligatorio, etc.

⁵ Texto íntegro disponible en:
<http://www.intermigra.info/archivos/CodFamiliaMarruecos.pdf>.

3 OPINIONES DE MUJERES MUSULMANAS (DE MARRUECOS Y DE JORDANIA) SOBRE EL DERECHO DE LA MUJER

Actualmente, hay mucha polémica en el mundo árabe sobre los derechos de las mujeres, y las opiniones varían de una mujer a otra. Dicha polémica se debe a varios factores:

Los movimientos feministas, las asociaciones, las organizaciones de Derechos Humanos, entre otros.

Para saber estas opiniones hemos elaborado una encuesta en la que hemos entrevistado a un grupo de mujeres de Jordania y de Marruecos, ya que son los dos países árabes que más destacan la realidad de la mujer en el mundo árabe debido a las manifestaciones continuas para las modificaciones de las leyes.

Sobre la igualdad entre los sexos, las mujeres jordanas contestaron que hay necesidad todavía de trabajar en este aspecto y aplicar las leyes, otras opinan que la mujer en Jordania goza de sus derechos y un poco más. Otro porcentaje significativo apunta que los derechos de las mujeres deben emanar de la jurisprudencia islámica. En general, la mayoría de las mujeres jordanas entrevistadas están de acuerdo que la igualdad entre hombres y mujeres está garantizada. Mientras que las mujeres marroquíes opinan que la igualdad es el trabajo de ambos sexos, que es un largo camino a recorrer, la mayoría opinan que es casi nulo y que hay que mejorar. Frente a ello, hemos obtenido un porcentaje del 30.8% contestaron que sí, que la mujer marroquí goza de sus derechos, frente a un 15.4% contestaron negativo. Para las mujeres jordanas, hemos obtenido un porcentaje de 62.5% que contestaron afirmativo, frente a un 37.5% negativo.

En lo que se refiere a la participación de la mujer en la vida política, hemos obtenido un 53.8% que confirman que la mujer jordana es muy activa en la vida política, frente a un 15.4% para las mujeres marroquíes.

CONSIDERACIONES FINALES

Hoy en día, los estereotipos son cada vez más abundantes sobre el estatuto de la mujer en el islam. Los factores son muchos y diversos, entre ellos, el desconocimiento, la ignorancia y la falta de investigación. El islam, establece unos derechos y unas obligaciones, y otorga a cada uno un rango social propio a él.

La polémica actual de desigualdad y derechos, no es un asunto representativo, sino más bien, un resultado de unos estereotipos generados por la cultura occidental, basadas, mayoritariamente en el desconocimiento del otro.

La investigadora musulmana Sirín Abadi, premio nobel de paz, afirma que la discriminación de las mujeres en materia de derechos humanos proviene de una interpretación errónea que han hecho los varones del libro sagrado, mientras que el islam está basado sobre un sistema igualitario.

Por último, queda aún mucho camino por recorrer en esta investigación, que es solo el principio de un larga y profundo asunto que nos ataña a todos, orientales y occidentales.

Glosario de términos islámicos usados en el texto:

Aleya: versículo coránico dentro de una azora.

Fiqh: Jurisprudencia islámica

Fitra: creencia natural en Dios.

Hadith: dicho del Profeta

Halal: otorgado o permisible

Iytilah: herramienta jurídica cuyo objetivo es adaptar la normativa legal islámica a la realidad social

'Ilm: la sabiduría en el Islam, la ciencia y el conocimiento.

Jul'a: Divorcio instantáneo a petición de la mujer

Jutba: Sermón o discurso.

Sharia: La ley islámica

Sunnah: práctica o ejemplo del Profeta

Talaq: Divorcio

Wilaya: autoridad.

REFERENCIAS

ANON. Glosario de términos islámicos. *Fundación de Cultura Islámica*. Publicado el 11 julio, 2014. URL: <https://funci.org/glosario-de-terminos-islamicos/>.

HASSAN, Abdul Ghaffar. The rights and duties of women in islam, Darussalam, 1999. Se puede descargar en: Sibai, Mustafa, *La mujer entre la jurisprudencia y la ley, Dar Al Warraq*, 1999. (en árabe). URL: <https://ia902605.us.archive.org/22/items/FP0551/0551.pdf>.

MUFTI, Imam Kamil. Reglas simplificadas del divorcio en el Islam (parte 2 de 2). *New Muslims*. Publicado el 12 May 2019. URL: <https://www.newmuslims.com/es/lessons/286/pinagaan-na-pa-nuntunan-ng-diborsyo-sa-islam-bahagi-2-ng-2/>.

NACIONES UNIDAS. Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. Adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General en su resolución 34/180, de 18 de diciembre de 1979 Entrada en vigor: 3 de septiembre de 1981, de conformidad con el artículo 27 (1). Archivo PDF. Disponible: https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/ProfessionalInterest/cedaw_SP.pdf.

SIBAI, Sirin Adelbi. La cárcel del feminismo, hacia un pensamiento islámico decolonial, Akal, 2016.

PROTEÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS E O PROCESSO DE DESTERRITORIALIZAÇÃO E REINTEGRAÇÃO DE POSSE MOVIDA CONTRA O POVO LAKLÃNÕ – XOKLENG

Daiana Matos¹

Thaís Janaína Wenczenovicz²

INTRODUÇÃO

Este estudo trata sobre a proteção dos povos indígenas, o processo de reintegração de posse movido pela Fundação do Meio Ambiente do Estado de Santa Catarina contra a FUNAI e indígenas do povo LAKLÃNÕ – XOKLENG, e a decisão do Supremo Tribunal Federal em relação ao Recurso Extraordinário RE 1.017.365.

O problema do trabalho reside no impacto que esta decisão incide em relação às identidades socioambientais dos povos indígenas, tendo em vista as inúmeras dificuldades já enfrentadas por estes povos no Brasil, destacando-se: a exploração ilegal dos recursos naturais, invasões, desmatamento, o acesso e preservação de seus territórios, a violência, o genocídio, entre outras agressões. Na

¹ Graduação em Direito/UNOESC. E-mail: daiana0506@hotmail.com.

² Docente adjunta/pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul/UEERGS. Professora Titular no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito/UNOESC. Professora Colaboradora no Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* Interdisciplinar em Ciências Humanas na UFFS-Campus de Erechim. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

base dos conflitos territoriais está o ímpeto capitalista da burguesia agrária pela exploração da grande riqueza natural ainda existente nas terras ocupadas por indígenas.

Como objetivo geral, tem-se a análise da decisão do Supremo através de recurso extraordinário da Funai, em face ao acórdão prolatado pelo TRF4, confirmando sentença de primeira instância, que julgou procedente a ação de reintegração de posse por parte do Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina, em área já declarada como de ocupação tradicional indígena do povo Xokleng.

O procedimento metodológico utilizado é o bibliográfico-investigativo, com perspectiva interdisciplinar, abordando-se reflexões pontuais sobre a história dos povos originários, sobre colonialismo e colonialidades, ou seja, sobre esses povos que são peças historicamente importantes na composição humana, na história da América Latina, com destaque para o Brasil.

Acrescenta-se ainda dados da legislação e estatísticas de órgãos oficiais, tais como: Censo IBGE, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Organização Internacional do Trabalho (OIT), Organização dos Estados Americanos (OEA) e a Organização das Nações Unidas (ONU).

No Brasil a política indigenista tem como base a Constituição Federal de 1988, que trata exclusivamente dos povos indígenas e reconhece aos índios todos os direitos inerentes a sua organização social e direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Entretanto a desterritorialização na Amazônia brasileira, conglomerado de ecossistemas que reúne a maior parte da população indígena no Brasil, causa grande impacto ambiental,

dado pela ausência de restrições na utilização dos recursos naturais, o que causa impacto não somente aos povos indígenas, mas à saúde pública e ao planeta como um todo, uma vez que desempenha papel excepcional nas mudanças climáticas.

O processo de disputa territorial das Terras Indígenas no Brasil ocorre a partir de 1988 e traça um esboço geo-histórico e cultural dos Xoklengs no Estado de Santa Catarina, instigando a reflexão sobre a posição do Supremo Tribunal Federal acerca da constitucionalidade da decisão do processo de reintegração de posse.

1 POVOS INDÍGENAS E PROCESSOS DE OCUPAÇÃO E POVOAMENTO: REFLEXÕES PONTUAIS

A presença dos Povos Indígenas é uma constância de muitos séculos na composição humana, na trajetória histórica da América Latina, com destaque para o Brasil. Nesse contexto, insta salientar que, de acordo com os dados do Censo 2010, no Brasil vivem 896.917 pessoas que se declaram como indígenas. Desse total, 57,7% vivem em terras indígenas oficialmente reconhecidas (IBGE, 2010).

No mesmo censo, contabilizou-se 305 diferentes etnias indígenas no Brasil, com destaque para os principais troncos étnicos e suas ramificações: a) Macro-Jê – Boróro, Guató, Jê, Karajá, Krenák, Maxakali, Ofayé, Rikbaktsa, Yatê e b) Tupi – Arikém, Awetí, Jurúna, Mawé, Mondé, Mundurukú, Puroborá, Ramaráma, Tuparí e Tupi-Guarani.

Com relação à língua falada, o Censo 2010 identificou 274 línguas indígenas no Brasil, sendo que 57,1% dos indígenas não falam a língua indígena, já 76,9% deles falam a Língua Portuguesa. Já os que residem em terras indígenas, 57,3% falam alguma língua

indígena e 28,8% não falam a Língua Portuguesa, sendo a maior parte dos indígenas categorizados como alfabetizados (76,6%) (IBGE, 2010).

De acordo com os dados da Base de Informações Geográficas e Estatísticas do último Censo IBGE (2019), as localidades indígenas estão distribuídas em 827 municípios brasileiros. Desse total, 632 seriam terras indígenas oficialmente delimitadas. O restante faz parte de 5.494 agrupamentos indígenas, sendo 4.648 pertencentes a terras indígenas e 846 fora desses territórios. As outras 977 são denominadas “outras localidades indígenas”, ou seja, aquelas onde há presença desses povos, mas a uma distância mínima de 50 metros entre os domicílios³.

O maior número de localidades indígenas, 4.504, está concentrado na região Norte; o que representa 63,4% do total. Nordeste vem em seguida, com 1.211; Centro-Oeste com 713; Sudeste com 374; e o Sul com 301 localidades indígenas.

Dos estados brasileiros, o Amazonas é o que reúne o maior número de localidades indígenas: 2.602. Roraima vem em seguida com 587; Pará é o terceiro e soma 546; e Sergipe é o estado com a menor concentração: quatro no total (IBGE, 2019).

Os povos indígenas dissiparam-se pelo Brasil, formando grupos de diferentes proporções e culturas. Ancestralmente, viviam da coleta, pesca, plantio e caça e, em sua maioria, eram seminômades; mudavam suas comunidades conforme os recursos naturais fossem se esgotando. Desse modo, involuntariamente, permitiam a recuperação natural da terra. De natureza integrativa e por vezes

³ O IBGE considera “localidade” todo lugar do território nacional onde exista um aglomerado permanente de habitantes. Já os agrupamentos são o conjunto de 15 ou mais indivíduos em uma ou mais moradias contíguas (até 50 metros de distância) e que estabelecem vínculos familiares ou comunitários (IBGE, 2020).

pacífica, realizavam todo tipo de atividades, trabalhavam e faziam suas celebrações e ritos.

Em 1500, com a chegada dos portugueses, houve o extermínio parcial ou total de inúmeros grupos da população indígena, reduzindo drasticamente o número de sobreviventes. Com o uso de armas de fogo – uma forte aliada na conquista das terras mostrando sua superioridade sobre os nativos – bem como com doenças trazidas pelos europeus – a maior arma biológica contra os indígenas, considerando que não possuíam defesas para tais contaminações, como a gripe e a sífilis – facilitou-se a tomada de seu território.

Tendo em vista o interesse do comércio europeu, uma das primeiras medidas dos exploradores portugueses foi iniciar uma plantação de cana-de-açúcar, porém a extração da madeira não era uma atividade lucrativa, evoluindo, assim, para a construção de um engenho.

Por não ser viável trazer trabalhadores de suas terras para a produção de açúcar, os portugueses recrutaram trabalhadores nativos, dando início a escravidão indígena. Através da força, foram tiranizados e privados de sua cultura e idioma próprio, sendo, além de escravizados, evangelizados pela igreja. Anos depois, a igreja proibiu a escravidão indígena no Brasil e enviou um pedido ao rei para lhe enviar escravos aprisionados em Guiné, na África, iniciando, dessa forma, a escravidão de negros no Brasil. Ao trazerem sua cultura e costumes, e através da mistura de indígenas, negros e europeus, o Brasil foi formando um povo miscigenado.

Segundo Carvalho (on-line), as principais características da colonização no Brasil foram civilizar, exterminar, explorar, povoar, conquistar e dominar, sendo estas ações diretamente ligadas às

relações de poder tendo em vista o interesse que os portugueses tinham na conquista e domínio dos povos indígenas, explorando e povoando o novo território.

Todo esse processo se efetivou por meio do colonialismo e das colonialidades. O termo “colonialismo” é conceituado por Quijano como uma:

estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Objetivando discutir o colonialismo e seus desdobramentos especificamente na conjuntura da América Latina, foi formado no final da década de 90, o Grupo Modernidade/Colonialidade⁴.

Consoante às elaborações teóricas do grupo latino-americano de pensadores, as relações de colonialidade nos âmbitos econômico e político não cessaram com o fim do colonialismo e suas administrações coloniais, permanecendo em contínua reprodução pelas culturas e estruturas capitalistas modernas/coloniais do sistema-mundo⁵, por meio do controle da economia, da autoridade,

⁴ Para aprofundamento sobre a gênese do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade e sua relação com os debates a respeito do colonialismo projetados de outros locais (como as teorias pós-coloniais de autores da África, Índia etc.), ver Ballestrin (2013).

⁵ O sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein publicou, em 1974, a obra “O sistema-mundo moderno. A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI”, na qual desenvolveu a teoria do sistema-mundo, defendendo, em síntese, que, no mundo moderno, os acontecimentos passaram a ocorrer em um palco mais amplo, o que chama de sistema-mundo moderno, que corresponde à economia mundial capitalista (sistema econômico que é interconectado em escala global), cujo início remonta a aproximadamente o século XVI, perdurando até a atualidade. O sistema-mundo moderno teria nascido com a constituição das Américas, territórios que não foram incorporados a uma já existente economia mundial capitalista, mas, sim, foram determinantes para a emergência de uma economia mundial capitalista, apontando-se três elementos fundamentais:

da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento, em uma tripla dimensão, isto é, colonialidade do poder, do saber e do ser (BALLESTRIN, 2013).

Somente em 1967, com a criação da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), associações indígenas que buscam melhorias em áreas como saúde, educação, meio ambiente, patrimônio dos povos originários e outras demandas pontuais, começaram a surgir e ganhar força.

De acordo com a FUNAI, Lei nº 5.371 (BRASIL, 1967), sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos indígenas no Brasil, delimitar, demarcar, regularizar o registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. Também objetiva promover o desenvolvimento sustentável, bem como o acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania aos povos indígenas.

A atuação da Funai se destaca pelo reconhecimento da organização social, costumes, crenças e tradições, buscando o alcance da plena autonomia dos povos indígenas no Brasil, tendo em vista a consolidação do Estado pluriétnico e democrático. Entretanto, esse órgão, por vezes, vivencia a inércia e descumprimento o dever constitucional do agir eficiente, que é obrigação estatal.

Todavia existem diversas comunidades no Brasil que lutam pela sobrevivência, preservação dos seus costumes e suas tradições. No entanto, são constantemente ameaçadas por forças econômicas (agronegócio, mineradoras, madeireiras, outras) que comumente se utilizam de “fissuras legais” ao invadirem seus territórios mesmo

a) a expansão geográfica do mundo; b) o desenvolvimento de diversos métodos de controle do trabalho para diferentes produtos e diferentes zonas da economia mundial (centro, periferia e semiperiferia); c) a criação de mecanismos burocráticos estatais (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549).

através de métodos irregulares. Tal ação impacta não somente a população indígena, mas a nação como um todo, exemplo disto é o tema do presente artigo, ou seja, o processo de reintegração de posse movida contra o povo Laklãnõ – Xokleng.

2 DESTERRITORIALIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS

Pensar sobre os Povos indígenas no Brasil traz em si a responsabilidade de revisitar o processo de ocupação e povoamento do Brasil. De acordo com Quijano, sociólogo peruano,

A formação de relações sociais fundadas no ideário do colonialismo, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Dentre os diversos problemas enfrentados pelos povos indígenas no Brasil destacam-se o acesso e a preservação dos territórios. Na base dos conflitos territoriais no país está o ímpeto capitalista da burguesia agrária pela exploração da grande riqueza natural existente nas terras ainda ocupadas por indígenas.

Partindo dessa ótica, Quijano (2005, p. 117,123) explica que o momento da colonização da América marcou a emergência do capitalismo colonial/moderno eurocentrado como um novo padrão de poder mundial, o primeiro “efetivamente global da história conhecida”, cujos eixos fundamentais corresponderam: a) à raça como critério de diferenciação entre europeus e nativos, elemento central no projeto de dominação; b) ao total controle e exploração do trabalho, dos seus recursos e produtos, por meio de todas as formas existentes (escavidão, servidão, salário, pequena produção mercantil etc.) (QUIJANO, 2005).

O retrato de uma realidade extremamente perversa e preocupante do Brasil indígena é reiterado uma vez que a “intensificação das expropriações de terras indígenas, forjadas na invasão, na grilagem e no loteamento, consolida-se de forma rápida e agressiva em todo o território nacional, causando uma destruição inestimável.” (CIMI, 2020).

Dados do Conselho Indigenista Missionário de 2019 (CIMI, 2020) mostram que, de 109 casos de invasões em 2018, passou-se para 256 em 2019, com 113 registros de assassinatos de indígenas. Com relação ao registro de demarcação de seus territórios, em cerca de 64% das terras indígenas não houve nenhuma providência adotada pelo Estado, fato que apresenta uma piora com o atual governo que, através do Ministério da Justiça, além de não demarcar nenhum centímetro de terra indígena conforme promessa inicial, devolveu 27 (vinte e sete) processos de demarcação para a FUNAI para que fossem reavaliados. Dessa forma, ampliam-se os obstáculos para o cumprimento dos direitos constitucionais dos indígenas que reivindicam seus territórios ancestrais.

Inúmeros são os problemas enfrentados pelas populações indígenas no Brasil: grandes monoculturas, desmatamentos, invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio, violência, assassinatos, lesões corporais dolosas, atropelamentos, entre outras agressões. Muitas ações são amparadas pelo projeto governamental. Quando terras são disponibilizadas aos empresários do agronegócio, os invasores exploram ilegalmente as áreas indígenas, queimam a mata, cercam a área, põem gado e começam o cultivo de soja ou milho. Dados de 2019 revelam que diversos territórios habitados por povos indígenas tradicionais estão sendo visivelmente usurpados (CIMI, 2020).

Através desta análise é possível observar que faltam políticas específicas e adequadas e não há infraestrutura suficiente. Além de as populações indígenas no Brasil enfrentarem um alarmante quadro de violência e violações de seus direitos, casos de violência e ataques ao patrimônio demonstram que o conflito contra os indígenas brasileiros está intimamente ligado ao modelo desenvolvimentista adotado pelo país, à falta de acesso à terra e ao desrespeito à demarcação de suas terras.

A violência no século XXI geralmente transcorre pelo uso e manutenção dos territórios por não-indígenas, intensificando a exploração, o processo de desterritorialização e a violência nas mais variadas formas, como: violência contra pessoa, contra o patrimônio, por omissão do poder público, contra os Povos Indígenas Livres e de Pouco Contato e outras.

Para além de materializar o reconhecimento de um direito originário, as terras indígenas são, comprovadamente, as áreas que mais protegem as matas e os seus ricos ecossistemas. Historicamente, a presença dos povos dentro de seus territórios faz

com que eles funcionem como verdadeiras barreiras ao avanço do desmatamento e de outros processos de espoliação.

De acordo com o *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil de 2019*⁶, em 2019 houve o registro de 256 casos de “invasões possessórias, exploração ilegal de recursos e danos ao patrimônio” em pelo menos 151 terras indígenas, de 143 povos, em 23 estados (CIMI, 2020, p. 6).

Com foco na temática em tela, pode-se apontar que existem dois panoramas de violência: o agronegócio, que possui amparo institucional para sua manutenção, e os interesses do Estado, que se fazem mais presentes. Como exemplo, tem-se a ocupação da região amazônica para a construção de hidrelétricas avançando nos territórios indígenas.

A desterritorialização na Amazônia Brasileira, bioma que reúne a maior parte dessa população no Brasil (cerca de 440 mil indígenas), causa grande impacto ambiental, dado pela ausência de restrições na utilização dos recursos naturais. Segundo Pinto (2005, p. 183), a Amazônia tem uma importância biológica para o equilíbrio do planeta, por ser um conglomerado de ecossistemas e possuir grande relevância social, pois abriga uma vasta diversidade étnica, é projetada para o foco central nos debates conexos à humanidade, ambiente e aos territórios envolvidos nessa relação.

Nogueira e Chaves (2006, p. 130), apontam que o que está no cerne da questão ambiental é o questionamento da máxima

⁶ Publicado pela primeira vez em 1996, o relatório *Violência contra os Povos Indígenas no Brasil* é um importante instrumento de pesquisa quando se busca conhecer sobre a violência e as violações que acometem os povos originários até hoje no país. Depois da edição que analisa os dados de 1994 e 1995 e antes de passar a ser publicado de forma anual, em 2003, o relatório foi ainda publicado com dados referentes ao ano de 1996. A partir de 2003, todas as edições do relatório estão disponíveis em formato digital, e desde 2015 o relatório é também traduzido para o inglês.

capitalista de crescimento ilimitado. Mesmo com normas que protejam os recursos naturais e tratem da preservação e manutenção de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, isso depende dos interesses de agentes que controlam o sistema e da frequente dissociação em relação ao homem enquanto natureza, a qual não considera os efeitos negativos da ação do homem ao meio ambiente. Não obstante, esta visão construída sobre o ecossistema pauta-se numa ótica antropocêntrica, a qual dualiza e fragmenta o próprio conceito de meio ambiente, o que demonstra a não compreensão da interação homem-natureza.

As consequências da destruição da Amazônia se estendem pelo planeta já que este ecossistema possui grande armazenamento natural de carbono, absorvendo ao longo do tempo o dióxido de carbono da atmosfera – um dos principais gases do efeito estufa que desempenha um papel excepcional contra as mudanças climáticas. Todavia o desmatamento e as queimadas têm o efeito inverso, uma vez que são liberadas grandes quantidades de dióxido de carbono na atmosfera, causando a destruição da Amazônia de maneira célere, poluindo o ar e impactando a saúde pública como um todo.

Por conseguinte, os povos indígenas sentem o impacto da Amazônia de forma particular, visto que ela afeta tanto a saúde quanto seus meios de subsistência pela falta de recursos naturais.

Para Caldart *et al.* (2012, p. 444) observa-se, em relação ao Brasil, uma complexa realidade envolvendo dois lados; múltiplas formas de acesso comunitário e lutas pelo seu controle democrático relativamente às terras indígenas, tradicionalmente ocupadas ou ocupadas pelos movimentos sociais em luta pela Reforma Agrária; e a retificação de formas monopolistas do controle da terra no país

favorecidas por ações das diversas categorias do Estado. Desta forma, quando a posse das terras tradicionalmente indígenas é rejeitada, é favorecida a grilagem de terras, preservando o direito de propriedade de quem utiliza mão de obra escrava.

Quanto ao impacto ao meio ambiente pelo uso excessivo de água e energia, Baines (2001), à luz da Constituição Federal Brasileira de 1988, em seu art. 231, parágrafo 3º, entende que somente com autorização do Congresso Nacional pode ser feito o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos potenciais energéticos, pesquisa e disposição das riquezas minerais em terras indígenas, anuindo a participação nos resultados da lavra, conforme a lei. No entanto a Amazonas Energia não cumpriu com o disposto e uma das ações foi a construção da usina hidrelétrica de Balbina, finalizada em 1987, no Rio Uatumã, distrito de Balbina, Estado do Amazonas. Inicialmente criada com uma proposta de fornecer energia a custo baixo para a população e para as empresas que se instalaram na década de 1970 na Zona Franca de Manaus, a construção ocasionou a inundação de cerca de 2.928,5 km² de uma grande reserva originária pertencente à etnia Waimiri-Atroari.

Além do impacto causado na reserva indígena, esta barragem é um exemplo da importância dos limites na intervenção humana no meio ambiente. Por ter sido mal planejada, impele impactos sociais à população, tais como: problemas na alimentação devido à escassez de frutos, extinção de animais silvestres e privação da pesca, tendo em vista o grande número de áreas alagadas pela barragem; impacto na economia, pela escassez do pescado, dada pela grande liberação de metano e dióxido de carbono, privação de locais de plantio e colheita de itens agrícolas, responsáveis pela subsistência e geração de renda; impacto no uso da água, dada

pela exploração privada da água, uso de agrotóxicos para acelerar a colheita causando poluição dos lençóis freáticos; o fornecimento de energia, inicialmente projetado para ter custo reduzido aos moradores, se deu de maneira a uma cobrança da taxação energética comum a de áreas urbanas, gerando o endividamento da população que possui menor recurso financeiro; e o impacto sobre a posse das terras que causou uma situação de despertencimento motivada pela manutenção da irregularidade nas escrituras de posse das terras historicamente ocupadas pelos ribeirinhos por causa de entraves burocráticos, entre outros impactos sociais.

Como forma de minimizar eventos adversos que se apresentam com potencial para causar impactos ambientais foi criado um programa de auxílio social a esse povo, o Programa Waimiri-Atroari (PWA, Funai/Eletronorte). Não obstante, os dados acerca da ação são controversos e inacessíveis devido ao controle informacional exercido pela Amazonas Energia.

Segundo Baines (2001), a empresa foi acusada de manipular os indígenas com respaldo em supostos benefícios que estariam sendo oferecidos por meio de promessas da hidrelétrica e de empresas mineradoras privadas do Grupo Parapanema, que abriram a escavação de Pitinga, uma das maiores minas de estanho do mundo, posteriormente desmembrada da reserva indígena através de manipulações cartográficas. Contudo a violência causada aos indígenas e a manipulação simbólica de sua imagem vem enfraquecendo suas raízes, constituindo uma luta incessante pela sobrevivência.

Cabe destacar que, para Bermann (2007), dentre os principais problemas ambientais em usinas hidrelétricas estão: o descontrole da ocupação territorial que causa o assoreamento dos reservatórios,

submetidos a processos de desmatamento e retirada da mata ciliar; comprometimento das águas devido ao caráter lântico do reservatório e a dificuldade de decomposição de rejeitos e efluentes; emissão de gases de efeito estufa causado pelos vegetais que ficam submersos nos reservatórios; sismos induzidos pelo grande volume de água que propicia uma pressão sobre o solo; problemas de saúde pública, pela formação dos remansos nos reservatórios e a decorrente proliferação de vetores transmissores de doenças endêmicas, entre outros fatores.

O autor entende ainda que se deve priorizar uma vida baseada em parâmetros sustentáveis, com modo de vida altruísta e pleno em potencialidades, além da criação de programas socioambientais com o intuito de proporcionar o crescimento do potencial energético na mesma proporção que se expanda a preservação e desenvolvimento sustentável das riquezas naturais para os povos indígenas, fortalecendo seu processo de autonomia (BERMANN, 2007).

Considerando as incontáveis dificuldades, a proposta das grandes centrais hidrelétricas é inaplicável sem um vasto estudo científico, teórico e prático no que tange aos impactos sociais e ambientais aliados à desterritorialização dentro do bioma.

3 JURISDIÇÃO E LEGISLAÇÃO: OLHARES SOBRE OS POVOS INDÍGENAS

Após o término da Primeira Guerra Mundial, em 1918, com o objetivo de promover normas que garantissem a implantação da justiça social internacional e a paz entre as nações, surgiu a Organização Internacional do Trabalho (OIT).

A criação da OIT baseou-se em argumentos humanitários e políticos, que fundamentaram a formação da justiça social no âmbito internacional do trabalho. O argumento humanitário baseou-se nas condições injustas e deploráveis das circunstâncias de trabalho e vida dos trabalhadores durante a Revolução Industrial, que se deu em virtude das mudanças no sistema de produção durante o século XVIII, na Inglaterra. A burguesia industrial, em busca de maiores lucros e menores custos, buscou acelerar a produção de mercadorias por intermédio da exploração do trabalhador, numa fase histórica em que a Revolução Industrial propiciava o fortalecimento da empresa. Inúmeros empregadores, valendo-se da plena liberdade contratual e do Estado Liberal, impuseram aos trabalhadores a aceitação das mais vis condições de trabalho. Dessa maneira, os problemas sociais gerados por aquela revolução (miséria, desemprego, salários irrisórios com longas jornadas, grandes invenções tecnológicas da época, inexistência de leis trabalhistas) contribuíram para consolidar o capitalismo como modo de produção dominante. (ALVARENGA, 2015 apud ELSNER, 2015, p. 8-9).

Mesmo que instituída mais especificamente para a organização do cenário econômico pós-guerra, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) preocupou-se intrinsecamente com a consolidação dos direitos humanos, garantindo a proteção e dignidade a todos.

O Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, consolidou atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal dispendo sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificadas pela República Federativa do Brasil. Explícito em seu artigo 19, vigoram normas estabelecidas para a proteção dos direitos dos povos indígenas e tribais, contribuindo na liberdade de escolha e no desenvolvimento econômico, além de fortalecer suas identidades dentro do âmbito

dos Estados onde vivem. Adiante de tal redação, o artigo 1º letra b do decreto prevê aos povos indígenas, pertencem a população dos que ali habitavam no país ou região na época da exploração e colonização ou mesmo do estabelecimento das atuais fronteiras estatais indiferentemente da sua situação jurídica, detêm todas as suas próprias instituições culturais, sociais, econômicas, e políticas, ou uma parte delas. (BRASIL, 2019).

Neste contexto, foram criadas outras comissões para proteção dos direitos humanos, uma delas denominada Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), um órgão autônomo da Organização dos Estados Americanos (OEA) criado em 1959. Juntamente da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH), instalada em 1979, afirma-se que os direitos fundamentais da pessoa humana são um dos princípios fundadores da Organização. A CIDH realiza seu trabalho com base em três pilares: o Sistema de Petição Individual; o monitoramento da situação dos direitos humanos nos Estados Membros, e a atenção a linhas temáticas prioritárias.

De acordo com a OEA (2021), a Comissão considera que, neste conjunto de circunstâncias relacionadas à proteção dos direitos de toda pessoa humana sob jurisdição dos Estados americanos, é fundamental dar atenção às populações, comunidades e grupos historicamente submetidos à discriminação, possibilitando que diversos outros conceitos formem seu trabalho, como por exemplo: a necessidade de acesso à justiça, o princípio *pro homine* – o qual possibilita que a interpretação de uma norma seja realizada da maneira mais favorável ao ser humano – e a incorporação da perspectiva de gênero em todas suas atividades.

Importante destacar, neste sentido, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), elaborada por uma comissão da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, a qual menciona que “os povos das Nações Unidas proclamam, de novo, a sua fé nos direitos fundamentais do Homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade [...], progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla” (ONU, 1948).

De acordo com o artigo 2º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, qualquer ser humano pode invocar seus direitos e liberdade, sem nenhuma distinção de raça ou de cor, de origem nacional ou social, de nascimento ou de qualquer outra situação, além do mais não existe distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do território de sua naturalidade, seja esse país ou território independente ou sujeito a alguma limitação de soberania (ONU, 1948).

Com o intuito de punir atrocidades pós Segunda Guerra Mundial, a sociedade internacional criou o Tribunal Militar de Nuremberg (1945) e o Tribunal Militar Internacional para o Extremo Oriente (1946) para a punição; e a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, ambas em 1948, com propósito na prevenção dos crimes contra o homem (SALA, 2011).

Dessa maneira, os tribunais contribuíram para a realização da Convenção do Genocídio, aclamada por Raphael Lemkin, criador do livro *Axis Rule in Occupied Europe: Leis de Ocupação – Análise do Governo – Propostas de Reparação*, que trata sobre genocídio⁷.

⁷ “Genocídio”, termo criado para denominar um novo conceito de destruição de uma nação ou grupo étnico. Advindo do neologismo, fruto da união da palavra grega

Segundo Canêdo (1998, p. 80 apud SALA, 2011), a convenção instituída para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, de 1948, é, para ele, a primeira iniciativa de traduzir juridicamente e explicitamente, com legitimidade internacional princípios estabelecidos em Nuremberg (Alemanha) para obter responsabilidade penal individual internacional para estes crimes e sinalizar com a repulsa universal por aquilo que havia se tornado o mais terrível subproduto da Segunda Guerra Mundial.

Para Lemkin (1944), o genocídio não causaria a extinção, de imediato, de um grupo, todavia destruiria fundamentos políticos, sociais e culturais, oprimindo sua permanência nos territórios ocupados por eles, o que deveria ser considerado crime internacional buscando a incorporação do crime no Direito Internacional na recente Organização das Nações Unidas (ONU) e punido pelo próprio estado. Contudo, após dois anos de muito trabalho de Lemkin pela busca do reconhecimento do genocídio como crime internacional, a Assembleia Geral da ONU aprovou por unanimidade uma resolução que condenava o genocídio, além de delegar um comitê para redigir um tratado que proibisse o crime.

É de fundamental importância analisar a contradição do direito originário fundamental e constitucional (art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil) dos povos indígenas: seus territórios, bem como o impacto que a exploração e desterritorialização dos povos indígenas causam em suas identidades socioambientais, exterminando suas “referências materiais/estruturais – terras, fonte de sobrevivência e imateriais – aspectos artísticos, linguísticos e religiosos.” (WENCZENOVICZ, 2019, p. 24).

genos – indicando raça ou tribo – com o sufixo latino *cide* – indicando ato ou efeito de assassinar (LEMKIN, 1944).

No Brasil, a política indigenista tem como base a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988). O capítulo VIII, que trata exclusivamente dos povos indígenas, à luz do artigo 231, caput, reconhece aos índios “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Ainda, “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos nelas existentes” (BRASIL, 1988).

Tendo pleno amparo do Estatuto do Índio, o qual enumera em seu artigo 17, da Lei nº 6.001 de 10 de dezembro de 1973, três tipos de terra indígena: a) as terras dominiais recebidas pelos índios em virtude de ações do direito civil, como a doação, compra e venda ou permuta, em sua maioria provenientes de doações às comunidades indígenas feitas por órgãos públicos (federais ou estaduais) ou particulares anteriores à República; b) as áreas reservadas pelo Estado para os índios, em parques e reservas indígenas; c) as áreas de posse permanente dos índios e cuja eficácia legal independe de ato demarcatório.

Heemann (2017, p. 06) destaca que o artigo 215, caput e §1º, da Constituição Federal de 1988, é tratado como marco da pluriétnicidade no Estado brasileiro, em virtude de o Estado impor a obrigação de garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e a obrigação de proteção às manifestações das culturas indígenas. Ressalta ainda que os dispositivos da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) (BRASIL, 1957) caminham no mesmo sentido, pois reconhecem o direito de ser e permanecer indígena por aqueles que assim desejarem e se reconhecerem.

Na forma da lei, no artigo 2º, inciso I, da Convenção 169 da OIT, o primeiro efeito do interculturalismo dos Direitos Humanos é o direito ao autorreconhecimento, no qual a própria comunidade indígena decide quem é ou não membro do grupo.

Aprovada em 1989, a convenção sobre Povos Indígenas nº 169 (BRASIL, 1957), ou seja, um tratado internacional adotado pela Conferência do Trabalho da OIT, que representa um acordo alcançado pelos governos, organizações de trabalhadores e empregadores, com fundamento na proteção dos direitos dos povos originários, tem como principal objetivo a superação de práticas discriminatórias que afetam estas pessoas, bem como assegurar que participem da tomada de decisões que impactam suas vidas.

Este tratado necessita de um ato formal por parte do Estado, que deve se comprometer a cumprir os requerimentos estabelecidos, propondo-se a preservar a dignidade dos indígenas, o direito à terra e recursos naturais, favorecendo sua independência e desenvolvimento.

Exemplo disto está descrito no Artigo 3º da Convenção nº 169 da OIT:

1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.
2. Não deverá ser empregada nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados, inclusive os direitos contidos na presente Convenção (BRASIL, 1957).

Para Wenczenovicz (2019), os povos originários buscam incessantemente conservar suas expressões coletivas, cultura,

saberes identitários, políticos e estéticos-corporais. Todavia, mesmo com a demarcação de suas terras em todo o território nacional, este procedimento tornou-se inócuo diante da morosidade da justiça democrática, fazendo com que permaneçam em uma condição de exclusão, vulnerabilização e marginalização social, frente ao processo de demarcação e desterritorialização de suas terras. Conforme as palavras de Wenczenovicz (2019, p. 21), “pensar e desenvolver ações de justiça aos povos indígenas é uma tarefa que traz em si inter-relação com a ancestralidade. Outorgar poder a um ser externo ao da coletividade é marca presente após o processo de implantação do ideário de colonialidade do poder e do saber”.

Muito embora existam leis que tratam da proteção dos povos indígenas, perpetua uma grande distância entre a teoria e a prática, principalmente causada pela postura preconceituosa da sociedade e pela dificuldade de assegurar o direito destes povos frente ao poder econômico que desconsidera a posse das terras tradicionalmente ocupadas pelos nativos. Estes direitos independem da existência da demarcação ou outro reconhecimento formal das suas terras por parte do Estado, uma vez que os direitos dos índios são originários, decorrentes da sua conexão sociocultural com povos pré-colombianos.

3.1 O PROCESSO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE, MOVIDO PELA FUNDAÇÃO DO MEIO AMBIENTE DO ESTADO DE SANTA CATARINA CONTRA A FUNAI E INDÍGENAS DO POVO LAKLÃNÕ – XOKLENG

Laklãnõ – Xokleng constituem um povo indígena que, após o processo de ocupação e povoamento, conviveu com as práticas

de violências empreendidas contra os Povos Indígenas. No século XIX, no vale do Itajaí, em Santa Catarina, sofreu progressivo extermínio, o que dizimou comunidades inteiras. De acordo com o censo demográfico brasileiro realizado pelo IBGE⁸ dois terços deles foram extintos por epidemias de febre amarela, sarampo e gripes. Os povos Kaingang estão entre os mais numerosos povos indígenas do Brasil. Segundo o levantamento realizado pelo Censo IBGE (2010), no total, 37.470 eram Kaingang e os Xokleng somavam 1.820. Hoje habitam pouco mais de 30 áreas reduzidas, distribuídas sobre seu antigo território, nos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com uma população estimada, atualmente, em torno de 50 mil pessoas. Grande parte vive no Alto Vale do Itajaí, em Santa Catarina, nas terras indígenas ancestrais Laklãnõ Ibirama.

A terra indígena Laklãnõ é dividida por aldeias. Cada aldeia possui um cacique/liderança e no conjunto de aldeias há um cacique geral, sendo este quem representa seu povo dentro e fora da aldeia. Trata-se da pessoa designada a ouvir as necessidades da aldeia e buscar recursos e auxílio dos órgãos responsáveis.

A temática do marco temporal, defendida principalmente pelos juristas, menciona que os indígenas têm direito somente às terras ocupadas em 05 de outubro de 1988, data da vigência

⁸ Destaca-se que apenas em 2010 os Povos Indígenas foram inseridos na Plataforma do Censo Populacional. Desde o início dos anos 2000, a invisibilidade estatística dos povos indígenas no Brasil (e também na América Latina e Caribe), bem como as possibilidades de melhoria nos sistemas de informações censitários, foi discutida em vários congressos de estudos populacionais e seminários específicos de Demografia Indígena promovidos pelo Grupo de Trabalho da Abep e pela Alap. Tais temas também foram debatidos nas reuniões e discussões promovidas pelo próprio IBGE que, em 2008, criou um grupo de trabalho para discutir a metodologia do censo 2010 relativa aos povos indígenas. Três recomendações importantes foram então acordadas: a) a pergunta sobre raça/cor da pele deveria passar do questionário da amostra para o questionário do b) além da autoidentificação como indígena na pergunta raça/cor da pele, dever-se-ia perguntar povo/etnia de pertencimento; c) as terras indígenas deveriam coincidir com o perímetro dos setores censitários.

da Constituição Federal Brasileira, o que desrespeita a decisão da sociedade brasileira que reconheceu aos povos indígenas os direitos sobre as terras que ocupam sem qualquer alusão a datas específicas.

Os povos Xoklengs, juntamente com os órgãos que defendem seus direitos, acreditam na tese do indigenato, direito mais antigo que possui seus fundamentos na carta régia de 1680, cujo texto define que os povos indígenas são os primeiros habitantes das terras, portanto o seu direito sobre o território ancestral deve ser respeitado.

Desta forma, compreende-se que o direito originário à terra, de acordo com a constituição federal de 1988, no seu artigo 231, alicerça-se no instituto do indigenato que estabelecia que as terras eram direito dos povos que tradicionalmente a ocupavam.

Sobreviventes de um processo brutal de colonização no Brasil, Laklãnõ –Xokleng é um exemplo de luta incansável pelo direito originário de seus territórios e de seu modo de vida – onde estes indígenas viviam muito tempo antes da criação do estado brasileiro – e pela busca de uma relação harmônica com a natureza e em equilíbrio nas relações entre as pessoas.

Surge, neste contexto, a luta dos povos indígenas em relação à (re)tomada de suas terras, tema principal do presente artigo: o processo de desterritorialização e reintegração de posse, movido pela Fundação do Meio Ambiente do Estado de Santa Catarina (FATMA) em 2009, contra a FUNAI e indígenas do povo LAKLÃNÕ – XOKLENG e a decisão do Supremo Tribunal Federal em conformidade ao Recurso Extraordinário RE 1.017.365.

A Fundação do Meio Ambiente do estado de Santa Catarina diz ser legítima possuidora de uma área de mais de 80 mil m² localizada na linha “Esperança-Bonsucesso”, entretanto a Fundação Nacional do Índio rebate, dizendo que aquela área é protegida pela portaria 1.182/03, do Ministério da Justiça, que relatou posse permanente dos grupos Xokleng, Kaingang e Guarani, denominada Terra indígena Ibirama-La Klãnõ.

Acima de tudo, precipuamente, a decisão tomada pelo STF (Supremo Tribunal Federal), após análise desta ação, servirá de diretriz para a gestão federal e todas as instâncias do judiciário acerca dos procedimentos demarcatórios. Logo, esta decisão irá impactar de forma intrínseca no julgamento de inúmeros outros processos como este.

Importante ressaltar que estas comunidades são protegidas pela Constituição Federal de 1988 e as terras indígenas são patrimônio do povo brasileiro em nome da união, e o direito ao usufruto dessas terras é exclusivo dos povos indígenas que prestam este serviço excepcional de proteção do meio ambiente como um todo.

Apesar de todo o embasamento e fundamentação de proteção sobre as terras tradicionalmente ocupadas por Povos Indígenas destinarem-se à sua posse permanente, segundo Richter (2021) os ministros discutem o chamado marco temporal, tese esta defendida por proprietários de territórios que sugerem que os indígenas somente podem reivindicar as terras que estavam em sua posse na data da promulgação da Constituição Federal em 5 de outubro de 1988, ou que estavam em disputa judicial nesta data.

Em primeiro e segundo grau, a justiça entendeu que a área deveria ser reintegrada para a Fundação do Meio Ambiente do estado de Santa Catarina. Em 2019, o plenário do STF reconheceu a

repercussão geral da matéria por unanimidade e o ministro Edson Fachin (STF, 2021), votou contra a tese do marco temporal alegando que a norma de posse indígena não tem relação com o direito de posse civil, porquanto a conservação das condições de sobrevivência não se confunde com uma mercadoria de circulação para essas comunidades. Segundo Fachin (STF, 2021), “a manutenção do habitat indígena não se resume a um conjunto de ocas”.

O julgamento havia sido interrompido no dia 11 de junho, quando o ministro Alexandre de Moraes pediu destaque, e retomado em 26 de agosto. Todavia, em 15 de setembro de 2021, a decisão foi adiada pelo STF, por prazo indeterminado, após o voto do ministro Edson Fachin, que não concorda que os povos originários só possuem direitos sobre as terras que ocupavam em 1988, tendo em vista que muitos deles foram expulsos ou fugiram dos seus territórios, e por derradeiro protege o direito dos povos originários, fundamentando que a constituição não estabelece qualquer marco temporal e sim o oposto disso, protegendo os direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Pela observação dos aspectos em tela dessa reflexão, entende-se que, uma vez que a decisão quanto à demarcação de terras for desfavorável, e o marco temporal for validado, acarretará a vulnerabilização deste povo. Populações indígenas podem ser expulsas de suas terras caso não consigam comprovar que já estavam nelas quando a constituição foi publicada, legalizando o esbulho e as violações já ocorridas no passado. Ademais, processos de demarcação de terras indígenas que se arrastaram por anos podem ser suspensos por tempo indeterminado, o que causará o enfraquecimento e a desterritorialização e inferindo diretamente nas identidades socioambientais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória histórica dos Povos Indígenas no Brasil relaciona-se diretamente com o processo de ocupação e povoamento nacional. Colonialismo e colonialidade permeiam essa construção sociojurídica e conseqüentemente levam a analisar questões que por vezes o Poder Judiciário não responde com a devida emergencialidade que a pauta indígena necessita.

A Constituição Federal de 1988 reconheceu aos povos indígenas a legitimidade de suas diferentes organizações sociais e uma estrutura jurídica própria, além dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. No entanto, passadas mais de três décadas da promulgação da Constituição, os direitos indígenas vêm sendo atacados em um contexto de antipolítica indigenista que visa a desterritorialização e a integração dos povos indígenas.

Entretanto, percebe-se, na estrutura de funcionamento, especialmente das varas da justiça estadual, um distanciamento entre a vigência e a efetividade do conjunto de normas e princípios da Constituição Federal de 1988 e do direito internacional, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Os problemas desses povos acabam diluídos na estrutura do judiciário, que lida com todo tipo de ação, e não desenvolve um tratamento diferenciado aos indígenas e as suas demandas por justiça.

O processo de desterritorialização impulsionou o empobrecimento e a vulnerabilização dos Povos Indígenas Laklãnõ – Xokleng no Estado de Santa Catarina, intervindo nas identidades socioambientais através do impedimento do direito mais fundamental para sua sobrevivência, o direito à terra.

Diante dos fatos narrados, é possível concluir que as terras pertenceram aos povos ancestrais Laklãnõ – Xokleng. Por direto de herança, as terras adquiridas em 1914, anos antes da Constituição Federal de 1988, pertencem aos seus descendentes.

A tese do marco temporal é inconstitucional porque busca legalizar terras que foram obtidas ilicitamente, através de violência e massacre, isso traz uma imensa insegurança jurídica, portanto faz-se necessária que a busca pelo direito de demarcação do território seja mantida, através de um movimento social à procura da democracia. Além disso, deve-se cobrar, dos representantes parlamentares, uma coerência na defesa dos direitos previstos na Constituição Federal e um maior amparo governamental, que deve cumprir sua obrigação constitucional de proteger os territórios indígenas, patrimônio da União, bem como a presença constante da Fundação Nacional do Índio, que tem o dever de garantir o direito de seu povo e não legitimar a reintegração de posse solicitada pelo Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina, entidade que também deveria preservar o direito dos povos originários.

A tomada das terras indígenas infere diretamente na identidade socioambiental desses povos. Esta decisão anti-indígena do marco temporal legaliza o esbulho e as violações ocorridas no passado. Desta forma, pode-se prever outras decisões anulando demarcações, surgindo novos conflitos e genocídio.

Negar o direito à terra aos indígenas é negar sua sobrevivência, é negar a reprodução do seu modo de vida, cultura e, conseqüentemente, a conservação do meio ambiente, degradando o equilíbrio ecológico e contribuindo para o aumento da crise global como um todo.

REFERÊNCIAS

Assembleia Geral da ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (217 [III] A). Paris, 1948.

BAINES, Stephen Grant. As terras indígenas no Brasil e a “regularização” da implantação de grandes usinas hidrelétricas e projetos de mineração na Amazônia. In: *Série Antropologia*, v. 300, Brasília: DAN/UnB, 2001. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie-300empdf.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3X-dYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BERMANN, Célio. Impasses e controvérsias da hidreletricidade. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 21, n. 59, p. 139-153, abr. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/PHk7yHnkGkM6DzytNpN-T8WB/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT. Brasília, DF, 1957.

BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, Organização Internacional do Trabalho – OIT, Brasília, DF, 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm. Acesso em: 22 out. 2021.

BRASIL. *Fundação Nacional do Índio* – FUNAI. 1967.

CALDART, Roseli Salete *et al.* (org.). *Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/sites/default/files/l191.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.

CARVALHO, Leandro. Colonização do Brasil. *Brasil Escola*. História do Brasil. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/colonizacao-brasil.htm>. Acesso em: 15 set. 2021.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2019*. Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2022.

ELSNER, Larissa de Oliveira. *A aplicação do conceito de trabalho decente da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sob a luz dos princípios da igualdade e da dignidade da pessoa humana ao trabalhador com deficiência*. 2015. 94 f. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Direito do Trabalho) – Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/157625/001010439.pdf?sequence=1>. Acesso em: 20 nov. 2021.

HEEMANN, Thimotie Aragon. *Por uma releitura do direito dos povos indígenas: do integracionismo a o interculturalismo*. Paraná. 2017. Disponível em: https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Direito_PovosIndigenas.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

IBGE. Base de Informações Geográficas e Estatísticas. *Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas*. Brasília: IBGE (2019), 2020. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/20506-indigenas.html>. Acesso em: 08 out. 2021.

IBGE. Censo Populacional/Indígenas. Brasília: Imprensa Oficial, 2010.

LEMKIN, Raphael. *Axis rule in occupied Europe: leis de ocupação - análise do governo - propostas de reparação*. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

NOGUEIRA, Marinez Gil; CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro. Desenvolvimento Sustentável e Ecodesenvolvimento. Somanlu: *Revista de Estudos Amazônicos do PPGSCA da Ufam/AM*, v. 6, n. 1, p. 129-144, 2006.

OEA. CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/CIDH/jsForm/?File=/pt/cidh/mandato/que.asp>. Acesso em: 26 nov. 2021.

PINTO, Ernesto Renan Freitas. As representações científicas da Amazônia: o lugar das etnociências. In: FREITAS, Márcilio de (org.). *Amazônia: a natureza dos problemas e os problemas da natureza*. v. 1. Manaus: EDUA, 2005. p.169-193.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em: 08 out. 2021.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. A americanidade como conceito, ou as Américas no sistema-mundo moderno. *Revista Internacional de Ciências Sociais*, n. 134, p. 549-557, 1992.

RICHTER, André. Relator vota contra o marco temporal para demarcação de terra indígena. *Agência Brasil*, Brasília, 09 set. 2021. Justiça. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2021-09/relator-vota-contramarco-temporal-para-demarcacao-de-terra-indigena>. Acesso em: 20 nov. 2021.

SALA, José Blanes (org.). *Relações internacionais e direitos humanos*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Marília: Oficina Universitária, 2011. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/Publicacoes/e-book_relacoes%20internacionais.pdf#page=75. Acesso em: 22 out. 2021.

STF. Supremo Tribunal Federal. *Processos*. Brasília. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/>. Acesso em: 07 out. 2021.

WENCZENOVICZ, Thais Janaina. *À Escuta da Aldeia: Marcadores sociais e a memória nas comunidades indígenas no Brasil Meridional*. Joaçaba: Editora Unoesc, 2019. Disponível em: https://www.unoesc.edu.br/images/uploads/editora/miolo_a_escuta_da_aldeia.pdf. Acesso em: 22 out. 2021.

AS PERCEPÇÕES DA IMIGRAÇÃO POLONESA E AS ESCRITAS DE SI: RECORDAÇÕES DE LÍDIA

Franciele Zaleski¹
Gérson Wasen Fraga²

INTRODUÇÃO

As migrações são fenômenos tão antigos quanto a própria humanidade. Os motivos que provocam o deslocamento de pessoas de um território a outro costumam ser complexos e envolvem, na contemporaneidade, o desafio de nos tornarmos estrangeiros em uma terra desconhecida, levando a um desfecho que, não raro, promove um encontro com a xenofobia, o racismo e a violência. Os casos envolvendo a migração de africanos pelo Mediterrâneo rumo à Europa ou de latinos que buscam entrar ilegalmente nos Estados Unidos são abundantes e ilustrativos neste sentido.

O presente artigo discute os principais fatores da imigração polonesa na cidade de Áurea, localizada na região do Alto Uruguai gaúcho, tendo como pano de fundo o relato autobiográfico de Lídia, imigrante daquela nacionalidade que se deslocou em fins da década de 1930 para o Brasil. Após se inserir no novo ambiente, constituir

¹ Mestra pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul. E-mail: francielezaleski@hotmail.com.

² Professor Associado da Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim. Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do Programa de Pós-Graduação em História – UFFS, Campus Erechim. E-mail: gwfraga@uffs.edu.br.

uma nova família e fazer sua trajetória, Lídia decidiu relatar sua vida em um documento escrito de próprio punho, no ano de 2014, quando já possuía oitenta e sete anos de idade, estava viúva e com os filhos encaminhados. Utilizaremos este relato no desenvolvimento de nossa argumentação, partindo assim de um caso específico (uma experiência pessoal) para que possamos, a partir deste, pensar o fenômeno maior da migração, em especial a polonesa, para a região sul do Brasil nos primeiros anos do século XX.

Tendo por base que as escritas de si são fontes históricas que apenas recentemente foram legitimadas como tal,³ realizamos algumas observações de crivo teórico-metodológico que percebemos importantes, de modo que a análise da fonte não seja interpretada como uma descrição real dos fatos. O que ocorre, portanto, e como veremos, são interpretações, sendo diversos os fatores que influenciaram o discurso de Lídia.

1 A POLÔNIA E A IMIGRAÇÃO POLONESA PARA O ALTO URUGUAI

A história da Polônia é permeada por invasões estrangeiras. Situada no centro da Europa e sendo uma das maiores potências no século XV, enfrentou a decadência e ao menos três invasões de grande porte ao longo do século XVIII, sendo a primeira em 1772. Segundo Isabel Rosa Gritti, naquele ano “[...] Catarina II da Rússia e Frederico II da Prússia, sob o pretexto das rebeliões camponesas e valendo-se das rivalidades entre os nobres poloneses, realizam a primeira partilha da Polônia para ‘fazer deter o furor da desordem polonesa e assegurar a justa satisfação de seus direitos.’” (GRITTI, 2004, p.21).

Apesar da dominação, a Polônia não se deu por vencida e, tendo se inspirado nos ideais da Revolução Francesa, promulgou sua Constituição em três de maio de 1791, “[...] o que desagradou os países vizinhos que planejavam sua anexação” (GRITTI, 2004, p.23). Porém, “o exército polonês, sem o apoio da Prússia que descumpre seu pacto defensivo, acaba sendo derrotado pela Rússia e nova partilha da Polônia ocorre.” (ZALESKI, 2017, p.13) A terceira e última partilha se dá em 1795, após a derrota da insurreição de Tadeu Kosciusko. Apesar do fracasso da insurreição, Wenczenowicz expõe que pode se observar “de forma pioneira, a participação dos mais variados segmentos da sociedade polonesa na tentativa de libertar a Polônia. Burguesia, camponeses, monarcas e nobres lutaram por uma causa comum” (WENCZENOWICZ, 2002, p. 32). Em 1918, depois de mais de um século de dominação, a Polônia conquistou sua liberdade (GRITTI, 2004).

Para além deste contexto de conflitos, Wenczenowicz expõe que a Polônia enfrentava o “excesso de mão-de-obra nas aldeias e vilas, o elevado crescimento demográfico, a falta de terras para as novas gerações, a ausência de legislação agrária, o êxodo rural para os centros industriais devido à mecanização rural, e perseguições políticas e religiosas.” (WENCZENOWICZ, 2002, p.49).

Através da reconquista da independência, a Polônia se reorganizava, mas este processo foi difícil pois, segundo Dembicz e Kieniewicz:

As instalações do novo Estado eram pobres. As destruições provocadas pela guerra adicionaram-se ao desenvolvimento irregular nas três regiões antes ocupadas. A reconstrução prosseguia lentamente e, somente em 1938, foi ultrapassado o nível de rendimento per capita de 1913. Pelo caminho, a Polônia passou com

muita dificuldade pela crise de 1929, começou a se reerguer somente na segunda metade dos anos trinta. Quanto à estrutura da economia e ao poder aquisitivo dos habitantes, a Polônia no período de entre guerras, aproximava-se da Espanha de antes da guerra civil. Tinha também semelhantes problemas, com referência à questão agrária não solucionada. A reforma agrária, decretada no momento de maior ameaça soviética, previa uma significativa repartição das terras, e desenrolava-se de maneira muito lenta. Aliás, não era consequente. Com faltas de terras para dividir, eram criadas propriedades pequenas demais de modo a que fossem rentáveis. (DEMBICZ; KIENIEWICZ, 2001, p.56)

Através dessa breve descrição é possível perceber que vários foram os fatores que colaboraram para a transição de levas de poloneses para as Américas. É neste contexto de esperança de mais dignidade e melhores condições de vida que ocorre a imigração de levas de famílias desta nacionalidade para o sul do Brasil entre os séculos XIX e XX. A família de Lídia não era exceção à regra.

2 O PROCESSO CIVILIZATÓRIO POLONÊS INICIAL NO RIO GRANDE DO SUL

Não existe precisão quanto aos números de imigrantes poloneses que desembarcaram no Rio Grande do Sul, posto que muitos, vindos de territórios ocupados por potências estrangeiras, eram registrados com outras nacionalidades. Segundo o Cônsul Polonês em Curitiba, Kazimierz Glochowski, o estado do Rio Grande do Sul recebeu cerca de trinta e dois mil e trezentos poloneses (GRITTI, 2004).

Wenczenovicz (2002) expõe que, “oriundos da região ocupada pela Prússia, os primeiros imigrantes poloneses teriam chegado

ao Rio Grande do Sul quase na mesma época em que aportaram os italianos, por volta de 1875.” Estabeleceram-se “[...] na margem esquerda do Rio das Antas, na Colônia Santa Tereza, que se limitava, ao norte, com a Oitava Seção da Colônia Alfredo Chaves, e, a ao sul, com a região de colonização alemã.”³ (WENCZENOVICZ, 2002, p.52).

Stawinski considera que os primeiros imigrantes foram beneficiados, visto que, além de terras mais produtivas,

[...] receberam, através da Diretoria de Terras e Colonização, toda ferramenta necessária ao desmatamento e cultivo da terra: machados, podões, serrotes, facões, enxadas, picaretas, martelos, pregos... Ademais, no primeiro ano, vieram recebendo um pequeno subsídio mensal e víveres de primeira necessidade, tais como farinha, açúcar, café moído, banha, toucinho, sal, carne seca... Receberam, também, sementes de trigo, milho, feijão, batata... Obtiveram, ainda, por dez anos, isenção de impostos. (STAWINSKI, 1976, p.39)

Com efeito, o contexto era plenamente favorável à imigração europeia. Guiado pela política do branqueamento, o governo brasileiro evocava à necessidade de povoamento de áreas extensas de terra, desenvolvendo uma agricultura para consumo interno do país ao mesmo tempo em que reforçava a posição nacional de produtora para o mercado externo, “substituindo” ainda a mão de obra escrava pela livre. (GILLIES, 2010). Nestes termos, o Império brasileiro não media esforços. A situação, contudo, começa se alterar já em fins do século XIX, dados os próprios limites do sistema, pois:

(...) com a instauração do regime republicano, a situação muda e o processo de povoamento das regiões

³ Atualmente, a região pertence ao município de Bento Gonçalves, na divisa com Veranópolis.

sobrantes é mais complexo e com menos auxílios pois os cofres públicos não estavam tão cheios e as áreas de terras mais cultiváveis estavam já repletas de imigrantes das diversas nacionalidades. Restava então aos novos imigrantes povoar as terras restantes que eram em sua maioria “[...] acidentadas, pedreguentas e difíceis de trabalhar [...]” (STAWINSKI, 1976, p. 40) e contentar-se com auxílios menores, quase inexistentes por parte do Governo. (ZALESKI, 2017, p.19)

Como exposto, as propagandas referentes ao Brasil eram muito positivas e muitos imigrantes acreditaram que o processo de transição e estabelecimento decorreria sem grandes obstáculos. No entanto, como nos diz Stawinski:

Ao chegarem, pois, da longa e dura caminhada, sentiram o impacto da realidade brasileira. Ao invés do sonhado eldorado, receberam aqui da Diretoria de Terras e Colonização apenas frações de terras sáfaras, situadas às margens dos correntosos rios das Antas, do Prata, do Carreiro, do Retiro, do Jaboticaba, do São Marcos... Não tendo outra alternativa, foram forçados a aceitar as sobras de mato fechado e de peraus desprezados, como imprestáveis, pelos imigrantes que os precederam. (STAWINSKI, 1976, p.12)

Já de início, necessitaram desbravar o mato, construir casas, estradas e picadas, realizar o plantio e posterior colheita de produtos. A região Norte do estado, onde localiza-se o atual município de Áurea, foi colonizada a partir de 1912 e era conhecida por Colônias Novas, criadas “em outubro de 1908 pelo então Presidente do Rio Grande do Sul, Carlos Barbosa” (GRITTI, 2014, p. 116,). Nesta localidade, passou a habitar grande quantidade de poloneses que se concentraram principalmente em Barro (atual município de Gaurama), Floresta (atual Barão de Cotegipe), Nova

Polônia (atual município de Carlos Gomes), Centenário e Treze de Maio (atual município de Áurea) (GRITTI, 2014).

3 PROCESSO DE POVOAMENTO E INSTALAÇÃO NA CIDADE DA ÁUREA – PANORAMA GERAL

O medo do desconhecido e as diferenças entre o Brasil e os países europeus causavam espanto nos imigrantes, principalmente naqueles que viriam a se estabelecer nas regiões mais afastadas das cidades, como é caso do Alto Uruguai sul-rio-grandense (WENCZENOWICZ, 2002). A própria viagem de Porto Alegre rumo ao Alto Uruguai é apresentada como “difícil e perigosa”, pois “o imigrante polonês vinha de realidade diferente, quanto ao meio rural e urbano” (Idem, p.63). Foi em uma região pertencente à colônia Erechim que se instalou grande quantidade de poloneses, originando o atual município de Áurea. Este possui atualmente o título de “Capital Polonesa dos Brasileiros” justamente pelo fato de os primeiros habitantes da então colônia serem em sua ampla maioria, poloneses. O primeiro grupo que veio a se estabelecer na cidade o fez em 1911. A região em que se estabeleceram apresentava terras de difícil acesso, com morros, pelo fato de que as áreas próximas mais favoráveis já haviam sido ocupadas por italianos, alemães e judeus (Idem, p.61). Foram vários os nomes dados ao hoje chamado município de Áurea: Rio Marcelino (1911); Treze de Maio (1918); Princesa Isabel (1938); Vila Áurea (1944) e, finalmente, em 1988, com sua emancipação, recebeu a denominação que possui atualmente. A maioria dos descendentes que se estabeleceram em Áurea migrou da região ocupada pela Rússia, principalmente das cidades de Kalisz, Plock e Varsóvia. (Ibidem)

Segundo Krupinski (1990), as primeiras levas de imigrantes poloneses se estabelecem na região de Áurea em fins de 1911. Assim expõe a autora: “[...] os primeiros migrantes poloneses chegaram em Rio Marcelino no dia de Natal de 1911. A maioria deles veio da região de Lublien e Siedlce, da Polônia sob domínio Russo.” (KRUPINSKI, 1990, p. 01). Com o intuito de manterem-se unidos e preservar a cultura e os costumes:

Já no raiar do ano de 1912 tomaram a resolução de construir uma capela, perto do rio onde se encontrava a venda de Constante Kessler e mais tarde de Carlos Mustifaga. Constituíram então, uma diretoria da qual faziam parte os seguintes membros: Józef Urban, Carlos Cuny, Filip Grudka, Wladislau Zdunek e Walenty Mataczynski. No mês de maio, 53 (cinquenta e três) contribuíram com 3 mil reis cada um. (Ibidem)

Ao chegar ao Rio Marcelino, “[...] cada colono procurava encontrar seu lote. Nos primeiros dias, construía um pequeno barraco até providenciarem a construção da casa, ainda que rústica. Dormia-se também sob as árvores, improvisando barracos de lona ou cobertores, trazidos da Polônia.” (WENCZENOVICZ, 2002, p. 65)

Com a chegada destes imigrantes em terras afastadas de centros urbanos e por desbravar, “[...] as suas desilusões não foram poucas. Não havia lugar para dormir [...]” (POPLAVSKI, 2017, p.14). A nossa protagonista, como veremos, passou por um processo parecido, pois sua família optou por se estabelecer inicialmente em Santa Rosa (RS), na região das missões, e, devido às dificuldades que lá encontraram – desbravar as terras, abrigar-se em barracos antes de construir sua casa, etc. –, partiram para um novo plano que a maioria dos outros imigrantes não possuía, se dirigindo

então à região onde hoje localiza-se o município de Áurea, onde possuíam parentes. Assim:

apesar das dificuldades encontradas, percebe-se que o povo instalado em Rio Marcelino começa aos poucos a prosperar e a criar um núcleo unido onde neste, todos cooperam para a construção de igrejas – que no total foram três; - criação de escolas nas comunidades do interior e também no centro urbano e a criação de hospitais – estes dois últimos, com a ajuda marcante da comunidade Paroquial e a Congregação das Irmãs da Sagrada Família de Áurea – e várias outras instalações que consideravam necessárias. Percebe-se, portanto, que quando da chegada de Lídia e família já havia Igreja, hospital, escolas, moinhos. A região, portanto, já estava em fase de um pré-desenvolvimento, porém ocorrendo de forma lenta e gradativa (ZALESKI, 2017, p.30).

Wenczenowicz nos diz que em 1945, portanto quando Lídia e família já se encontravam estabelecidos, “[...] as terras da região já estavam praticamente ocupadas, o que determinou a interrupção deste processo [...]” (WENCZENOWICZ, 2002, p.161). Expõe também que o fim da onda imigratória, ao menos em massa, se deu com a irrupção da 2ª Guerra Mundial e, principalmente, com o término desta. Portanto, ao analisar o ano em que Lídia chega ao Brasil (1937), percebe-se que sua vinda se deu em anos finais da imigração.

Após a exposição de algumas características gerais a respeito do povoamento do Rio Grande do Sul e da cidade de Áurea, nos debruçaremos sobre a escrita de si – metodologia e objeto – para posteriormente adentrarmos no relato e problematizações acerca de sua narrativa.

4 REFLEXÕES SOBRE AS ESCRITAS DE SI

Para adentrarmos nesta seara das chamadas escritas de si é importante realizarmos algumas observações e ressalvas no que se refere aos cuidados metodológicos ao lidar com este tipo de fonte. Segundo Gomes (2004), “a escrita autorreferencial ou escrita de si integra um conjunto de modalidades do que se convencionou chamar de produção de si no mundo moderno ocidental.” (GOMES, 2004, p.10) Segundo ela, com esse tipo de fonte:

O que passa a importar para o historiador é a ótica assumida pelo registro e como seu autor a expressa. Isto é, o documento não trata de ‘dizer o que houve’, mas de dizer o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou, retrospectivamente em relação a um acontecimento. (GOMES, 2004, p.15)

Ainda segundo a autora, é necessário ainda ter cautela com o que Pierre Bourdieu chamou de “ilusão biográfica”. Esse tipo de “ilusão” ocorre quando se analisa um trabalho de escrita de si com um “‘eu’ coerente e contínuo (...) exatamente pelo ‘efeito de verdade’ que ela é capaz de produzir como uma essência do sujeito que escreve (...)”. (Ibidem) Para Gomes (2004) as escritas de si podem causar uma espécie de “feitiço” pois, segundo a historiadora, a escrita de si “(...) produz uma espécie de ‘excesso de sentido do real pelo vivido’, pelos detalhes que pode registrar, pelos assuntos que pode revelar e pela linguagem intimista que mobiliza” (Ibidem). Por este fator ela ressalta que devido ao “sentimento de veracidade” que o texto produz no leitor/pesquisador, “certas reflexões se impõem” (Ibidem). Portanto, é plausível, segundo a autora, estar atento ao que “diz respeito às relações do texto com seu ‘autor’”. A

fim de explicar essas relações, Gomes as separa em “duas posições básicas”. Na primeira existe a “postulação de que o texto é uma ‘representação’ de seu autor, que o teria construído como forma de materializar uma identidade que quer consolidar (...)”. A outra via é o “(...) entendimento que o autor é uma ‘invenção’ do próprio texto, sendo uma sinceridade/subjetividade, um produto da narrativa que elabora.” Segundo a autora, essas duas vertentes dicotômicas “tem sido apontadas como um falso paradoxo.” Em suma, o que se trata é de percebermos que “(...) o indivíduo não é nem ‘anterior’ ao texto, uma ‘essência’ refletida por um ‘objeto’ de sua vontade, nem ‘posterior’ ao texto, um efeito, uma invenção do discurso que constrói” (Idem, p.16). O que implica dizer que o autor se constrói e é construído pelo próprio discurso.

Seguindo essa lógica, Gomes irá expor que a escrita de si passa a ser mais bem compreendida enquanto escrita por “‘editores’ e não autores propriamente ditos” (Ibidem). Assim completa dizendo que “é como se a escrita de si fosse um trabalho de ordenar, rearranjar e significar o trajeto de uma vida no suporte de texto, criando-se através dele, um autor e uma narrativa” (Ibidem).

Existe uma terceira questão acerca do olhar para esse tipo de fonte que se refere a “(...) existência de um distanciamento entre sujeito que escreve – autor editor – e o sujeito de sua narrativa, seja o texto uma autobiografia, ou um diário ou carta (...)” (Ibidem). Para ela, esse distanciamento está diretamente ligado à dimensão de que “a escrita de si é uma das práticas culturais que integram um conjunto de novas relações íntimas próprio à sociedade moderna que consagrou o individualismo” (Ibidem). Esta interpretação liga-se ao individualismo pois ao mesmo tempo que este período moderno possibilitou a abertura e expressão de sentimentos –

“que estimulou e divulgou as práticas de escritas de si” – também “exigiu que essas novas e espontâneas formas de expressão do ‘eu’ fossem também codificadas” ocorrendo, portanto, a “expressão e contenção de si” como uma “prática cultural para um equilíbrio” de modo que “se traduz na distância entre autor e personagem do texto” (Idem, p.16-17).

Além destes cuidados e observações acima expostos, é necessário fazer algumas breves reflexões acerca da memória. Existem várias questões que podem ser exploradas quando o assunto é memória, porém, de maneira sucinta, fazemos apenas alguns apontamentos que são relevantes para o objetivo deste trabalho. O primeiro refere-se à seletividade da memória. Para Ricoeur “[...] as recordações são, por assim dizer, narrativas e que as narrativas são necessariamente seletivas. Se somos incapazes de nos lembrar de tudo, somos ainda mais incapazes de tudo narrar; a ideia de narrativa exaustiva é uma perfeita insensatez” (RICOEUR, 2003, n.p.).

Outro ponto importante referente à memória está ligado à relação entre o momento presente e o que somos capazes de lembrar a partir dele. Para Mello, “as circunstâncias em que se vive no presente implicam na constante modelação e remodelação da memória [...] [sendo] favorável a algumas lembranças enquanto outras são esquecidas, provocando as nuances que caracterizam a memória como um fenômeno dinâmico e fluido.” (MELLO, 2016, p 237.)

O que se constata é que nossas lembranças não são neutras. Existem várias influências tais como o presente vivido, nossos grupos identitários ou nacionais, questões ideológicas, etc. Por meio destas reelaborações e da narração, nos marcamos, nos situamos

enquanto grupos e, assim, através da transmissão de saberes, valores e informações, auxiliamos na construção da história (IZQUIERDO, 1989).

Dadas essas breves colocações referentes aos cuidados ao se trabalhar com as escritas de si, seguimos com o detalhamento e análise do discurso de Lídia.

5 O PROCESSO IMIGRATÓRIO DE LÍDIA E SUA FAMÍLIA

Neste item, tem-se por objetivo expor e discutir acerca da trajetória de Lídia, procurando refletir sobre sua história de vida, relatando aspectos que consideramos marcantes em sua escrita e que se referem a diversas questões, tais como o modo como vivia no continente europeu, o contexto da imigração, aspirações, anseios, desejos e motivações para realizarem a travessia rumo ao Brasil.

Lídia inicia seu relato localizando-se no espaço e no tempo, dando detalhes sobre si e seus familiares. Nestes termos expõe:

Vou contar a história da minha vida meu nome é Lídia sou estrangeira nasci na Polônia e vim para o Brasil no ano de 1937 com 10 anos de idade e o meu Pai Filiman e minha Mãe Teodora meu irmão Nicolau com 7 anos sou de origem ucraniana mas nasci na Polônia no lugar chamado Stolpy e no Município Kobren da Polônia (...)
(RELATO AUTOBIOGRÁFICO, p.1).⁴

⁴ É importante ressaltar o estilo de escrita próprio de Lídia, praticamente sem vírgulas ou pontuação. Há que se destacar também o fato de que seu relato possui expressões em dois idiomas: português e polonês, o que é resultado de sua trajetória de vida. Apresentamos aqui o relato tal como se encontra escrito no documento.

A cidade que Lídia morava se chamava Kobryn, vila de Stolpy, hoje pertencente à Bielorrússia. Segundo ela, na vila de Stolpy, cerca de cinquenta famílias residiam e viviam de maneira unida. Expõe que plantavam vários produtos, sendo os principais trigo, linhaça, batatinha, verduras e frutas. Detalha como plantavam e colhiam estes produtos e a forma de plantio, a conservação das batatinhas, a confecção da linhaça em tecido, que era posteriormente usado para a costura de roupas usadas no dia a dia, além de outras questões relacionadas à subsistência das famílias e seus hábitos cotidianos.

No que se refere às festividades e atividades de lazer realizadas em ambiente polonês, Lídia expõe que tudo era muito divertido. Portanto, constatamos que sua vida na Polônia é sempre apresentada com características positivas, dizendo que todos eram muito unidos, não reclamavam de nada e se davam muito bem. As colheitas de diversos produtos pareciam ser muito produtivas, pois não existe menção a perdas ou estragos. O trajeto imigratório também é pontuado como positivo, como veremos posteriormente. A religiosidade, elemento muito enfatizado pela autora, é percebida com grande estranhamento, pois expõe que “lá o povo é mais religioso que aqui” referindo-se ao Brasil. Ao fazer essa relação, portanto, é à nação de origem que são atribuídas qualidades positivas.

Através da análise de seu documento autobiográfico, pudemos constatar que sua família era muito humilde. Não expõe abertamente que enfrentavam dificuldades, porém, através de detalhes e informações que nos traz, essa característica se evidencia. Expõe que moravam em uma casa coberta de palha de trigo e centeio e que, quando nascia um bezerro, precisavam

se deslocar até a cidade para o vender pois não possuíam espaço suficiente para criar o animal. Lídia também diz que precisava auxiliar a família através do pastoreio de animais. Estes fatores, que estão presentes nas entrelinhas de sua escrita, possivelmente teriam contribuído na tomada da decisão de migrar.

Porém, em seu relato, expõe que a motivação de decidirem realizar a imigração era devido ao fato de seu tio, Mekita, já haver imigrado ao Brasil e dar notícias positivas com relação ao país, dizendo que morar no país além-mar era muito bom, que havia terras à vontade e que seria terra de leite e mel. A Europa pré-imigração de Lídia e família já ouvia rumores de uma possível Segunda Guerra Mundial, fator que também deve ter influenciado na decisão. Em outubro de 1937, decidem então se organizar para realizar a travessia.

Lídia expõe sobre esse momento como sendo de tristeza, referindo-se principalmente à sua mãe, que chorava muito quando da despedida de parentes, e a entes queridos já falecidos. A família de Lídia que imigrou era formada por sua mãe Leonora, seu pai Filimon e seu irmão mais novo, Nicolau. Lídia só tinha 9 anos de idade.

Percebemos ao longo do seu relato autobiográfico muitas marcações de mudanças na vida entre a Polônia e o Brasil. Com relação à Polônia, Lídia expõe diversas características, desde textura da terra, extensão, modo de subsistência da família, festividades e lazer – principalmente organizadas pela Igreja –, brincadeiras e atividades que ela realizava na escola. Posteriormente, quando fala do Brasil, percebemos que existem outras marcações e caracterizações. Lídia centra sua descrição em aspectos e questões do núcleo familiar e redes de sociabilidade as quais passa a

integrar, focando no cotidiano de seu novo núcleo familiar através do relacionamento com os tios e, posteriormente, de seu casamento.

Ao referir-se à terra no país europeu, Lídia a expõe no diminutivo, como “terrinha”. Este fator, para além de uma questão afetiva, resulta de outros fatores. Podemos citar o modo como eram divididas as terras, às quais Lídia se refere como “tiras” e com área pequena. Tal descrição vai ao encontro do que aponta Isabel Gritti (2004):

Eram pequenas faixas estreitas e compridas conhecidas por ‘cordões’. O proprietário tinha suas terras dispersas em várias parcelas. Isso dificultava o acesso às mesmas pois frequentemente era necessário passar pela propriedade de outrem. (GRITTI, 2004, 28)

Essas características de valorização da terra natal demonstram o afeto à terra e suas origens. Entretanto, outros fatores podem ter levado Lídia a compor sua narrativa da forma como a escreveu. Levando em consideração toda a leitura e análise de sua autobiografia,⁵ percebemos uma idealização do passado e vários motivos justificam ou explicam essa construção. Algo a ser observado se refere à idade da autora quando residia na Polônia e quando faz o registro de suas memórias. Sendo criança, não enfrentava os problemas – ao menos diretamente – e, portanto, não os menciona, apenas nas entrelinhas eles aparecem. Já o fato de escrever na velhice normalmente resulta nesta criação idealizada do passado (BOSI, 1979). Ao Rememorar, Lídia expressa sua saudade das brincadeiras, dos amigos de infância e de todo o contexto polonês, ressaltando as características e lembranças positivas de sua Polônia natal.

⁵ A autobiografia de Lídia foi escrita no ano de 2014 e compreende 119 laudas escritas de próprio punho em caderno de espiral. A cópia deste relato autobiográfico foi fornecida por Carolina Poplawski.

6 A TRAVESSIA

Como vimos, a motivação da família de Lídia para abandonar a Polônia, conforme a sua interpretação, encontra sua razão de ser nas cartas enviadas por seu tio Mekita. Outras conjecturas, porém, podem ser feitas sobre os motivos que os teriam levado a emigrar, e se referem principalmente às questões que envolvem a subsistência. Porém, como decorreu esse processo? Quais as dificuldades e receios por que passavam? E qual a realidade encontrada no local de destino?

Antes mesmo de Lídia expor sobre a viagem, ela pontua acerca da dificuldade quanto à opção pelo local em que habitariam no Brasil. Segundo ela, a família deveria escolher totalmente às cegas, através de um livro onde somente a existência ou não de água era sabida. Assim, escolheram a cidade de Santa Rosa, no Rio Grande do Sul, como destino. Algo curioso e que não é exposto por Lídia se refere ao fato de não terem escolhido pelas terras da região de Áurea, local em que residia tio Mekita e sua família.⁶

O trajeto até o Porto de Gdynia foi realizado de carroça e de trem. Gdynia localiza-se na região da Pomerânia, no litoral do Mar Báltico. Segundo Dembicz e Kieniewicz "(...) foi construído, desde as bases, um moderno porto em Gdynia, que em 1938 alcançou os maiores movimentos no Báltico." (DEMBICZ; KIENIEWICZ, 2001, p.57).

Lídia relata sobre a emoção e as novidades quando da chegada e embarque no navio, que, segundo ela se chamava

⁶ Esse fato constata e reforça a afirmativa de que não foi a influência das cartas do tio que os fez migrar pois se assim o fosse, eles teriam migrado diretamente para a região em que estes habitavam.

“Costuxenho”.⁷ Ainda nos expõe várias características, dizendo que três mil pessoas fizeram à travessia neste navio⁸ e que o mesmo possuía três andares. A viagem, segundo ela, teria durado vinte e dois dias completos. O barco era movido a carvão e por este fator conta que fizeram uma parada no continente africano – em Dacar – para realizar o abastecimento a fim de prosseguir viagem.

As novidades apresentadas por Lídia demonstram o isolamento em que a família vivia. Ela se admirava com a quantidade de gente no porto e no navio, com os marinheiros, os guias, com a higiene que necessitaram realizar antes da entrada na embarcação e, posteriormente, quando já estavam no interior da mesma. Com relação à alimentação, disse que era farta: havia peixe assado e todos os dias a comida era diferente. Também expõe que recebiam todos os dias, de sobremesa, intercaladamente, uma maçã e uma laranja. Escreve sobre a organização no momento das refeições e sobre a troca de roupas de cama que era realizada diariamente pelas camareiras.⁹

Desta forma, Lídia narra uma viagem sem grandes dificuldades ou atropelos. Apenas em um determinado momento expõe que

⁷ Ao nos determos na pesquisa acerca do navio, constatamos que o mesmo se chamava SS-Kosciuszko.

⁸ A informação referente à quantidade de passageiros carece de algumas observações. Conforme os dados referentes ao navio que Lídia migrou, descobrimos as seguintes informações: o navio SS Kosciuszko tinha capacidade de 712 passageiros e, de carga, 6.522 toneladas. Ainda segundo a mesma fonte, o navio SS KOSCIUSZKO foi usado na Segunda Guerra Mundial em serviço militar. (PREDECESSORS, n.p., n.d.) Fonte disponível em: <http://stefanbatoryoceanliner.weebly.co/predecessors.html>. Wenczenovicz (2002), corrobora com a informação acima exposta, pois diz que “cada navio comportava, em média, setecentas a oitocentas pessoas” (WENCZENOVICZ, 2002, p.62).

⁹ Percebemos que, conforme estudos relacionados à imigração, as condições de travessia e higiene não eram tão positivas, ocorrendo em muitos casos a superlotação de navios, visto que os agentes da imigração eram pagos por imigrante transportado. Assim escreve Stoltz (1997): “(...) para os agentes da imigração cada cabeça que subia em um navio era uma porcentagem a mais para eles” (STOLTZ, 1997, p.36). Além da superlotação, o autor pontua sobre outras dificuldades tais como a longa espera e confusões antes mesmo do embarque, ou sobre as náuseas causadas pelo balanço do navio.

se assustaram e que precisaram colocar o colete salva-vidas, pois com o mar turbulento, o navio começou a balançar e a derrubar talheres, copos e tudo o mais que estava sobre a mesa, fato este ocorrido durante uma refeição.

Após as impressões do trajeto, iniciam as surpresas com a chegada em solo brasileiro. O desembarque foi no porto de Rio Grande e a chegada em Santa Rosa se deu no dia dez de Novembro de 1937. Lídia não relata como se deslocaram até o noroeste gaúcho, porém, como a maioria dos outros imigrantes, possivelmente utilizaram o trem e, posteriormente, seguiram a pé ou a cavalo (WENCZENOWICZ, 2002). Expõe porém, que, antes mesmo de chegarem ao destino, foram “descarregados” em um barracão e ali passaram a noite. No dia seguinte, seu pai foi ver a terra e a decepção foi tamanha que decidiram reemigrar.

Ao concluírem que o serviço para se estabelecer ali era enorme e extenuante para um homem só – diz que precisava ao menos roçar o mato, achar um poço para possuírem água, construir uma barraca para tentarem se proteger dos perigos externos e da chuva, etc. e tudo isso por conta de Filimon, pai de Lídia –, resolvem tentar procurar o tio de Teodora, mãe de Lídia, Mekita, o parente responsável e que deu as coordenadas de como era viver no Brasil (ZALESKI, 2017, p. 43).

Deste modo, a família de Lídia embarcou em um trem e prosseguiu viagem, na intenção de encontrar os parentes. Ao chegarem à região, seu pai conseguiu se comunicar com um casal e eles lhe informaram que eram vizinhos de tio Mekita. Tranquilizaram-se, porém ainda precisaram seguir um longo trajeto a pé após a parada do trem no atual distrito de Capó-Êrê. Após a chegada, iniciaram a vida “do zero”.

Assim, com auxílio dos parentes, a família de Lídia recomeçou sua vida e, com o passar dos tempos, compraram um terreno nas proximidades, construindo sua própria casa. Para este recomeço, ganharam quatro casais de galinhas para procriação, passando ainda a plantar e a comercializar o excedente de seus produtos. Lídia expõe que esse excedente era vendido em Paiol Grande, atual Erechim, e que a maior venda era realizada nas proximidades da Casa de Saúde Santa Terezinha – atual Fundação Hospitalar Santa Terezinha de Erechim (ZALESKI, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se concluir que a migração de Lídia e família decorreu de inúmeros fatores que se desenrolavam na Polônia. A principal motivação, na visão da imigrante, foram as cartas de tio Mekita. Porém, como exposto, inúmeras questões influenciavam as correntes imigratórias para diversos países da América, dentre eles para o Brasil. Buscavam condições mais dignas de vida, deixando as terras de origem rumo ao desconhecido, pois não sabiam o que de fato encontrariam em seus destinos. Esta foi a única opção para milhares de imigrantes. Cada qual foi protagonista trazendo consigo suas simbologias culturais e a esperança de uma nova vida, longe da pobreza sempre presente e dos conflitos bélicos que voltavam a se anunciar.

Nestes termos, algumas observações se fazem necessárias, dados os elementos que envolvem a interpretação ou (re)elaboração do próprio passado através da escrita. Como anteriormente expusemos, existe uma seleção do que queremos contar. Lídia deixa explícita sua motivação em escrever e está relacionada a

propagação de sua história de vida, para que seus filhos e netos a conheçam. Deste modo, percebemos que sua narrativa busca a transmissão de valores, dentre os quais a importância do respeito à família, o que afeta suas escolhas narrativas e o modo de apresentação de seu discurso. Percebemos também que a imigrante não opta em justificar a imigração, apenas expõe suas impressões sobre ela. Neste sentido, ela dá ênfase a questões positivas acerca de seu passado na Polônia ou as ressignifica, criando um passado ideal, principalmente quanto a suas primeiras lembranças.

Neste sentido, existe uma idealização no relato de Lídia. Como possíveis respostas a essa narrativa idealizada, citamos o fato da imigrante ser criança quando do processo imigratório, havendo uma visão própria dos fatos, apresentando-os como uma espécie de *aventura*, principalmente quando da travessia. A diferença temporal - o período vivido e a escrita de Lídia - também deve ser levada em consideração pois, como exposto, afeta o modo de produção da narrativa de maneira significativa.

REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

DEMBICZ, Andrzej; Jan KIENIEWICZ. **Polônia e Polono-Brasileiros**. Centro de Estudos Latino-Americanos Universidade de Varsóvia, 2001.

GILLIES, Anna Maria Rufino. **O diário de uma imigrante britânica no Paraná (1860-1890): memórias, trabalho e sociabilidades**. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24779>. Acesso em: jan. 2021.

GLOCHOWSKI; Kazimierz. **Os poloneses no Brasil – Subsídios para o problema da colonização polonesas no Brasil.** Tradução [de] Mariano Kawka – Porto Alegre: Rodycz & Ordakowski Editores, 2005.

GOMES, Ângela de Castro (org.). **Escrita de si, escrita da História.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GRITTI, Isabel Rosa. **Imigração e colonização polonesa no Rio Grande do Sul: a emergência do preconceito.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004.

IZQUIERDO I. **Memórias.** Estudos Avançados, [s/l], v.3, n. 6, p 89-112, 1989. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8522>. Acesso em 31 jan. 2021.

KRUPINSKI; Rosalia. **Paróquia Nossa Senhora do Monte Claro. 1915-1990.** 1990.

MELLO, Juçara da Silva Barbosa de. O cotidiano, os “regimes de historicidade” e a memória. **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 8, n. 19, p. 236 - 253. set./dez. 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3381/338149856010/html/>. Acesso em: 2 jan. 2022.

PREDECESSORS, Disponível em: <http://stefanbatoryoceanliner.weebly.com/predecessors.html>. Acesso em: 5 jan. 2021.

POPLAVSKI; Carolina. **Milagres.** – Erechim: Rs. Graffoluz Editora & Ind. Gráfica, 2017.

RICOEUR, Paul. Memória, história, esquecimento. Conferência. “Memory, history, oblivion”. “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. **Central European University**, 2003. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/memoria_historia. Último Acesso em: 23 dez. 2021.

STAWINSKI, Alberto Víctor. **Primórdios da imigração polonesa no Rio Grande do Sul: 1875-1975**. 2ª ed. Caxias do Sul, EST Ed. da UCS, 1976.

STOLTZ, Roger. **Cartas de imigrantes**. Porto Alegre: Edições EST, 1997.

ZALESKI, Franciele. **A imigração Polonesa em Áurea através do Relato Autobiográfico de Lídia Bresolin**. Orientadora: Caroline Rippe de Mello Klein. 2017. 60 f. TCC (Graduação) – Curso de História, Universidade Federal da Fronteira Sul – Campus Erechim, Erechim, 2017. Disponível em: <https://rd.uffs.edu.br/bitstream/prefix/798/1/ZALESKI.PDF>. Acesso em: 5 jan. 2021.

WENCZENOVICZ, Thaís Janaina. **Montanhas que furam as nuvens! Imigração Polonesa em Áurea - RS - (1910-1945)**. Passo Fundo: UPF, 2002.

COLONIALISMO E COLONIALIDADE DE GÊNERO: UM ESTUDO SOBRE O PERFIL DA VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NO ESTADO DO PARANÁ NOS ANOS DE 2019 A 2021

Julia Dambrós Marçal¹
Aloma Natalia da Silva²

INTRODUÇÃO

A violência contra a mulher está entre as violações de direitos humanos mais persistentes e generalizadas do mundo. Certamente você conhece alguma mulher que foi/é vítima de violência, pois não estou a escrever de uma realidade distante ou vista apenas nos noticiários nacionais e internacionais

Para situar teoricamente a pesquisa, o artigo será estruturado com um referencial que aborda as discussões sobre gênero e violência a partir da perspectiva decolonial e interseccional, no

¹ Doutoranda em Desenvolvimento Regional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (PPGDR UTFPR-Pato Branco). Mestre em Direitos Fundamentais pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC) campus de Chapecó-SC. Pós-graduada em Direito Internacional aplicado pela Escola Brasileira de Direito (EBRADI). Graduada em Direito na Universidade do Oeste de Santa Catarina campus de Xanxerê-SC. Professora e pesquisadora. Contato: juliadmarcal@gmail.com.

² Mestranda em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS-Erechim/RS). Professora e Advogada. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Pato Branco (UNIDEP). Graduada em Ciências Biológicas pela UNIASSELVI. Contato: alomansilva@gmail.com.

tempo/espaço da modernidade/colonialidade, instituída com a colonização da América Latina.

Analisar-se-á a colonialidade de gênero à luz do projeto colonial europeu que hierarquizou as relações sociais, cujos resquícios são inequívocos diante dos diversos tipos de violência que afligem, sobretudo mulheres latino-americanas. O estudo dessa categoria de colonialidade se dará a partir da interseccionalidade, com o desiderato de tornar visível as dimensões de opressão sofridas pelas mulheres.

Por este motivo é necessário visualizar a realidade da nossa região, o estado do Paraná, com o objetivo de pensar acerca de futuras políticas públicas de enfrentamento desse sistema violento, colonial e patriarcal que subjuga corpos femininos e feminizados.

É a partir dessa conjuntura que surge a indagação para o problema da pesquisa: qual o perfil e marcadores sociais das mulheres vítimas de violência no estado do Paraná?

Para respondê-lo, realizar-se-á uma análise dos dados disponíveis no sítio eletrônico da PCPR Paraná, com informações relativas aos boletins de ocorrência registrados nos anos de 2019 a 2021 sobre violência contra mulheres, a fim de verificar os números registrados e a interseccionalidade por meio dos eixos de discriminação de gênero e raça.

1 DO COLONIALISMO À COLONIALIDADE

Para realizar uma pesquisa sobre gênero na perspectiva decolonial, será necessário efetuar apontamentos históricos e

regressar ao século XV, para se ter uma compreensão específica sobre a origem da problemática que se pretende discutir neste estudo.

Quando os navegadores europeus comandados por Cristóvão Colombo receberam autorização da monarquia espanhola para encontrar rotas mais curtas para o oriente, em 12 de outubro de 1492 chegaram à América, mas à época acreditaram ter atingido o objetivo de estarem nas Índias³ (GROSFOGUEL, 2016).

É com a conquista da América que Enrique Dussel (2005) entende que se dá o início da modernidade, pois antes de 1492 não havia história mundial, mas sim, apenas sistemas culturais que coexistiam entre si. Nesse momento a Europa moderna passou a ser o “centro” da história mundial e definiu as demais culturas como sua “periferia”. O “ego conquiro” (eu conquisto) fez com que os portugueses e espanhóis impusessem sua vontade sobre os indígenas americanos, momento em que conseguiram acumular as riquezas e conhecimentos daqueles/as que aqui viviam.

Por este motivo, a modernidade não pode ser compreendida como um fenômeno intra-europeu, pois ela iniciou quando a hegemonia europeia passou a se alastrar em uma dimensão global, estabelecendo a Europa como centro e os demais povos como periferia (WALSH, 2007).

Volvendo à chegada dos europeus à América, ao longo do processo de colonização eles passaram a debater uma narrativa inicial de que os povos indígenas não eram “humanos” e, por

³ A categoria “índio” constituiu uma nova invenção da identidade moderna e colonial, homogeneizante das identidades heterogêneas que existiam nas Américas antes da chegada dos europeus. Além disso, é importante recordar que Colombo pensou ter chegado às Índias e, por isso, chamou de “índios” os povos que encontrou. Deste engano geográfico eurocêntrico, o “índio” emerge como nova identidade. Mas questionar se os “índios” possuíam ou não almas já era uma questão racista com referência direta à humanidade (GROSFOGUEL, 2016, p. 37).

consequente, não poderiam ser reconhecidos como “pessoas”. No entanto, o que os europeus encontraram, de fato, foram seres culturais, com organização política, econômica e religiosa formuladas dentro de uma complexidade inclusive cosmológica (LUGONES, 2014).

Ocorre que a narrativa de que os povos indígenas eram “não humanos” materializou-se na destruição da sua ontologia:

A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. As condutas dos/as colonizados/as e suas personalidades/almas eram julgadas como bestiais e portanto não gendradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas [...] Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina (LUGONES, 2014, p. 936-937).

O racismo religioso foi o primeiro a existir e a ser empregado, pois Colombo denominou os povos indígenas como “povos sem religião”, visto que na concepção cristã da época, “não ter uma religião equivaleria a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano” (GROSFOGUEL, 2016, p. 36).

Essa classificação da sociedade teve efeitos também na categorização dos idiomas, sendo considerados como inferiores todos aqueles que fossem diversos do grego, latim e das seis línguas europeias modernas (MIGNOLO, 2017, p. 17-18).

Tais discursos e práticas de dominação realizados ao longo do século XVI com a criação do sistema-mundo moderno-colonial, teve a aplicação de métodos militares e evangelizadores o que culminou com o genocídio e epistemicídio dos povos que ali habitavam (GROSFOGUEL, 2016, p. 35). A América colonial sofreu com “o índio

sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas [...]” (DUSSEL, 2005, p. 31).

A modernidade foi utilizada como justificativa da prática da violência, pois no momento em que os europeus se autointitularam como superiores e verbalizaram a narrativa/discurso de que estavam ali para “desenvolver” os povos mais “primitivos”, a violência seria empregada caso houvesse alguma oposição ao processo civilizador (DUSSEL, 2005).

Esse fenômeno de violência é então denominado de *colonialismo* e pode ser compreendido como situações coloniais aplicadas pela presença da administração colonial, como é o caso do colonialismo clássico (GROSFOGUEL, 2008, grifo nosso).

Já a *colonialidade* é a continuação das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais com a imposição dos padrões de poder, classificando raça, saberes, seres e a natureza a partir das necessidades do capital e em benefício do branco-europeu. A colonialidade é o lado oculto da modernidade que é articulado desde a conquista (GROSFOGUEL, 2008; WALSH, 2007, grifo nosso).

Sobre a colonialidade, Walter Dignolo (2017, p. 13) ressalta que:

“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade.

Sobre os aspectos da colonialidade, Catherine Walsh (2007, grifo nosso) afirma que há quatro dimensões que contribuem para manter a subalternização: 1) *colonialidade do poder*: compreendida como padrões do poder moderno relacionados à raça, controle do trabalho, Estado e produção do conhecimento. Essa categoria organiza a sociedade de uma maneira estratificada e localiza o branco europeu acima dos indígenas e negros, definindo essas identidades como sendo homogêneas e com signos negativos; 2) *colonialidade do saber*: estabelece o eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento e descarta toda e qualquer produção intelectual indígena e afro como “conhecimento”, diminuindo sua capacidade intelectual; 3) *colonialidade do ser*: ocorre quando alguns seres se impõem sobre outros, exercendo o controle das diferentes subjetividades; 4) *colonialidade da natureza*: essa categoria faz referência a divisão binária cartesiana entre natureza e sociedade que descarta por completo a relação milenar entre seres, plantas, animais, mundo espiritual e ancestral. Essa colonialidade tentou eliminar a relação entre a cosmologia e do pensamento das comunidades indígenas e afros de América Latina.

Embora a colonialidade de gênero não tenha sido elencada nessa publicação de Catherine Walsh, essa é uma categoria que será aprofundada no tópico seguinte à luz dos estudos de autoras feministas decoloniais.

Compreendido como o colonialismo e as colonialidades se instauraram na América a partir do século XVI, é importante ressaltar que ao fazer a escolha da opção teórica decolonial, isso não significa negar o que foi e é produzido na Europa, mas sim, priorizar um novo modo de pensar, com novas epistemes, sem a pretensão de transformar em um novo universal. A “opção descolonial não

é só uma opção de conhecimento, uma opção acadêmica, um domínio de “estudo”, mas uma opção de vida, de pensar e de fazer” (MIGNOLO, 2017, p. 31).

2 COLONIALIDADE DE GÊNERO E VIOLÊNCIA CONTRA MULHERES NO ESTADO DO PARANÁ: UMA ANÁLISE DO PERÍODO DE 2019 A 2021

O que chegou à América em 1492 não foi somente um sistema econômico de capital e trabalho, mas também “o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (GROSFOGUEL, 2008, p. 123).

A violência perpetrada pelo colonialismo utilizando como justificativa de que se tratava de uma “missão civilizatória” era uma falácia para explorar os corpos e inclusive violar sexualmente mulheres e meninas⁴ (LUGONES, 2014).

Nesse sentido, nas colônias ocorreram violações massivas de mulheres como instrumento de conquista e guerra, as quais acarretaram a perda de seu status social. A colonização criou circunstâncias para que as mulheres indígenas e africanas perdessem as relações relativamente igualitárias que tinham com os homens em suas comunidades, pois no momento em que as mulheres ficaram sob o domínio dos homens colonizadores tiveram de subordinar-se não somente a estes, mas também aos homens colonizados, visto que a subordinação de gênero foi o preço que os colonizados tiveram de pagar para ter o controle sobre seu

⁴ O terror era sistemático, por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas (LUGONES, 2014, p. 938).

grupo social. Portanto, foi entabulado um acordo entre homens colonizadores e homens colonizados para oprimir as mulheres nas colônias (MENDIZA, 2014).

Muito embora não seja o enfoque dessa pesquisa, é importante ressaltar, ainda que de modo breve, que não foram apenas mulheres colonizadas que sofreram violências. As mulheres que tinham conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais indo-europeu também foram perseguidas e mortas nos séculos XVI e XVII justamente com o “advento das estruturas modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais de poder” (GROSFOGUEL, 2016, p. 41-42):

De acordo com Ramón Grosfoguel (2016, p. 42):

Milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade. Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia [...] no caso do genocídio contra as mulheres indo-europeias não houve livros queimados, pois, a transmissão de conhecimento acontecia, de geração para geração, por meio da tradição oral. Os “livros” eram os corpos das mulheres e, de modo análogo ao que aconteceu com os códices indígenas e com os livros dos muçulmanos, elas foram queimadas vivas.

Essa conjuntura formou hierarquias dentro da sociedade, tais como, humano/não humano e homens/mulheres, conseguindo definir no imaginário o estereótipo do “ser homem” e “ser mulher”, sendo ambos/as pessoas de classe alta e branca dentro de uma

matriz binária. A colonialidade de gênero age com a aplicação de poder, seja corpo a corpo, no trabalho, na lógica da propriedade ou ainda por meio da imposição da lei (LUGONES, 2014).

Sobre a interseccionalidade, María Lugones (2014, grifo nosso) disserta que ao se abordar sobre a pureza das categorias dominantes e homogêneas, haverá sempre um membro superior, por exemplo, “homem” refere-se aos machos burgueses brancos heterossexuais; “mulher” relaciona-se as fêmeas burguesas brancas heterossexuais e “negro” concerne-se aos machos heterossexuais negros. Essa lógica de separação a partir de categorias nos demonstra a existência de um vazio, sendo necessário percebermos *gênero* e *raça* de forma entrelaçada para vermos as mulheres com suas diferenças e marcadores. De acordo com as categorias acima citadas é possível verificar a ausência das mulheres pretas, indígenas, mestiças e asiáticas, isso porque o termo “mulher” sem especificação, acaba por ter sentido racista, já que a lógica categorial historicamente selecionou somente o grupo dominante: mulheres burguesas brancas heterossexuais, e escondeu os abusos e brutalidades praticadas pela colonialidade de gênero em face de mulheres com outras características.

Portanto,

[...] a lógica categorial moderna constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis, e constituídos dicotomicamente. Essa construção procede a partir da presença generalizada de dicotomias hierárquicas na lógica da modernidade e das instituições modernas (LUGONES, 2014, p. 942).

Depreende-se que o sistema de gênero foi fortemente implantado com o avanço do projeto colonial europeu e consolidou-

se com a modernidade tardia, tendo inclusive organizado a vida e direito das mulheres. Embora a colonização tenha se findado, o fato é que a colonialidade de gênero ainda permanece, inclusive na intersecção de gênero, classe e raça como parte fundante do sistema de poder capitalista mundial. O colonialismo de gênero se perpetua, porquanto uma pessoa é constituída por diversas relações intersubjetivas, de modo que as ontologias e valores são configurados no cotidiano de forma simples, mas de maneira muito significativa. Logo, “não se resiste sozinha à colonialidade do gênero” (LUGONES, 2014, p. 949).

Não há apenas uma narrativa da opressão de mulheres, mas é necessário compreender “a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo” (LUGONES, 2014, p. 940-941).

A América Latina sofre desde o colonialismo com:

A imposição do Cristianismo a fim de converter os chamados selvagens e bárbaros no século XVI, seguida da imposição do “fardo do homem branco” e da sua “missão civilizadora” nos séculos XVIII e XIX, da imposição do “projecto desenvolvimentista” no século XX e, mais recentemente, do projecto imperial das intervenções militares apoiadas na retórica da “democracia” e dos “direitos humanos” no século XXI, tudo isto foi imposto com recurso ao militarismo e à violência sob a retórica da modernidade, com o seu apelo a salvar o outro dos seus próprios barbarismos. (GROSFOGUEL, 2008, p. 137).

Após compreender como a colonialidade de gênero e interseccionalidade se manifestou/manifesta, a partir desse momento o artigo terá como enfoque a análise da violência contra

a mulher no estado do Paraná com base nas informações do sítio eletrônico da PCPR, o qual mantém disponíveis infográficos de 2019 a 2021, bem como dos meses de janeiro a abril de 2022 sobre feminicídios e violência doméstica/familiar cometidos em território paranaense. Neles é possível identificar, por exemplo, o número total de boletins de ocorrência (BO) registrados, o perfil das mulheres vítimas e dos(as) autores(as), tais como, idade, raça, escolaridade e também as circunstâncias das infrações penais.

O objetivo da análise de tais dados é verificar se no período supracitado ocorreu aumento ou diminuição da violência contra mulher no Paraná e a interseccionalidade por meio dos eixos de discriminação de gênero e raça.⁵ Embora os infográficos estejam localizados no sítio oficial da PCPR, para facilitar a visualização e interpretação dos dados disponíveis, elaborei oito quadros para fazer um estudo comparativo das informações.

Destaca-se, desde já, que as estatísticas jamais irão demonstrar a realidade tal como ela é, pois não são todas as mulheres vítimas de violência que buscam registrar o BO na Delegacia de Polícia. Porém, essas estatísticas são um importante recurso para que o poder público consiga identificar facetas diversas da problemática em estudo e proceda a tomada de decisões em sua agenda pública.

O primeiro passo do estudo será uma análise quantitativa do homicídio de mulheres no Paraná de 2019 a 2021. É possível verificar que está ocorrendo aumento de mortes violentas de mulheres e feminicídio durante esse período, porém, ocorreu diminuição do número de homicídio de mulheres sem motivação de gênero de 2020 a 2021.

⁵ Não será realizada análise de outros eixos da interseccionalidade, pois não há informações mais específicas no sítio eletrônico da PCPR.

Importante fazer a ressalva de que nem todo assassinato de mulher enquadra-se no tipo penal de feminicídio. Para que este crime seja assim caracterizado é necessário que o(a) autor(a) tenha cometido o ato por razões da condição de sexo feminino, a qual envolve violência doméstica e familiar ou por menosprezo ou discriminação à condição de mulher. Isso significa que nem todo assassinato de mulheres tem motivação de gênero.

Tabela 1 - Estatísticas de mortes violentas de mulheres no estado do Paraná (2019-2021)

HOMICÍDIOS DE MULHERES	2019	2020	2021
Mortes violentas	322	329	330
Homicídio de mulheres sem motivação de gênero	227	241	223
Femicídios	95	89	107

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

Com relação ao perfil das vítimas de feminicídio de 2019 a 2021, verifica-se que 60% são brancas e 32% têm entre 35 e 45 anos. Característica semelhante é encontrada no perfil dos(as) autores(as) de tais crimes, pois 62% são brancos e 38% têm entre 35 e 45 anos. Quanto às circunstâncias do crime, majoritariamente foram cometidos na residência e em relação íntima de afeto (atual ou anterior).

Tabela 2 - Perfil das vítimas e autores(as) de feminicídio (2019-2021)

PERFIL DAS VÍTIMAS DE FEMINICÍDIO (2019-2021)		PERFIL DOS(AS) AUTORES(AS) DE FEMINICÍDIO (2019-2021)	
Raça	60% brancas	Raça	62% brancos
Idade	32% entre 35 e 45 anos	Idade	38% entre 35 e 45 anos

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

Tabela 3 - Circunstâncias do crime de feminicídio (2019-2021)

Cometidos na residência	63%
Cometidos em relação íntima de afeto (atual ou anterior)	78%

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

Os infográficos também possuem dados sobre outras infrações penais (crimes e contravenções penais) cometidas contra mulheres além do feminicídio e homicídio, as quais envolvem crimes contra a honra, dignidade sexual, entre outros.

Ao se analisar o perfil das vítimas das infrações penais mais registradas no estado do Paraná (2019-2021), padrão semelhante ao já percorrido é identificado, pois as vítimas são 60% brancas e com média de idade de 35 anos. Quanto ao perfil dos(as) autores(as) dos crimes, 59% são brancos(as) e com média de idade de 36 anos. Sobre as circunstâncias dos crimes, também majoritariamente foram cometidos na residência e em relação íntima de afeto (atual ou anterior).

Tabela 4 - Infrações penais mais registradas no Paraná (2019-2021)

TIPO PENAL	QUANTIDADE DE REGISTROS
Lesão corporal	83849
Ameaça	82383
Injúria	33872
Vias de fato	13164
Perturbação da tranquilidade	6772
Dano	6464
Descumprimento de medida protetiva	5711
Estupro	3265
Difamação	2500
Violação de domicílio	2104

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

Tabela 5 - Perfil das vítimas e autores(as) das infrações penais mais registradas (2019-2021)

PERFIL DAS VÍTIMAS DE FEMINICÍDIO (2019-2021)		PERFIL DOS(AS) AUTORES(AS) DE FEMINICÍDIO (2019-2021)	
Raça	60% brancas	Raça	59% brancos
Idade	Média de 35 anos	Idade	Média de 36 anos

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

Tabela 6 - Circunstâncias do crime das infrações penais mais registradas (2019-2021)

Cometidos na residência	81%
Cometidos em relação íntima de afeto (atual ou anterior).	72%

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

Além dos dados de 2019 a 2021, o sítio eletrônico da PCPR também disponibilizou dados dos meses de janeiro a abril de 2022, sendo possível fazer uma avaliação, ainda que parcial, do padrão de violência contra mulheres do corrente ano.

É possível identificar que está sucedendo uma queda mês a mês no número de mortes violentas de mulheres. Além disso, nesses quatro meses as vítimas de feminicídio são majoritariamente brancas, com idade entre 35 e 45 anos.

Sobre os(as) autores(as) de tais crimes, apenas nos meses de janeiro e abril pessoas brancas formam a maioria, ocorrendo algumas variações com relação à idade. Quanto as circunstâncias do crime, em todos os meses e de maneira predominante foram cometidos na residência e em relação íntima de afeto (atual ou anterior).

Tabela 7 - estatísticas de mortes violentas de mulheres no estado do Paraná (janeiro a abril/2022)

	Jan/2022	Fev/2022	Mar/2022	Abr/2022
Mortes violentas	34	30	23	20
Vítimas de feminicídio (raça)	53% brancas	66% brancas	75% brancas	57% brancas
Autores(as) de feminicídio (raça)	60% brancos(as)	25% brancos(as)	75% pardos(as)	71% brancos(as)
Vítimas de feminicídio (idade)	38% entre 25 e 29 anos	50% entre 35 e 45 anos	50% entre 35 e 45 anos	71% entre 35 e 45 anos
Autores/as de feminicídio (idade)	40% entre 30 e 34 anos	25% entre 30 e 34 anos	100% entre 35 e 45 anos	42% maior de 60 anos

	Jan/2022	Fev/2022	Mar/2022	Abr/2022
Circunstâncias do crime (cometidos na residência)	54%	50%	50%	85%
Circunstâncias do crime (relação íntima de afeto (atual ou anterior))	54%	83%	75%	85%

Fonte: as autoras, com base nos dados da PCPR, 2022.

A partir de tais informações é possível constatar que há um padrão bem evidente das vítimas de violência no Paraná e as circunstâncias do crime, no entanto, é importante fazer um comparativo com a realidade nacional de violência contra mulheres.

O Atlas da Violência elaborado pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) sobre “violência por raça e gênero” identificou que de 2015 a 2019 a nível nacional, mulheres negras são mais vulneráveis a serem vítimas do crime de homicídio, porém, no estado do Paraná a vulnerabilidade está voltada para as mulheres não negras⁶.

Com relação à violência física, os dados disponíveis são apenas do ano de 2019 e indicam que tanto a nível nacional quanto estadual, mulheres negras são mais vulneráveis a sofrer essa espécie de violência.

Tabela 8 - Estatísticas de Homicídio e Violência Física contra Mulheres Negras e Não Negras: Paraná e Brasil (2015-2019)

	2015		2016		2017		2018		2019	
	Brasil	PR								
Homicídio de mulheres negras	2.902	49	3.005	44	3.288	33	3.070	63	2.468	57

⁶ O IPEA não utiliza as nomenclaturas pretas, pardas e brancas.

	2015		2016		2017		2018		2019	
	Brasil	PR	Brasil	PR	Brasil	PR	Brasil	PR	Brasil	PR
Homicídio de mulheres não negras	1.539	193	1.488	190	1.544	207	1.358	146	1.196	145
Violência física de mulheres negras	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	2.405.797	119.083
Violência física de mulheres não negras	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	n/c	1.178.024	95.702

Fonte: as autoras, com base nos dados do IPEA/ATLAS DA VIOLÊNCIA, s/a.

Essas informações devem ser avaliadas com cuidado para não reduzir as mulheres a meras estatísticas. Ademais, a nível nacional é importante ter um olhar histórico sobre a exploração e invisibilização dos corpos femininos negros, pois o racismo é um elemento que faz com que mulheres negras sofram violências além do aspecto físico. Portanto, mulheres negras sofrem não somente uma desigualdade de gênero, mas também uma desigualdade de raça corporificada pelos resquícios da ordem escravocrata no Brasil.

Embora os números nunca demonstrem a realidade tal como ela é, haja vista que não são todas as mulheres vítimas de violência que buscam registrar o boletim de ocorrência, essas estatísticas são um importante recurso para que o poder público consiga identificar a problemática em análise e proceda a tomada de decisões em sua agenda pública.

Buscar a redução e o fim da violência contra a mulher é um problema complexo, que envolve mudança cultural, planejamento, criação de legislações, protocolos, políticas afirmativas e

fortalecimento da rede⁷ para a proteção e empoderamento das vítimas de violência (NAZARENO, 2022).

Fortalecer a rede é extremamente importante, pois ela abrange diversas áreas, tais como: a) saúde, b) educação, c) segurança pública, d) assistência social, e) sistemas de justiça etc. Para se ter um exemplo, até o ano de 2021 o Paraná implantou apenas 21 Delegacias da Mulher (DEAM), havendo apenas uma DEAM para cada 281.848 pessoas do sexo feminino de todas as idades (NAZARENO, 2022).

Os municípios paranaenses⁸ que possuem DEAMs são: 1) Apucarana, 2) Araucária, 3) Arapongas, 4) Campo Mourão, 5) Cascavel, 6) Cianorte, 7) Cornélio Procópio, 8) Curitiba, 9) Francisco Beltrão, 10) Foz do Iguaçu, 11) Guarapuava, 12) Jacarezinho, 13) Londrina, 14) Maringá, 15) Paranaíba, 16) Pato Branco, 17) Ponta Grossa, 18) São José dos Pinhais, 19) Toledo, 20) Umuarama, 21) União da Vitória (PCPR, 2022)

É um número baixo de DEAMs e elas estão localizadas majoritariamente nos municípios com mais de 80 mil habitantes. Porém, o dado mais preocupante é o diminuto número de abrigos

⁷ A Rede de Atenção às Mulheres é composta por agentes governamentais e não governamentais no âmbito da formulação, execução e fiscalização de políticas voltadas para as mulheres, abrangendo: a) organismos de políticas para mulheres; b) movimentos de mulheres; c) conselhos dos direitos das mulheres e de controle social; d) núcleos de enfrentamento ao tráfico de mulheres; e) serviços/programas voltados para a responsabilização dos agressores; f) Instituições de Ensino Superior; g) órgãos federais, estaduais e municipais responsáveis pela garantia de direitos e h) aqueles que prestam serviços especializados e não especializados de atendimento às mulheres em situação de violência. Foram sintetizados serviços em articulação e rede que compõem esses agentes conforme figura e quadro abaixo (NAZARENO, 2022, p. 167).

⁸ De acordo com o IBGE Cidades, a população estimada em 2021 dos municípios que possuem DEAMs: Apucarana: 137.438. Araucária: 148.522. Arapongas: 126.545. Campo Mourão: 96.102. Cascavel: 336.073. Cianorte: 84.980. Cornélio Procópio: 47.840. Curitiba: 1.963.726. Francisco Beltrão: 93.308. Foz do Iguaçu: 257.971. Guarapuava: 183.755. Jacarezinho: 39.268. Londrina: 580.870. Maringá: 436.472. Paranaíba: 89.454. Pato Branco: 84.779. Ponta Grossa: 358.838. São José dos Pinhais: 334.620. Toledo: 144.601. Umuarama: 113.416. União da Vitória: 58.298.

(apenas nove em todo o estado) específicos para mulheres em situação de violência doméstica ou familiar (NAZARENO, 2022)⁹.

Por conseguinte, faz-se necessário ampliar a rede paranaense e aperfeiçoar os atendimentos para que consiga se efetivar os direitos humanos fundamentais das mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estupros e violências foram utilizados como forma de dominação das mulheres indígenas e negras durante o período de colonização da América Latina e é um ledor engano imaginar que essa realidade esteja próxima de ser erradicada, pois a subjugação de mulheres ocorre diariamente.

A conquista de direitos por meio da vigência de leis no Brasil tarda muito a acontecer. Pensando em legislações nacionais, somente em 2006 tivemos a criação de lei específica com medidas que visam coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher (Lei Maria da Penha) e apenas em 2015 o Estado brasileiro tipificou e positivou o feminicídio como crime.¹⁰

Ter dados compilados após a criação de tais normas jurídicas é importante para se conseguir fazer um diagnóstico da pseudo-realidade. “Pseudo”, pois é necessário sempre desconfiar dos dados

⁹ A criação de abrigos está prevista nos artigos 11 e 35 da Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006).

¹⁰ Até o momento 16 países da América Latina tipificaram o feminicídio em suas legislações. Na lista é possível identificar que Argentina foi o primeiro país a adotar esse tipo penal em seu ordenamento jurídico e o Brasil foi o último: 1) Argentina (2002), 2) Bolívia (2013), 3) Brasil (2015), 4) Chile (2010), 5) Colômbia (2008), 6) Costa Rica (2007), 7) El Salvador (2012), 8) Equador (2014), 9) Guatemala (2008), 10) Honduras (2013), 11) México (2013), 12) Nicarágua (2012), 13) Panamá (2013), 14) Peru (2011), 15) República Dominicana (2014), 16) Venezuela (2014). Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/feminicidio/legislacoes/>.

divulgados, ainda que por instituições oficiais, visto que não são todas as mulheres vítimas de violência que efetuam o registro via boletim de ocorrência. Ressalto que esse registro não ocorre por vários motivos e não cabe a nós fazermos juízos de valor sobre os diversos porquês, mas sim, apenas reconhecermos que eles existem.

Ainda que os dados não reflitam a realidade, o panorama no estado do Paraná demonstra grande preocupação, pois de 2019 a 2021 o número de registros de homicídio de mulheres vem aumentando.

Sobre o perfil das violências contra mulheres no estado do Paraná identificou-se que mulheres brancas, de 35 a 45 anos, são mais vulneráveis a sofrerem violência dentro da residência por pessoa que tenha relação íntima de afeto (atual ou anterior). Com essa constatação não pretendo ser determinista, tampouco sugerir que o Estado faça políticas públicas apenas para mulheres brancas, pois tais dados devem ser interpretados também sob um viés histórico, visto que o estado do Paraná passou por um intenso processo de branqueamento no fim do século XIX, tendo se propagado com maior intensidade no século XX.

Com esse processo de branqueamento a população que reside no Paraná, tanto mulheres e homens, são, em sua maioria brancas(os), de modo que, quiçá exista uma razão que demonstre o porquê a maioria das vítimas e autores(as) dos crimes serem brancas(os). Inclusive importa destacar que a nível nacional o índice de mulheres negras vítimas de homicídio e outras violências é muito superior à de mulheres brancas, e se observarmos as estatísticas, a população brasileira é composta por maioria de mulheres negras.

Por conseguinte, devido ao aumento de infrações penais contra mulheres no Paraná, faz-se necessário ampliar a rede paranaense e

aperfeiçoar os atendimentos para que consiga se efetivar os direitos humanos fundamentais das mulheres.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. **CLACSO**. 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir/5_Dussel.pdf. Acesso em: 21 jul. 2022.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, mar. 2008. DOI <https://doi.org/10.4000/rccs.697>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 21 jul. 2022.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016. DOI <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNftGdzw4F3dpF6yZVVGgt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2022.

IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência**. S/A. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/dados-series/142>. Acesso em: 09 mai. 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnzb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 jul. 2022.

MENDIZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidade del género y el feminismo latino-americano. *In*: MIÑOSO, Y. E.; CORREAL, D. G.; MUÑOZ, K. O. (ed). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, mai. 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645>. Acesso em: 19 jul. 2022.

NAZARENO, Louise Ronconi de. **Plano estadual dos direitos das mulheres: 2022-2015**. Curitiba: livro eletrônico, 2022.

PCPR- Polícia Civil do estado do Paraná. **Relatório de violência contra meninas e mulheres: infográficos**. 2019-2022. Disponível em: <https://www.policiacivil.pr.gov.br/mulher>. Acesso em: 27 jul. 2022.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, Bogotá, n. 26, p. 102-113, abr., 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2022.

DIREITO DE CONSULTA DOS POVOS INDÍGENAS SOB PERSPECTIVAS FILOSÓFICA-JURÍDICAS

Marlei Angela R. dos Santos¹
Émelyn Linhares²

INTRODUÇÃO

Trata-se de reflexão elaborada com vistas ao direito de consulta dos Povos Indígenas em perspectivas filosófica-jurídica. A temática em tela relaciona-se com questões de descumprimentos de direitos, especialmente no tocante aos direitos indígenas – no caso aqui analisado o direito à consulta livre, prévia e informada –, realizando interlocuções e comparações entre a obra *O Direito dos Povos* de John Rawls com a constituição sociojurídica brasileira e, ainda, reflexões especificamente ao direito de consulta e questões jurídicas a partir da citada obra.

É sabido que o direito de consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas é hodiernamente violado, sendo descumpridas as determinações da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, bem como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Desta problemática são abordadas algumas concepções trazidas por Rawls em sua obra como, por

¹ Doutoranda em Direito – UNOESC. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: marlei.ange.adv@hotmail.com.

² Bacharel em Direito. Mestra Interdisciplinar em Ciências Humanas/Universidade Federal da Fronteira Sul. E-mail: emy_dr@outlook.com.br.

exemplo, a existência de um pluralismo razoável, diversidade entre os povos, leis da natureza, princípios e senso de justiça, instituições justas, políticas em movimento, sociedade justa e razoável, princípios tradicionais do Direito dos Povos, tolerância e entre outras questões abordadas na obra.

Tem-se como objetivo refletir entre a teoria *O Direito dos Povos* e a realidade brasileira, na qual verifica-se a violação ao direito de consulta aos povos indígenas. Utiliza-se a obra *O Direito dos Povos*, percorrendo as partes I a IV, sem adentrar na ideia de razão pública revista. Utiliza-se o procedimento metodológico bibliográfico, operando o ordenamento jurídico brasileiro, em especial a Constituição Federal de 1988, bem como documentos internacionais como a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. O trabalho divide-se em duas partes. Na primeira é realizada interlocuções e comparações entre *O Direito dos Povos* e a constituição sociojurídica brasileira, onde são levantadas a teoria de John Rawls na obra e, também sugere-se pontos que contornam a realidade indígena e brasileira. Na segunda parte, reflexiona-se acerca do descumprimento do direito de consulta e uma trajetória do Brasil desconforme às concepções de Rawls.

1 INTERLOCUÇÕES E COMPARAÇÕES ENTRE O DIREITO DOS POVOS E A CONSTITUIÇÃO SOCIOJURÍDICA BRASILEIRA

John Rawls (1921-2001) foi professor de filosofia contemporânea; autor de grandes trabalhos publicados na linha de política

fundamental pautada em democracia deliberativa, equidade, liberalismo e direitos humanos. Dentre suas obras destaca-se: *Uma Teoria de Justiça* -1971; *Liberalismo Político* -1993 e, *O Direito dos Povos* -1999. Em termos de objetivos teóricos nas obras *Uma Teoria da Justiça* e o *Liberalismo Político* tem-se a busca da possibilidade de uma sociedade liberal e justa. Já na obra aqui operada – *O Direito dos Povos* – o objetivo é poder analisar como seria possível uma sociedade mundial de povos liberais sob uma aproximação com o *Liberalismo Político* e a ideia de Justiça Política retratadas por Rawls.

Importante anotar que a obra *O Direito dos Povos* abrange a ideia de povos bem ordenados – a visão de Jean Bodin³ –, ou seja, povos liberais e decentes. A concepção de Rawls em *O Direito dos Povos* é apoiada na justiça política da obra *Paz Perpétua* de Immanuel Kant (1795). Nestes termos uma Sociedade dos Povos é pautada pelo direito dos povos, sendo aquele direcionado à política social justa. Assim, as ideias que fundamentam a obra *O Direito dos Povos* guardam preocupação em regular políticas mútuas, visando evitar guerras injustas, opressões, perseguição religiosa, fome, pobreza, genocídios, a privação de liberdade de consciência decorrentes da injustiça política. Rawls propõe uma concepção liberal de justiça e uma sociedade bem ordenada, motivo pelo qual a análise aqui apresentada visa delinear o direito de consulta dos povos indígenas no Brasil e a inclusão desses como parte de uma sociedade livre e justa amparada pela legislação pátria e também em documentos de ordem internacional.

³ Jean Bodin (Angers, 1530 — Laon, 1596) foi um teórico político, jurista francês, membro do Parlamento de Paris e professor de Direito em Toulouse. O autor é reconhecido pelos seus estudos que foram de suma importância para o avanço dos conceitos de soberania e absolutismo dos Estados. Além disso, a exposição de seus pensamentos a respeito do modelo de governo ideal foi muito influente na Europa.

A presente reflexão pontua acerca do ordenamento jurídico brasileiro, especialmente no tocante ao direito de consulta – livre, prévia e informada – aos povos tradicionais (determinada pela Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, 1989), sintetizando de forma geral a teoria de Rawls prevista na obra *O Direito dos Povos*⁴ (2001). John Rawls (2001) traz a motivação da sua obra *O Direito dos Povos* elencando duas principais ideias: uma é que os episódios históricos execráveis na humanidade decorrem em razão da injustiça política, com suas crueldades e brutalidades originam a guerra injusta, genocídios, assassinatos em massa, perseguições, negações das liberdades, pobreza, fome, opressão entre outros; a segunda ideia, também principal e vinculada à primeira, é a de que os citados episódios – nas palavras do autor “esses grandes males” (p. 8) – desaparecerão em razão de políticas sociais e instituições básicas justas (ou decentes).

Ainda que Rawls demonstre de que modo o conteúdo de *O Direito dos Povos* se desenvolve a partir de uma concepção liberal de justiça, pretende-se com esta reflexão analisar alguns conceitos e princípios sem considerar filosoficamente a questão do liberalismo e sua conjuntura. A obra em questão é vislumbrada por Rawls como uma utopia realista, na qual a filosofia política “é realisticamente utópica quando estende o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável e, ao fazê-lo, reconcilia com a condição política e social” (2001, p. 15). Sobre isso, destaca-se o termo “reconcilia”, haja vista que Rawls deixa cintilante a ideia de que uma das funções da filosofia é a

⁴ A análise e reflexão estabelecida neste trabalho utiliza a obra *O Direito dos Povos* partes I a IV, não abrangendo a descrição mais detalhada feita por Rawls em “A idéia de razão pública revista”.

atribuição de reconciliar as sociedades com sua própria condição política e social.

Rawls reflete sobre o paralelo do pluralismo razoável, o qual pode ser compreendido como a diversidade entre os povos razoáveis, considerando as distintas tradições, culturas, pensamentos, crenças - religiosas ou não -, e nisso, o autor indaga se o pluralismo razoável inserido aos povos ou entre eles é uma condição histórica com a qual a humanidade deve se reconciliar. Nas palavras de Rawls:

Para demonstrar que o pluralismo razoável não deve ser motivo de arrependimento, devemos mostrar que, dadas as possibilidades socialmente factíveis, a existência do pluralismo razoável permite uma sociedade de maior justiça política e liberdade. Argumentar isso de maneira convincente seria nos reconciliarmos com a condição política e social contemporânea (RAWLS, 2001, p. 16-17).

Factível sintetizar que a concepção liberal de justiça descrita na obra pode ser realista e utópica. Para que seja realista existem dois requisitos: o primeiro é que devem valer-se de leis efetivas da natureza, alcançando certa forma uma solidez permitida por estas leis. O autor denomina como a “estabilidade pelas razões certas” – ocasionada pela atuação de cidadãos corretamente, conforme os princípios adequados do próprio senso de justiça, este adquirido conforme o desenvolvimento do indivíduo em razão de crescer sob instituições justas e participar delas –; o segundo requisito é que os princípios e preceitos sejam operacionais e aplicáveis a estruturas políticas sociais em movimento (RAWLS, 2001).

Somada à concepção realista, tem-se a concepção política de justiça utópica, para a qual é necessária a utilização de ideias,

princípios e conceitos (morais) para especificar uma sociedade razoável e justa (RAWLS, 2001). Sublinha-se que, ainda quando os mesmos princípios e valores são tidos como significativos, as concepções políticas dissentem na forma em que equilibram ou ordenam os valores e princípios políticos. Vinculado a tais assertivas, a concepção política tem de possuir uma ideia razoável de tolerância. Rawls propõe para a Sociedade dos Povos um Direito dos Povos razoavelmente justo / utópico, porque utiliza ideias, conceitos e princípios (morais) políticos para identificar as estruturas políticas e sociais razoavelmente corretas e justas.

Notável é a utilização da expressão *Povos*⁵ ao invés de *Estado*, isso porque Rawls propõe que a concepção de Estado, um Estado Soberano, possibilita a ocorrência de guerra. E frente a isso, a ideia de *Povos* oportuniza que a ideia de Povos decentes apareça. Rawls aduz que a ideia de povos é crucial, tendo em vista que ela capacita a ação de atribuir motivos morais aos povos, estes como atores, o que não é possível realizar com a concepção de Estado.

[...] se um Estado é movido pelos objetivos que tem e ignora o critério da reciprocidade no trato com outras sociedades), se a preocupação de um Estado com o poder é predominantemente e se os interesses incluem coisas como converter outras sociedades à religião do Estado, aumentar o seu império e conquistar território, ganhar prestígio e glória dinástica, imperial ou nacional, e aumentar a sua força econômica relativa – então, a diferença entre Estados e povos é enorme (RAWLS, 2001, p. 37).

⁵ “O termo “povos”, então tem a intenção de enfatizar essas características singulares dos povos como distintos dos Estados, tal como tradicionalmente concebidos, e destacar o seu caráter moral e a natureza razoavelmente justa, ou decente, dos seus regimes. É significativo que os direitos e deveres dos povos no que diz respeito à sua chamada soberania derivam do próprio Direito dos Povos, com os quais concordariam juntamente com outros povos em circunstâncias adequadas” (RAWLS, 2001, p. 35).

Relevante a compreensão do termo “povos liberais” expresso por Rawls de que estes povos, resumidamente podem ser caracterizados como um governo democrático-constitucional razoavelmente justo e guiado pelos interesses fundamentais dos povos (institucional), pelas afinidades compartilhadas (cultural) e pela natureza moral (vínculo com a concepção política de justiça).

Convém enfatizar que as instituições livres acarretam pluralismos e, na teoria de Rawls, apenas a partir de instituições livres é que decorre o denominado Fato do Pluralismo Razoável, ainda que este seja uma característica básica da democracia liberal, proveitoso traçar seu conceito que é “ o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis em conflito, religiosas e não religiosas (ou seculares), é o resultado da cultura das suas instituições livres” (RAWLS, 2001, p. 163). Desse modo, O Fato do Pluralismo Razoável surge como um limitador do que é possível na prática, por exemplo, não seria exequível uma sociedade plural com regime autoritário, o qual apontasse uma doutrina abrangente como única possível (RAWLS, 2001).

Passando à análise dos membros das sociedades hierárquicas decentes, todos aqueles são vistos na vida pública como membros de grupos distintos e cada grupo possui representação no sistema legal por meio do mecanismo de consulta hierárquico decente (RAWLS, 2001) e certamente não dispendo de finalidades agressivas. Partindo para a visão principiológica de Rawls, são os princípios tradicionais do Direito dos Povos:

1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos.
2. Os povos devem observar tratados e compromissos.

3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam.
4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção.
5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra.
8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente. (RAWLS, 2001, p. 47-48).

Apresentados algumas concepções e princípios a partir da obra de John Rawls, incide uma comparação da teoria do autor na discussão da realidade brasileira. Ao contrário da concepção de Povos, o Brasil constituiu-se em um Estado Democrático de Direito possuindo como fundamentos a soberania, cidadania, dignidade da pessoa humana, valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, e o pluralismo político (artigo 1º, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – BRASIL, 1988).

Ainda, em seu artigo 3º, inciso I, a Constituição Federal de 1988 prevê como um dos objetivos fundamentais a construção de uma sociedade livre, justa e solidária (BRASIL, 1988). Ressaltam-se aqui também os princípios que regem as relações internacionais da república Federativa do Brasil, são alguns deles: independência nacional, prevalência dos direitos humanos, autodeterminação dos povos, não-intervenção, igualdade entre os Estados, defesa da paz, solução pacífica dos conflitos, cooperação entre os povos para o progresso da humanidade, entre outros (BRASIL, 1988).

Visível a constituição e autodeterminação do Brasil como um Estado Soberano com propósitos de assegurar um pluralismo

político numa sociedade livre, justa e solidária. Contudo, pesando as concepções e princípios expostos por John Rawls em *O Direito dos Povos* num olhar para a existente efetuação jurídico-social brasileira, vislumbra-se uma realidade contraproducente e relutante na concretização da reconciliação do campo político e jurídico, do próprio senso de justiça, não fazendo valer as leis efetivas da natureza e do pluralismo político previsto no texto constitucional.

A realidade sociocultural e jurídica do Brasil, diante dos costumes político brasileiro, dispõe da problemática da igualdade na aplicação de direito fundamentais, sociais, econômicos, democráticos e culturais, afastando-se da concepção política de justiça prevista no decorrer da obra de Rawls. Em especial, a problemática que será analisada a seguir – sobre violações aos direitos indígenas e preceitos jurídicos em benefício de interesses “individualmente” considerados – possui um caráter negativo frente a uma produção de um ordenamento jurídico ordinário que não é constatado efetivamente na vivência de muitas coletividades oprimidas e excluídas da trajetória do Brasil, refletindo prejudicialmente na vida da população originária.

2 REFLEXÕES SOBRE DIREITO DE CONSULTA E QUESTÕES JURÍDICAS A PARTIR DE RAWLS

O Brasil ainda experimenta os reflexos de ser um país ex-colônia, haja vista que a partir do processo de colonização e comercialização foi implementada uma sistemática intrínseca de sociedade. O território brasileiro até então é conhecido como espaço de abastecimento de produtos e matérias-primas mundialmente almejadas. Com a implementação do Estado de Direito foram

inseridos no país princípios próprios dos colonizadores a partir de concepções civilizatórias, capitalistas e de fé europeia, isto é, uma doutrina abrangente unicamente aceita. Tal doutrina ainda reflete na aplicação do ordenamento jurídico em face dos povos tradicionais, isso porque quando da chegada do colonizador, a coletividade originária encontrou-se entreposta aos princípios e conceitos (morais e jurídicos) dos portugueses que se estabeleceram no Brasil.

Através da didática implantada criaram-se arranjos jurídicos, políticos e morais. Em atenção a isso, tem-se a problemática duradoura da violação ao direito de consulta livre, prévia e informada aos povos tradicionais que é adotada, em âmbito internacional, pela Convenção n. 169 da Organização Mundial do Trabalho (OIT, 1989) que determina o direito dos povos indígenas e tribais a serem consultados de forma livre, prévia e informada sobre decisões que se tomadas possam impactar em seus direitos ou bens, devendo o Estado realizar estas consultas conforme estabelece a citada convenção (OIT, 1989). São reiterados os atos realizados sem a efetivação da consulta⁶ livre, prévia e informada à coletividade indígena no Brasil, violando a própria democracia e, em consequência, tantos outros direitos – por exemplo, direitos ambientais.

⁶ Cita-se alguns destes atos: a) redução da TI Apyterewa, demarcada desde 2007, em que o Supremo Tribunal Federal - STF autorizou a negociação direta entre a Prefeitura de Félix do Xingu e a União, sem consultar aos indígenas; b) construção de rodovia que liga Cruzeiro do Sul, no Acre a Pucallpa, no Peru, passando por quatro TIs; c) construção de hidrelétrica no rio Juruena, integrante da bacia hidrográfica do rio Amazonas, envolvendo a TI *Erikbaktsa*, povos *Myky* e *Rikbaktsa*; d) empreendimentos de parcerias público-privadas, redes de distribuição elétrica de alta tensão em TI, que se encontra em processo de demarcação, do povo: *Anacé*; e) invasão e espionagem na TI *Maräiwatsedé*, do povo Xavante, instalação de câmeras de captação de imagens apontadas para o caminho que vai para a Aldeia *A'ôpá*, sem consulta e autorização; f) conflito acerca de construção de estrada de ferro na em ultrapassando em TIs, do povo Munduruku, sem consulta; g) invasão e construção de estradas em TI *Baixo Tapajós*, do povo *Tupinambá*, sem consulta; entre outros diversos casos (CIMI, 2021).

A ocorrência destes atos sem a consulta da forma prevista no ordenamento jurídico, além de possuir objetivos mercantis, criam subterfúgios político-jurídicos diários sobrepondo interesses e direitos daqueles que administram o então Estado Soberano, não possibilitando a ocorrência de consultas e acordos políticos com vieses jurídicos e visando uma aplicabilidade de justiça para coletividades específicas, originando conflitos e episódios violentos na sociedade brasileira.

Estas situações confirmam o exposto por Rawls em *O Direito dos Povos* de que a existência de um pluralismo razoável é subsidiada pela diversidade entre os povos, com tradições, pensamentos e culturas distintas, o que não é visível na prática no Brasil, frente ao desrespeito de interesses fundamentais, afinidades e natureza moral dos povos originários em diálogo com a população não indígena brasileira. A não realização da consulta livre, prévia e informada por parte de agentes públicos (magistrados, promotores, delegados etc.) e políticos (membros dos Poderes Legislativo e Executivo) demonstra que o Brasil ainda que teoricamente e juridicamente aceite a pluralidade de doutrinas, permanece assentado na doutrina que apresenta apenas uma possibilidade e um meio de resolução de conflitos através daqueles que entendem por não realizar a consulta prevista no ordenamento jurídico.

A partir do pensamento de Rawls, a tolerância⁷ é um elemento que deve ser presente em uma sociedade que se propõe a conviver em harmonia e justiça. A sociedade liberal deve cooperar e dar assistência a todos os povos com boa reputação. Assim, se impõem

⁷ "Aqui, tolerar não significa apenas abster-se de exercer sanções políticas – militares, econômicas ou diplomáticas – para fazer um povo mudar as suas práticas. Tolerar também significa reconhecer essas sociedades não liberais como membros participantes iguais, de boa reputação, na Sociedade dos Povos" (RAWLS, 2001, p. 77).

o dever de respeito as doutrinas abrangentes de seus cidadãos, sejam elas, morais, religiosas ou culturais, desde que estejam dentro de uma concepção razoável da justiça pública. Por esse mesmo motivo, o princípio orientador da política externa é de que todas as sociedades sejam liberais. Motivo pelo qual a igualdade percebida entre as sociedades deve ser base para tolerância e acima de tudo fundada em acordos políticos em cumprimento ao bem comum do povo. Este guarda conceito amplo dentro de uma diversidade existencial de indivíduos e culturas.

Nesse aspecto, que a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas aprovada pela Organização das Nações Unidas – ONU é considerada um acordo político para assegurar o respeito aos povos originários nas relações de Estados e povos. Tal instrumento político visa a dignidade das identidades originárias frente a constante preocupação no plano internacional pelos direitos coletivos das minorias aniquiladas pelas diversas formas de dizimação de culturas, etnias, costumes, crenças e territórios. Afirma a declaração que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos, reconhecendo-lhes direitos às suas diferenças, de modo que qualquer discriminação, doutrinas, políticas e práticas baseadas na superioridade pode ser considerada uma prática racista.

Justamente nesse sentido as razões de origem nacional ou diferenças raciais, religiosas, étnicas ou culturais consideram-se cientificamente falsas e juridicamente inválidas, moralmente condenáveis e socialmente injustas. Também visa a declaração, a reafirmação do exercício dos direitos dos povos indígenas frente as injustiças históricas como resultado da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos, o que lhes impede de exercer

o livre desenvolvimento, em conformidade com suas próprias necessidades e interesses.

Considera Rawls que uma estrutura básica de direito dos povos não pode negar respeito a outros povos e a seus membros, situação que exige razões fortes como justificativa para o descumprimento dessa estrutura de direito. É perceptível que a sociedades sofrem mudanças graduais e o interesse que move os povos é congruente com a igualdade imparcial em um devido respeito a outros povos. Assim, a estrutura básica é pautada em uma hierarquia de consulta decente ou seu equivalente, sendo que os dissidentes não podem ser ignorados. Além disso, o patriotismo reflete conquistas de uma história, com respeito a todos os povos, e as relações embasadas pela estrutura liberal e decente.

Alinhado com a estrutura básica social de Rawls, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas reconhece a promoção dos direitos intrínsecos dos povos indígenas por estruturas políticas, econômicas e sociais de suas culturas, tradições espirituais, concepção da vida, especialmente ligadas às terras, territórios e recursos naturais. A promoção de direitos em tratados, acordos e outros arranjos construtivos com os Estados, devem promover o desenvolvimento político, econômico, social e cultural livre de discriminação e de opressão, contribuindo para o desenvolvimento sustentável e equitativo e para a gestão adequada do ambiente onde vivem, além do desenvolvimento econômico e social.

[...] o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas na presente Declaração fomentará relações harmoniosas e de cooperação entre os Estados e os povos indígenas, baseadas nos princípios da justiça, da democracia, do respeito aos direitos humanos, da não-discriminação e da boa-fé, incentivando os Estados a cumprirem e

aplicarem eficazmente todas as suas obrigações para com os povos indígenas resultantes dos instrumentos internacionais, em particular as relativas aos direitos humanos, em consulta e cooperação com os povos interessados [...] (ONU, 2008, p. 5).

No tocante ao citado respeito aos direitos humanos, tem-se a concepção de Rawls de que aqueles devem ser assegurados pelo sistema legal – que deve impor, com boa-fé, os deveres morais e as incumbências das pessoas no território e que esse sistema não seja imposto pela coerção, haja vista que é necessária a confiança das pessoas nos juízes e representantes do sistema legal. Rawls possui uma teoria de direitos humanos considerada minimalista e afirma que a classe especial dos direitos humanos tem três papéis:

1. Seu cumprimento é condição necessária da decência das instituições políticas de uma sociedade e da sua ordem jurídica (§§ 8-9).
2. Seu cumprimento é suficiente para excluir a intervenção justificada e coercitiva de outros povos, por exemplo, por meio de sanções diplomáticas e econômicas ou, em casos graves, de força militar.
3. Eles estabelecem um limite para o pluralismo entre os povos. (RAWLS, 2001, p. 104-105).

No Brasil que se diz democrático, o exercício dos direitos humanos é pouco verificado, inclusive, se aplicarmos os três papéis dos direitos humanos estabelecido por Rawls, não seria surpresa que, quando do cumprimento destes direitos, verifica-se a ocorrência e intervenção coercitiva das instituições ou de outros indivíduos/povos, ocasionando conflitos morais, sociais, econômicos, jurídicos, científicos entre outros. Sobre isso, ainda afirma Rawls que em razão das deficiências de regimes atuais e alegadamente constitucionais e democráticos,

Não é surpresa que intervenham muitas vezes em países mais fracos, inclusive os que exibem alguns aspectos de democracia, ou mesmo que travem guerras por razões expansionistas. Quanto à primeira situação, os Estados Unidos derrubaram as democracias de Allende, no Chile, Arbenz, na Guatemala, Mossadegh, no Irã, e, alguns acrescentariam, os sandinistas, na Nicarágua (RAWLS, 2001, p. 68).

E pela aplicabilidade jurídico-social, existem condições para que uma sociedade hierárquica decente seja considerada um membro de boa reputação de uma Sociedade dos Povos, são duas condições expressas:

Como os membros do povo são considerados decentes e racionais, assim como responsáveis e capazes de desempenhar um papel na vida social, eles reconhecem que esses deveres e obrigações ajustam-se à sua ideia de justiça do bem comum e não vêem seus deveres e obrigações como meros comandos impostos pela força. Têm a capacidade do aprendizado moral e sabem a diferença entre o certo e o errado tal como compreendidos na sua sociedade. Em contraste com uma economia escravista, seu sistema de Direito especifica um esquema decente de cooperação política e social. [...] deve haver uma crença sincera e não irrazoável, da parte dos juizes e outros funcionários que administram o sistema jurídico, de que a lei é realmente guiada por uma idéia de justiça do bem comum. Leis sustentadas meramente pela força são motivo para rebelião e a resistência. Seria irrazoável, se não irracional, juizes e outros funcionários pensarem que a ideia de justiça do bem comum – que atribui direitos humanos a todos os membros de um povo – está sendo seguida, embora esses direitos sejam violados sistematicamente. Essa crença sincera e razoável da parte de juizes e funcionários deve refletir-se na sua boa-fé e disposição para defender publicamente as injunções da sociedade como justificadas pelo Direito. Os tribunais servem como fórum para essa defesa (RAWLS, 2001, p. 86-87).

Considerando tais condições e voltando ao cumprimento do direito à consulta livre, prévia e informada, entende-se que a efetivação deste direito se harmoniza com a ideia de justiça do bem comum, devendo ser uma obrigação executada não pela imposição da força. Agentes públicos e demais representantes políticos, ou seja, indivíduos que administram o sistema legal devem cumprir a lei e demais determinações, nacionais ou internacionais, constantes no ordenamento jurídico brasileiro, concretizando a ideia de justiça de bem comum.

Por fim, a ideia de bem comum é mínima, a percepção disso pelos povos resulta em instituições dignas de tolerância. Certamente, é possível a existência de um amplo leque de contornos institucionais que satisfaçam as ideias hierárquicas decentes satisfatórias. Outras concepções, saberes, religiões, crenças no geral precisam ser encorajadas à uma vida cultural própria crescente e através de uma cultura cívica de uma sociedade considerada mais ampla (RAWLS, 2001).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rawls trata que um Direito dos Povos está fundado numa concepção de justiça exercida por leis, dentro de uma sociedade razoavelmente justa e bem-ordenada, apoiada em direitos e liberdades constitucionais, quando cidadãos tem acesso aos bens primários necessários, além de serem capacitados a fazer uso das suas liberdades. A concepção política de justiça dependente de doutrinas abrangentes e cooperativas, com imparcialidade, tolerância e compromissos mútuos. Diferentes visões sociais devem

ser contempladas em uma justiça cosmopolita, sendo afastada qualquer tipo de repressão religiosa ou escravidão.

O Direito dos Povos é fundado pela tolerância. Neste sentido, e em uma abordagem no caso do Brasil, o Estado não pode arbitrariamente cercear a liberdade ou demais direitos essenciais de um cidadão ou conduzi-lo a guerra. O Direito dos Povos propõe um governo constitucional, razoável e justo. Sendo uma perspectiva desejável a satisfação dos interesses sociais por políticas públicas e implantação de mecanismos para coibir a corrupção.

A ideia de posição original é constante na concepção de justiça de Rawls, partindo do princípio que homens são iguais e livres, observando uma imparcialidade ao véu da ignorância de uma posição originária para assim, lançar mão de proposições de justiça necessária a povos bem ordenados e decentes. Povos decentes não guerreiam e, a estabilidade pela paz é plano de fundo de toda e qualquer negociação ou contrato entre sociedades.

Para que uma sociedade seja decente dever ser pautada por princípios e impreterivelmente respeitar direitos humanos. Rawls trata que em uma sociedade não liberal, mas decente, pode haver respeito e tolerância mútua, ainda que entre diferentes concepções morais e religiosas, desde que, seja por uma política justa.

Neste sentido, os direitos humanos devem ser respeitados em nível internacional, em sentido de cooperação entre os povos, tanto por sociedades bem ordenadas e liberais, como também, por Estados fora da lei. Situação que em caso de violação de direitos humanos, deve resultar em imposição de sanções e até intervenção. E por fim, a ideia de justiça deverá necessariamente estar amparada em uma lei de efeito de bem-estar, ou seja, pela ideia de justiça de bem comum pautada em um acordo político fundamental.

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-l.htm. Acesso em: 06 jun. 2022.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2020**. Publicado em 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2022.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção n.169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%20C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2022.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nações Unidas: Rio de Janeiro, 2008 UNIC/ Rio/ 023 - Mar. 2008. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 06 jun. 2022.

RAWLS, John. 1921. **O direito dos povos** / John Rawls; tradução Luís Carlos Borges; Revisão técnica Sergio Sérvulo da Cunha. – São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Justiça e direito).

A EDUCAÇÃO INTERCULTURAL NO PPP DA ESCOLA E A CONSTRUÇÃO DE CAMINHOS PARA A CIDADANIA GLOBAL

Rosângela da Silva Almeida¹

Viviane Inês Weschenfelder²

INTRODUÇÃO

Este capítulo discute a importância da educação intercultural na composição do projeto político-pedagógico escolar, evidenciando como esse posicionamento, de forma transversal, contribui para a educação em direitos humanos e a cidadania global. Pretende-se destacar a inter-relação entre as questões que envolvem a educação intercultural e a educação em direitos humanos. Trata-se de promover, com esse posicionamento, uma educação em direitos humanos na perspectiva intercultural crítica (WALSH, 2012), incluindo todos os atores e as dimensões do processo educativo,

¹ Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Assistente Social. Professora do curso de Serviço Social, Escola de Humanidades e dos Programas Multiprofissionais em Atenção Básica e Saúde Mental, Escola de Saúde. Docente e coordenadora do curso de especialização em Direitos Humanos e Políticas Públicas, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Integrante do Centro de Estudos Internacionais em Educação (CEIE) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Membro da coordenação da Rede Brasileira de Educação de Direitos Humanos, Regional do RS (ReBEDH). E-mail: rosangelasilvaa@unisinobr.

² Doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com doutorado-sanduiche na University of Wisconsin - Madison. Licenciada em História e Pedagogia. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação, Escola de Humanidades da UNISINOS. Integrante do Centro de Estudos Internacionais em Educação (CEIE) e vice-líder do Grupo de Pesquisa Educação, Diversidade e Cidadania (GPEDic/Unisinobr/CNPq). E-mail: vivianeweschenfelder@gmail.com.

assim como os diferentes espaços em que este se desenvolve. Entendemos que a construção de uma educação e de uma sociedade democráticas é o ponto de articulação entre educação intercultural e direitos humanos.

Inúmeros estudos têm identificado, descrito e denunciado situações em que estudantes das escolas brasileiras constituídos por marcas identitárias historicamente excluídas (especialmente pardos e negros, indígenas, ciganos, imigrantes não brancos, homossexuais, transgêneros, estudantes com deficiência, entre outros grupos) continuam vivenciando intensos processos de discriminação no cotidiano escolar. Essa realidade revela a urgência de se trabalhar com questões relativas ao reconhecimento e à valorização das diferenças culturais nos contextos escolares (CANDAU, 2012).

Em que pesem a Constituição Federal Brasileira de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN/1996) assegurarem igualdade de acesso e condições de cidadania na formação básica de todos os brasileiros, o racismo e a desigualdade estrutural do nosso país, associado a matrizes histórico-culturais conservadoras, impedem que muitos dos direitos humanos sejam efetivamente cumpridos. Isso se reflete na educação escolar e afeta mais diretamente os grupos marcados por alguma diferença que historicamente resulta em desvantagem em relação aos demais.

A partir dos anos 2000, o compromisso internacional assumido pelo Brasil com as políticas afirmativas tem possibilitado movimentos importantes para a mudança da educação. Em 2003 e 2008, tivemos a promulgação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que implementaram o ensino da história e da cultura afro-brasileira, africana e indígena nas instituições educativas de todo o país. Essas

leis compõem o Art. 26A da LDBEN e, desde 2004, com a publicação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (MEC/SEPPPIR, 2004), essa é uma das pautas importantes da formação de professores no Brasil.

Em 2023, a primeira lei (n. 10.639/2003) completa 20 anos, e os desafios continuam sendo apontados por pesquisadores. Isso porque não se trata apenas de inserir a temática de forma pontual e isolada em determinado momento do ano letivo; é necessário repensar todo o currículo escolar e “desfazer [a] mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos” (MEC/SEPPPIR, 2004, p. 15). Aos poucos, essas discussões têm sido realizadas com mais ênfase por diferentes segmentos da sociedade, e as universidades têm criado espaços para o trabalho com a Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER) nos cursos de formação de professores nos bacharelados, o que reverbera também nas escolas. Porém, sabemos que há ainda um longo caminho a ser trilhado.

Com a difusão de temáticas consideradas emergentes, como educação intercultural e cidadania global, não podemos perder de vista quais os desafios que a ERER nos coloca na esfera da própria educação em direitos humanos. Será muito difícil desenvolvermos uma educação intercultural em nossas escolas se não houver a compreensão histórica e cultural que produziu e continua a produzir desigualdades abissais entre negros e brancos, por exemplo. Da mesma forma, uma perspectiva que reconheça todas as diferenças que compõem as salas de aula parte do pressuposto de que não

basta celebrá-las apenas - é preciso desconstruir os preconceitos contra os sujeitos de determinadas diferenças.

Com base nessas premissas, este capítulo nasce do diálogo entre duas colegas, estudiosas de temáticas que se complementam. Fundamentadas em alguns autores que consideramos chave para a discussão, visamos contribuir com o fortalecimento das escolas para o trabalho com a educação intercultural e a criação de caminhos para a cidadania global, conforme proposto pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Na primeira parte do texto, mostramos como a educação intercultural se articula com a educação em direitos humanos, tomando como base documentos legais e alguns estudiosos da temática. Na segunda parte, discutimos a importância do Projeto Político-Pedagógico (PPP) da escola e sinalizamos algumas estratégias de inserção da temática da educação intercultural nesse documento, que é fundamental para um trabalho pedagógico eticamente comprometido com os direitos humanos. Por fim, encerramos o capítulo argumentando o quanto a escola pública pode vincular-se mais fortemente a uma agenda de cidadania global, sendo a cidadania local-global um direito e uma exigência para a vida em sociedade no século XXI.

1 EDUCAÇÃO INTERCULTURAL E DIREITOS HUMANOS EM DIÁLOGO

A Educação Multicultural usa o aprendizado sobre outras culturas para produzir aceitação, ou pelo menos tolerância, dessas culturas. A Educação intercultural visa ir além da coexistência passiva, para alcançar um modo de convivência em desenvolvimento e sustentável em sociedades multiculturais mediante a criação de

compreensão, respeito e diálogo entre os diferentes grupos culturais (UNESCO, 2006, p. 18, tradução nossa).

A Educação intercultural tem sido tema de investigação de diferentes autores, dentre os quais, destacam-se Abdeljalil Akkari e Vera Maria Candau. Embora possam identificar-se com matrizes teóricas distintas, ambos vão na direção de mostrar que tal abordagem “está circunscrita a reconfigurações de práticas educacionais que promovam o reconhecimento do direito à diferença, eliminando barreiras que se manifestam sobre a forma de discriminação e desigualdade nos espaços escolares e sociais” (SANTIAGO; AKKARI; MARQUES, 2013, p. 110).

Diferentes manifestações de preconceito, discriminação, violência (física, psicológica, sexual, econômica ou institucional), *bullying*, homofobia, intolerância religiosa ou cultural, estereótipos de gênero, exclusão e aumento do capacitismo para as pessoas com deficiência, entre outras, estão presentes na nossa sociedade, assim como no cotidiano das escolas. A consciência dessa realidade é cada vez mais forte entre educadores e educadoras. As diferenças emergem dia a dia, mas ao mesmo tempo continuam sendo invisibilizadas, negadas e silenciadas nos processos pedagógicos, que reafirmam um caráter monocultural (CANDAU, 2012). “Sem a possibilidade de analisarmos os conflitos por outros ângulos e problematizarmos os preconceitos que circulam em nosso meio, a tendência é reproduzirmos os discursos” (WESCHENFELDER; OLIVEIRA; FABRIS, 2021, p. 683) e acabarmos reforçando as mesmas práticas pedagógicas excludentes.

ComodemonstraodocumentodaUNESCO,ainterculturalidaderefereseàsrelaçõesdetrocaecomunicaçãoigualitáriaentregruposculturais que se caracterizam e se diferenciam por raças/etnias,

religiões, culturas, idiomas e nacionalidades, mas que se igualam na condição de seres humanos, em detrimento de qualquer outra condição incitada pelo mundo das grandes economias mundiais. Em sociedades constituídas pela diversidade cultural, ao mesmo tempo marcadas pela herança colonialista escravocrata, como o Brasil e tantos outros cenários da América Latina, a perspectiva intercultural é um componente curricular imprescindível nos PPPs escolares, justamente porque as relações existentes historicamente não são igualitárias.

No Brasil, no campo da Educação, importantes documentos orientadores foram se consolidando e, mesmo de forma tênue, chamam a atenção para que sejam reconhecidas e consideradas as diferenças. São eles: o Plano Nacional (PNE/DH) em 2003, revisto em 2006, que está voltado para cinco áreas: educação básica, educação superior, educação não formal, mídia e formação de profissionais dos sistemas de segurança e justiça. Também tivemos a aprovação, em 2012, pelo Conselho Nacional de Educação do MEC, das Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, para todos os níveis de ensino: da educação básica ao ensino superior. Esse documento reafirma e detalha, na esfera da educação formal, o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos. Nele se encontram informações históricas, fundamentos teóricos, metodológicos e os desafios da Educação em Direitos Humanos (CARDOSO, 2013).

Nesse sentido, destacamos a necessidade de implementar processos educacionais que promovam a cidadania, o conhecimento dos direitos fundamentais, o reconhecimento e a valorização da diversidade étnica e cultural, de identidade de gênero, de orientação

sexual, religiosa, dentre outras, enquanto formas de combate ao preconceito e à discriminação.

Na Conferência Nacional de Educação (CONAE), em 2010, salientou-se que:

Justiça social, igualdade e diversidade “não são antagônicas. [...] Em uma perspectiva democrática e, sobretudo, em sociedades pluriétnicas, pluriculturais e multirraciais, [...] deverão ser eixos da democracia e das políticas educacionais, desde a educação básica e educação superior que visem à superação das desigualdades em uma perspectiva que articula a educação e os Direitos Humanos” (BRASIL, 2010).

Além dessas diretrizes, o Conselho Nacional de Educação ainda aborda a temática dos Direitos Humanos na Educação, por meio de normativas específicas voltadas para as modalidades de Educação Escolar Indígena, Educação para Jovens e Adultos em Situação de Privação de Liberdade nos Estabelecimentos Penais, Educação Especial, Educação Escolar Quilombola (em elaboração), Educação Ambiental (em elaboração) e Educação de Jovens e Adultos, dentre outras.

Mesmo com todos os documentos balizadores para uma educação intercultural, tensionamentos nos mais diversos lugares desafiam-nos a problematizar: como consolidar uma cultura para a educação intercultural e para a cidadania global em face dos preconceitos presentes em uma sociedade marcada por privilégios e pouco afeita aos compromissos assumidos nacional e internacionalmente? Como pensar a interculturalidade diante de um contexto tão adverso? É importante enfatizar que a atual conjuntura do Brasil é marcada por aspectos como:

- Propósitos de contenção, de repressão dos sujeitos, com ações que visem conter e aprisionar quem vai contra o Estado;
- Abandono da ideia da “reinserção social”, que já era equivocada, visto que as pessoas não estão à margem da sociedade e a condição em que se encontram é resultado da própria forma como a sociedade se estrutura para pôr no lugar o propósito de repressão;
- Viés moralizador. A perspectiva de direito desaparece para dar lugar à perspectiva moral. Os sujeitos são retirados da cena política, das decisões políticas;
- Exceção como técnica e política de governo (CASTOR, 2016);
- Exercício da cultura autoritária não só policial, mas também econômica. Ainda não estamos em um Estado totalitário, mas há elementos autoritários muito fortes presentes na sociedade brasileira (CASTOR, 2016);
- Advento da pandemia por Sars-Cov-2. Muitas contaminações e mortes por Covid-19, o que reverberou em uma crise sanitária, econômica, cultural, política (convertendo política em necropolítica), consubstanciando uma verdadeira crise de valores ético-políticos.

Diante dessas circunstâncias, que aqui foram apenas brevemente mencionadas, parece-nos um grande desafio a interculturalidade ser assumida como estratégia para favorecer a coesão social, assimilando os grupos socioculturais subalternizados em relação à cultura hegemônica. Tensionar essa suposta coesão é exatamente o foco da perspectiva da interculturalidade crítica, apresentada por Walsh (2012). Ela trata de questionar as diferenças e desigualdades concebidas ao longo da história entre diferentes grupos socioculturais, étnico-raciais, de

gênero e orientação sexual, entre outros. Prima pela afirmação de que a interculturalidade aponta para a construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e sejam capazes de elaborar relações novas, verdadeiramente igualitárias, entre os diferentes grupos, o que supõe empoderar aqueles que foram historicamente inferiorizados (CANDAUI, 2012). Nessa perspectiva, a educação intercultural permite-nos tensionar o que entendemos por direitos humanos, uma vez que uma pretensa universalidade oferece o risco de pouco contribuir para a viabilização da equidade.

O debate sobre os direitos humanos tem uma longa trajetória histórica e está intimamente relacionado com as lutas sociais (CANDAUI, 2012). Os direitos humanos são um conjunto de valores éticos e políticos, ressignificados e ampliados ao longo do tempo, para promover e proteger a dignidade da vida humana de todas as pessoas, sem nenhuma distinção de raça, nacionalidade, religião, gênero, orientação sexual, idade e condição física, social ou cultural (VIOLA; ZENAIDE, 2014). No entanto, a configuração que adquiriu está fortemente marcada por referenciais da Modernidade, por isso, no centro da educação em direitos humanos, está a questão da igualdade, da liberdade e da universalidade. Na reconceitualização e ressignificação dos direitos humanos na atualidade, o diálogo intercultural é fundamental (CANDAUI, 2012).

É preciso lembrar que os direitos humanos são muito recentes na sociedade brasileira e não se realizaram ainda. Surgiram na luta pela democracia, pela liberdade e contra a ditadura (VIOLA, 2008), e é por essa razão que estão em contínuo processo de disputa e ressignificação cultural no tempo e no espaço. Para que os direitos humanos se ampliem e se efetivem, como referência

ética de hoje e das futuras gerações, há necessidade de serem objeto de constante reflexão histórico-crítica, dando respaldo legal e legítimo ao trabalho teórico-prático na docência, na pesquisa e nas múltiplas ações sociais. Os direitos humanos também precisam ser divulgados, protegidos e vivenciados a cada dia (CARDOSO, 2013).

No Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos, encontram-se contextualizações históricas, fundamentos teóricos e metodológicos, e também os desafios da Educação em Direitos Humanos. Lançado no ano de 2003, está apoiado em documentos internacionais e nacionais, demarcando a inserção do Estado brasileiro na Década da Educação em Direitos Humanos, prevista no Programa Mundial de Educação em Direitos Humanos (PMEDH) e em seu Plano de Ação. São objetivos do PMEDH, conforme estabelecido no artigo 2: a) fortalecer o respeito aos direitos humanos e liberdades fundamentais; b) promover o pleno desenvolvimento da personalidade e dignidade humana; c) fomentar o entendimento, a tolerância, a igualdade de gênero e a amizade entre as nações, os povos indígenas e grupos raciais, nacionais, étnicos, religiosos e linguísticos; d) estimular a participação efetiva das pessoas em uma sociedade livre e democrática governada pelo Estado de Direito; e) construir, promover e manter a paz (BRASIL, 2022).

A educação em direitos humanos, segundo a compreensão que aqui defendemos, fundamenta-se em um paradigma edificado com base nas diversidades e na inclusão de todos os estudantes, devendo perpassar, de modo transversal, currículos, relações cotidianas, gestos, “rituais pedagógicos”, modelos de gestão. Sendo assim, considera-se que o trabalho com conhecimentos

voltados para a defesa e promoção dos direitos humanos poderá ser um dos meios de sua efetivação no ambiente educacional (BRASIL, 2012).

As Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, estabelecidas pelo Conselho Pleno do Conselho Nacional de Educação em 2012, por meio da Resolução nº 1, de 30 de maio de 2012, no art. 3º, afirmam que a Educação em Direitos Humanos, com a finalidade de promover a educação para a mudança e a transformação social, se fundamenta nos seguintes princípios:

- I - dignidade humana;
- II - igualdade de direitos;
- III - reconhecimento e valorização das diferenças e das diversidades;
- IV - laicidade do Estado;
- V - democracia na educação;
- VI - transversalidade, vivência e globalidade; e
- VII - sustentabilidade socioambiental (BRASIL, 2012).

Assim, com base nas afirmações anteriores, entendemos que:

A Educação em Direitos Humanos parte de três pontos: primeiro, é uma educação permanente, continuada e global. Segundo, está voltada para a mudança cultural. Terceiro, é educação em valores, para atingir corações e mentes, e não apenas instrução, ou seja, não se trata de mera transmissão de conhecimentos (BENEVIDES, 2007, p. 1).

Para além da transmissão de conhecimentos de outras culturas, a educação intercultural, incorporada ao PPP das escolas, ainda pode ser considerada como um novo paradigma para o sistema de ensino. O debate em torno dessa questão põe em prática e orienta a educação em direitos humanos e cidadania global, com base em princípios como

igualdade, democracia e justiça social, de forma distinta de como historicamente foram elaborados os currículos escolares. Na próxima seção, mostramos como a temática da educação intercultural pode compor a proposta pedagógica da escola.

2 O PPP DA ESCOLA E O COMPROMISSO COM UMA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL

O Projeto Político Pedagógico, também conhecido como PPP, sem dúvida, é o documento mais importante de uma escola. A LDBEN estabelece e assegura, nos artigos 12 e 13, a autonomia das instituições escolares para elaborarem e executarem a sua proposta, elaboração na qual deverá participar o corpo docente. A partir desse documento, cabe aos professores organizarem e cumprirem o plano de trabalho pedagógico (Art. 12, parágrafo II).

Ao expressar a missão, concepções de currículo e avaliação, diagnóstico sociocultural, estrutura e objetivos de cada educandário, o PPP configura-se como um projeto, pois direciona o trabalho da escola, a partir de um compromisso pedagógico definido coletivamente (VEIGA, 1998). Por essa razão, ele possui uma dimensão ética e política, “por estar intimamente articulado ao compromisso sociopolítico com os interesses reais e coletivos da população majoritária. É político no sentido de compromisso com a formação do cidadão para um tipo de sociedade” (VEIGA, 1998, p. 2). Ainda segundo Veiga,

O projeto político-pedagógico é entendido, neste estudo, como a própria organização do trabalho pedagógico da escola. A construção do projeto político-pedagógico parte dos princípios de

igualdade, qualidade, liberdade, gestão democrática e valorização do magistério. A escola é concebida como espaço social marcado pela manifestação de práticas contraditórias, que apontam para a luta e/ou acomodação de todos os envolvidos na organização do trabalho pedagógico (VEIGA, 1998, p. 6).

Embora o PPP seja do conhecimento de todos que atuam na educação básica, ele nem sempre é reconhecido e muito menos vivenciado do modo como orientam a legislação e os especialistas da temática. Em muitos casos, há uma proposta mais geral da rede de ensino que pouco acaba se refletindo na realidade da escola. Em outras situações, o documento não passa pela revisão constante, sendo reflexo do trabalho de poucos sujeitos – em geral, da coordenação pedagógica –, de pouco conhecimento até mesmo do corpo docente e menos ainda da comunidade escolar. Mostra disso são os relatos dos estudantes de licenciatura.

Durante a formação inicial, os licenciandos, muitas vezes já estagiários, são solicitados a analisar o PPP da escola onde desenvolvem seu trabalho. Diante disso, não faltam escolas que resistem em divulgar seus PPS, alegando que o documento está desatualizado ou que não deve sair da escola, mesmo quando se trata de instituição pública. Nos últimos anos, uma das autoras tem conduzido um exercício com os estudantes da atividade acadêmica de Educação das Relações Étnico-Raciais e Culturais na Escola de Educação Básica³. Cada estudante tem a tarefa de buscar o PPP de uma escola e analisar se as temáticas da diversidade, inclusão e relações étnico-raciais estão contempladas na proposta e de que modo.

³ Atividade acadêmica obrigatória que compõe o currículo dos cursos de licenciatura da Unisinos.

Em que pese algumas propostas trazerem, em uma das seções, o compromisso com a inclusão e a diversidade, na maioria das vezes, o documento volta-se mais para a descrição da estrutura de atendimento a estudantes com Necessidades Educativas Especiais (NEE) do que para o compromisso de uma educação intercultural. Aqui, vale lembrar que o Art. 26A da LDBEN exige que os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros sejam ministrados no âmbito de todo o currículo escolar. Para que esse trabalho seja de fato realizado, é importante que o PPP assuma um posicionamento claro em relação às temáticas que precisam ser contempladas no currículo, sobretudo com o compromisso de desenvolver uma educação antirracista, intercultural e a favor dos direitos humanos. Com base nas Diretrizes para a EREB (MEC/SEPPIR, 2004), Coelho, Regis e Silva (2021, p. 9) pontuam:

As instituições educacionais deverão providenciar, entre outras questões: a inclusão nos documentos normativos e de planejamento dos estabelecimentos de ensino de todos os níveis – estatutos, regimentos, planos pedagógicos, planos de ensino – de objetivos explícitos, como também de procedimentos para sua consecução, com o objetivo do combate ao racismo, às discriminações e a promoção do reconhecimento, à valorização e ao respeito à história e cultura afro-brasileira e africana.

Ao longo das quase duas décadas que nos distanciam desde a publicação da legislação, que exige “que se repensem relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas, procedimentos de ensino, condições oferecidas para aprendizagem, objetivos tácitos e explícitos da educação oferecida pelas escolas” (MEC/SEPPIR, 2004, p. 17), tivemos a necessidade de investir muito em formação

de professores e em pesquisas para acompanhar o seu processo de implementação. Embora esse investimento continue sendo fundamental, entendemos que é chegada a hora de termos de forma mais evidente o posicionamento da escola em seus PPPs, podendo respaldar os professores na sua ação pedagógica. Posicionamento esse que é ainda mais importante em tempos de fortalecimento de ideologias conservadoras, autoritárias e, por que não dizer, fascistas, que circulam em nossa sociedade.

Considerando que o PPP deve ser elaborado coletivamente, sua elaboração é uma oportunidade ímpar de exercitar o compromisso ético, político e pedagógico da escola com a interculturalidade. As práticas socioeducativas referidas à interculturalidade exigem colocar em questão as dinâmicas habituais dos processos educativos, muitas vezes padronizadores e uniformes, desvinculados dos contextos socioculturais dos sujeitos que deles participam e baseados no modelo tradicional de ensino-aprendizagem. Processos educativos interculturais favorecem dinâmicas participativas, processos de diferenciação pedagógica e utilização de múltiplas linguagens, além de estimularem a construção coletiva entre os atores envolvidos (CANDAUI, 2012).

A partir da necessidade de criar, com os estudantes de licenciatura, alguns princípios para a elaboração de um PPP que contemple a educação intercultural, compartilhamos aqui o que temos até o momento. São algumas balizas para orientar a análise e a (re)escrita das propostas pedagógicas da escola, partindo do contexto local, sem perder de vista o desenvolvimento de uma cidadania global:

- a. Contemplar, no diagnóstico da escola, a diversidade étnico-racial da comunidade escolar. Quais os grupos culturais que compõem a comunidade e frequentam o espaço escolar? Quantos estudantes são autodeclarados pretos, pardos, indígenas, asiáticos, brancos? Há presença marcante das tradições indígena, quilombola, cigana e/ou europeia no local? Esse diagnóstico contribui para que todos os profissionais que atuam na escola reconheçam as diferenças e as tomem como ponto de partida para o trabalho com todos os estudantes;
- b. Articular a educação antirracista e intercultural e a promoção da equidade à missão do educandário. É preciso ficar evidente que, para desenvolver a missão da escola, existe um trabalho a ser realizado, envolvendo o compromisso com a promoção dos direitos humanos;
- c. Fundamentar a seção sobre educação intercultural com a base legal da temática da ERE e da educação em direitos humanos. Conforme apresentamos ao longo deste capítulo, a legislação ancora e ampara a formulação dos planos de ensino e a prática pedagógica em sala de aula, podendo ser um apoio importante em momentos de tensionamento da atuação docente, por exemplo;
- d. Descrever no PPP o trabalho que a escola já realiza, como ações e projetos, bem como os desafios que a instituição ainda encontra para o cumprimento da legislação. Essa descrição pode auxiliar muito os docentes recém-chegados à instituição, inserindo-os na cultura escolar;
- e. Apresentar sugestões de abordagens possíveis em cada nível de ensino atendido pela escola. Na finalização do texto, essas sugestões possibilitam a elaboração dos planos de ensino e podem incentivar o trabalho interdisciplinar por meio de projetos. Essa etapa evidencia um trabalho permanente a ser realizado por todos os sujeitos envolvidos, direcionando para a ação.

Com esses princípios, reiteramos que a educação intercultural é concebida como um elemento fundamental no desenvolvimento de sistemas educativos e sociedades que se comprometem com

a construção da liberdade, da democracia, da equidade e do reconhecimento dos diferentes grupos socioculturais que os integram. Concordamos com Candau (2016) quando a autora diz:

Acreditamos no potencial dos educadores para construir propostas educativas coletivas e plurais. É tempo de inovar, atrever-se a realizar experiências pedagógicas a partir de paradigmas educacionais “outros”, mobilizar as comunidades educativas na construção de projetos político-pedagógicos relevantes para cada contexto. Nesse horizonte, a perspectiva intercultural pode oferecer contribuições especialmente relevantes (CANDAU, 2016, p. 807).

Encaminhando-nos para as conclusões deste texto, defendemos que o posicionamento de cada educandário contribui muito para fortalecer a ação coletiva docente, não se restringindo a ações isoladas para o cumprimento da legislação. Desse modo, contribuímos também para a desenvolvimento da cidadania global.

3 EDUCAÇÃO INTERCULTURAL COMO PRÁTICA, CIDADANIA GLOBAL COMO HORIZONTE: CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

A noção de cidadania para além do Estado-nação não é nova. As mudanças no contexto global (como o estabelecimento de convenções e tratados internacionais, o crescimento de organizações, empresas transnacionais e movimentos da sociedade civil e o desenvolvimento de marcos internacionais de direitos humanos) têm implicações importantes para o entendimento de cidadania global. A Unesco compreende que a cidadania global se

refere ao sentimento de pertencer a uma comunidade mais ampla e a uma humanidade comum, enfatizando a interdependência e a interconexão política, econômica, social e cultural entre os níveis local, nacional e global (UNESCO, 2016).

Andreotti (2015) destaca que a prática da cidadania global deve pautar-se na educação para as questões globais, éticas e solidárias com as comunidades, questões essas que divergem das concepções *mainstream* de desenvolvimento econômico global. A autora evidencia a contradição para estabelecer-se a cidadania global: a humanidade ser dividida entre aqueles que se percebem como superiores, detentores de conhecimento, solucionadores, distribuidores de direitos, líderes globais; e aqueles que são percebidos como desconhecedores do moderno, criadores de problemas, dependentes de ajuda, vulneráveis (muitas vezes sem que suas culturas sejam compreendidas e respeitadas).

Andreotti (2015) também chama atenção para o cuidado com a análise sob uma única perspectiva histórica, para soluções simplistas que causam desesperança e para o paternalismo dos países identificados como hegemônicos, que reforçam a superioridade de algumas nações sobre outras, especialmente as ocidentais. Nessa linha, Martín-Bermúdez e Moreno-Fernández (2021) advertem para a importância de se construírem outros modelos de desenvolvimento para se pensar a educação, que promovam a justiça social e a dignidade humana. Para os autores, não adianta as sociedades reproduzirem padrões e comportamentos que facilitem privilégios para alguns e deixem a maioria à margem. Segundo eles, o senso crítico e as práticas éticas devem estar presentes nas experiências cotidianas para que haja qualidade de vida.

As ideias apresentadas anteriormente coadunam-se com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas (ONU) – especialmente o de número quatro –, que conclamam a uma ação global para garantir que as pessoas, em todos os lugares, possam desfrutar de uma educação inclusiva, de qualidade e equitativa, balizada por valores interculturais.

Ao longo deste capítulo, procuramos mostrar que o diálogo sobre educação intercultural na perspectiva da educação em direitos humanos é fundamental e deve constar nos PPPs da educação escolarizada. Justamente porque acreditamos nessa possibilidade, apresentamos alguns princípios que podem auxiliar estudantes, professores e gestores educacionais na (re)elaboração de suas propostas pedagógicas.

Da mesma forma, no decorrer de nossa argumentação, evidenciamos que essa mudança de paradigma confronta os interesses econômicos globais, pois lhes impõe limites, haja vista que prioriza a dignidade humana, a igualdade de direitos, o reconhecimento e valorização das diferenças culturais e da cidadania global, a laicidade do Estado e a supressão de privilégios a determinadas etnias e nações. Ao reconhecermos os tensionamentos presentes, reforçamos a importância da ação democrática e coletiva.

Concluimos, ainda que provisoriamente, destacando a potencialidade dos educadores para criarem propostas educativas eticamente comprometidas com as diferenças culturais, que reforcem a educação intercultural crítica na perspectiva da formação de cidadãos ativos e globais, independentemente das divisões mundiais estabelecidas e reproduzidas por aqueles que detêm o poder político e econômico.

REFERÊNCIAS

ANDREOTTI, Vanessa de Oliveira. Global citizenship education otherwise: pedagogical and theoretical insights. In: ALI ABDI, Lynette Shultz; PILLAY, Tashika (Ed.) **Decolonizing Global Citizenship Education**, 2015. pp. 221-230.

BENEVIDES, Maria Victoria. Educação em Direitos Humanos: do que se trata? In: **Programa Ética e Cidadania**: construindo valores na escola e na sociedade. São Paulo, 2007. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Etica/9_benevides.pdf#:~:text=María%20Victoria%20Benevides1%20A%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20em%20Direitos%20Humanos,n%C3%A3o%20se%20trata%20de%20mera%20transmiss%C3%A3o%20de%20conhecimentos. Acesso em: 26 ago. 2022.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (Parecer CNE/CEB nº 20/2009 e Resolução CNE/CEB nº 5/2009). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 18 dez. 2009. http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=9769-diretrizescurriculares-2012&category_slug=janeiro-2012-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 26 ago. 2022.

BRASIL. Conferência Nacional de Educação. Anais da Conferência Nacional de Educação (**Conae**) 2010: Construindo o Sistema Nacional Articulado de Educação - o Plano Nacional de Educação, diretrizes e estratégias de ação (2010, Brasília, DF). - V.1 Brasília: MEC, 2011a. Disponível em: https://www.pne.mec.gov.br/images/pdf/CONAE2010_doc_final.pdf. Acesso em: 26 ago. 2022.

BRASIL. Diretrizes Gerais para a Educação Básica. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 10, 9 jul. 2010. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/busca-geral/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/12992-diretrizes-para-a-educacao-basica>. Acesso em: 26 ago. 2022.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio (Parecer CNE/CEB nº 5/2011 e Resolução CNE/CEB nº 2/2012. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 20, 31 jan. 2012. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/docman/novembro-2018-pdf/102371-proposta-apresentacao-dcnems-coletiva-de-imprensa-rev/file>. Acesso em: 26 ago. 2022.

BRASIL. Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos. Resolução nº 1, de 30 de maio de 2012. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 48, 31 mai. 2012. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/educacao-em-direitos-humanos/diretrizes-nacionais-para-a-educacao-em-direitos-humanos>. Acesso em: 28 ago. 2022.

BRASIL. Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos / **Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos**. – Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO, 2007. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/educacao-em-direitos-humanos/plano-nacional-de-educacao-em-direitos-humanos>. Acesso em: 28 ago. 2022.

CANDAUI, Vera Maria Ferrão. Diferenças interculturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 33, n. 118, p. 235-250, jan.-mar. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/QL9nWPMwbhP8B4QdN8yt5xg/>. Acesso em: 28 ago. 2022.

CANDAUI, Vera Maria Ferrão. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cadernos de Pesquisa**, v.46, n.161, p.802-820, jul./set. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/GKr96xZ95tpC6shxG-zhRDRG/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 27 ago. 2022.

CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos: uma contribuição para o diálogo entre a ciência, a ética e a política. **RIDH**, Bauru, v. 1, n. 1, p. 7-14, dez. 2013. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/149/74>. Acesso em: 21 ago. 2022.

CASTOR, Mari Martín Bartolomé Ruiz. Os direitos humanos em face dos dispositivos de vigilância e controle da cidadania. *In: V Colóquio Internacional IHU e VII Colóquio Cátedra Unesco* – Unisinos de direitos humanos e violência, governo e governança. São Leopoldo: UNISINOS, 2016. mimeo. Disponível em: <https://www.unisinos.br/eventos/v-coloquio-internacional-ihu-vii-coloquio-catedra-unesco-ex122606-00001>. Acesso em: 28 ago. 2022.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía; REGIS, Katia Evangelista; SILVA, Carlos Aldemir Farias da. Lugar da educação das relações étnico-raciais nos projetos político-pedagógicos de duas escolas paraenses. **Revista Exitus**, Santarém/PA, Vol. 11, p. 01 -24, E-location 020129,2021. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistaexitus/article/view/1533/986>. Acesso em: 26 ago. 2022.

MARTÍN-BERMÚDEZ, Nieves; MORENO-FERNÁNDEZ, Olga. Educación para la transición emancipadora: justicia social y ciudadanía global. **Ensaio: aval. pol. públ. Educ.**, Rio de Janeiro. 2021. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ensaio/a/DpJmjhYchzGdDprkz54V-9Q/?lang=es#>. Acesso em: 28 ago. 2022.

MEC; **SEPPPIR**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, 2004. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/diversas/temas_interdisciplinares/diretrizes_curriculares_nacionais_para_a_educacao_das_relacoes_etnico_raciais_e_para_o_ensino_de_historia_e_cultura_afro_brasileira_e_africana.pdf. Acesso em: 26 ago. 2022.

ONU. Agenda 2030. Objetivos de Desenvolvimento Sustentável no Brasil. **Organizações das Nações Unidas do Brasil**. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em: 28 ago. 2022.

SANTIAGO, Mylene C.; AKKARI, Abdeljalil; MARQUES, Luciana P. **Educação intercultural: desafios e possibilidades**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

UNESCO. **Guidelines on Intercultural Education**. 2006. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147878>. Acesso em: 20 ago. 2022.

UNESCO. Educação para a cidadania global – A abordagem da UNESCO. **UNESCO**: Brasil, Brasília, 2015. Disponível em: <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil/expertise/global-citizenship-education>. Acesso em: 28 ago. 2022.

UNESCO. Educação para a cidadania global: tópicos e objetivos de aprendizagem. Brasília: **UNESCO**, 2016. Disponível em: https://crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/unesco/unesco_educacao_para_a_cidadania_global.pdf. Acesso em: 28 ago. 2022.

VEIGA, Ilma Passos da (org.). **Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível**. Campinas: Papirus, 1998. Disponível em: <https://www.sinprodf.org.br/wp-content/uploads/2014/01/PPP-segundo-Ilma-Passos.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2022.

VIOLA, Solon Eduardo Annes. **Direitos Humanos e Democracia**. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio do Sinos, 2008.

VIOLA, Solon Eduardo Annes; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. A carência de Direitos Humanos e os limites da democracia. *In*: TOSI, Giuseppe; FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares (org). **A formação em direitos humanos na educação superior no Brasil: trajetórias, desafios e perspectivas**. João Pessoa: Editora da UFBP, 2014.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3412>. Acesso em: 28 ago. 2022.

WESCHENFELDER, Viviane Inês; OLIVEIRA, Joelma Fernandes de; FABRIS, Elí Terezinha Henn. Docência e relações interculturais na fronteira Brasil-Venezuela. **Rev. bras. Estud. pedagog.**, Brasília, v. 102, n. 262, p. 668-688, set./dez. 2021. Disponível em: <http://www.rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/4861>. Acesso em: 26 ago. 2022.

ÍNDICE REMISSIVO

A

- Abordagem etnográfica, 48

B

- Brasil, 5, 48, 49, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 92, 93, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 136, 137, 139, 140, 143, 144, 147, 153, 154, 156, 158, 159, 161, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 191, 194, 199, 200, 201, 206, 207, 208, 209, 212, 215, 218, 219, 222, 223, 250

C

- Carta de Direitos Humanos da Liga Árabe, 32
- Casamentos Interculturais no Islam, 47
- Cidadania Global, 217, 219,, 220, 223, 227, 231, 233, 234, 235
- Colonialismo 122, 126, 128, 147, 177, 178, 181, 182, 183, 186
- Colonialidade 122, 126, 127, 142, 177, 178, 181, 182, 185, 186
- Colonialidade de Gênero 177, 178, 183, 185, 186

D

- Deslocamentos Forçados, 75, 76, 87, 88, 95
- Desterritorialização, 121, 122, 128, 130, 131, 135, 139, 142, 144, 146, 147, 148
- Direito 5, 6, 14, 15, 16, 19, 20, 25, 27, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 66, 68, 75, 77, 83, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 97, 121, 122, 127, 129, 130, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 1145, 146, 147, 186, 193, 194, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 232, 233, 234, 235
- Direitos Humanos, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 77, 83, 86, 89, 90, 92, 93, 97, 101, 102, 136, 137, 138, 141, 149, 177, 186, 194, 196, 201, 206, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 230, 232, 233, 235

- Direitos das Minorias, 6, 15
- Direito de consulta dos Povos Indígenas, 199, 201

E

- Educação escolar indígena, 223
- Educação Intercultural, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 228, 230, 231, 232, 235

G

- Gênero, 16, 38, 48, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 127, 137, 177, 178, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 218, 221, 222, 225, 206

H

- História, 6, 11, 13, 16, 17, 20, 48, 51, 52, 57, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 80, 122, 129, 150, 153, 154, 165, 173, 179, 211, 217, 218, 219, 224, 230, 238

I

- Imigração Polonesa, 153, 154
- Interculturalidade, 75, 221, 223, 224, 225, 231

J

- Jordânia, 55, 86

M

- Marrocos, 60, 86, 105
- Medina 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20
- Memória, 63, 80, 102, 164, 168
- Migrações, 50, 93, 153
- Minorias Religiosas 5, 6

- Islam, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 19, 20, 21, 33, 34, 35, 36, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 57, 60, 96, 105, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 119
- Muçulmanos, 5, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 47, 49, 52, 53, 61, 68, 184

P

- Paraná, 143, 177, 178, 183, 187, 188, 190, 191, 193, 195, 197
- Povos Indígenas, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 179, 180, 199, 200, 201, 208, 210, 211, 212, 226, 230
- Povo Laklãno – Xokleng, 121, 128, 142, 144
- Pluralismo, 5, 6, 15, 16, 19, 200, 203, 205, 206, 207, 209, 212
- Processos de Ocupação e Povoamento, 123

R

- Refúgio, 76, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 96
- Rio Grande do Sul, 121, 143, 150, 156, 157, 158, 161, 169, 174, 217

S

- São Paulo, 5, 26, 27, 30, 31, 43, 48, 52, 61, 65, 94, 143
- Sociedade no mundo Árabe, 25

U

- Universo Queer, 76, 85

V

- Violência contra as Mulheres, 177

X

- Xokleng 121, 122, 123, 128, 142, 143, 144

SOBRE AS/OS AUTORES

ATILLA KUS

Possui graduação em Letras Licenciatura pela Universidade Nove de Julho. Mestrado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Centro de Estudos de Religiões Alternativas de Origem Oriental no Brasil-CERAL da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano-GTOMMM da Universidade de São Paulo-USP. Atua na área de diálogo intercultural e inter-religioso como palestrante e curador de seminários e palestras. Foi professor de português como língua estrangeira no Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT). Professor visitante na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. Professor visitante na Universidade de São Paulo. E-mail: ksatlla@gmail.com

BRUNO DIAS SMOLAREK

Possui Graduação em Direito. Doutor em Ciência Jurídica da UNIVALI (2014). Doutorado em Diritto da Università degli Studi di Perugia-Itália. Leciona no Mestrado em Direito Processual e Cidadania - Universidade Paranaense (UNIPAR). E-mail: professorbruno@prof.unipar.br

LUCAS AUGUSTO GAIOSKI PAGANI

Possui Graduação em Direito, Universidade Paranaense. Mestre em Direito Processual e Cidadania pela UNIPAR (2022). Professor de pós-graduação lato sensu em Direito, Ciência Política e Liberalismo do Mises Academy (UniÍtalo). Professor do curso de Direito da Universidade Paranaense (UNIPAR). E-mail: lucas.pagani@prof.unipar.br

FLÁVIA ANDRÉA PASQUALIN

Possui Graduação em Comunicação Social, Psicologia e Pedagogia. Mestre e Doutora (bolsista FAPESP) em Psicologia pela FFCLRP/USP. É membro pesquisador no Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes - GRACIAS/USP. Trabalhou como Orientadora Educacional no Colégio Auxiliadora (rede Salesiana de Escolas). Desenvolveu atividades pedagógicas como Professora-Tutora (bolsista Nível Técnico TT4) no Curso de Especialização EVC - Ética, Valores e Cidadania na escola - UNIVESP/ USP e atuou no curso de Gestão na Educação a Distância oferecido pela UNIVESP/ USP (bolsista TT4-A). Docente no âmbito de Graduação e de Pós-Graduação. Parecerista (consultora ad hoc) de revistas científicas em Educação e Ciências Sociais. Tem experiência na área de Psicologia, atuando principalmente na área da Psicologia Escolar e Social, nos seguintes temas: educação a distância, orientação profissional, rede cibernética, casamento intercultural, Islã e religiosidade afro-brasileira. É mãe da Clara, do Miguel e Bernardo, nascidos em 2006, 2014 e 2016. E-mail: franci@ffclrp.usp.br

FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA

Antropóloga, Livre Docente e Pesquisadora no Dpto Psicologia Social na Universidade de São Paulo, campus de Ribeirão Preto (FFCLRP). É bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ-2) início 2020. Pós Doc pela Universidade de Oxford em Teologia Islâmica sob a supervisão do Prof. Tariq Ramadan. Possui graduação em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (1994), mestrado em Antropologia pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (2001) e doutorado em Antropologia - Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP. PRODOC IA/UNICAMP (2008-2010). É coordenadora do GRACIAS - Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes; Sócia efetivo da ABA Associação Brasileira de Antropologia. Pesquisadora do Azimute/Núcleo de Estudos em Contextos Islâmicos (CRIA/ISCTE), Pesquisadora do GRAVI e NAPEDRA (USP). Organizadora do livro: Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias e imagens (Hucitec, 2010) e co-organizadora da coletânea: Performance - Arte e Antropologia (Hucitec, 2010), autora do livro "Performances Islâmicas em São Paulo: entre arabescos, luas e tâmaras" (Edições Terceira Via, 2017). Diretora dos vídeos: Allahu Akbar, Sacrifício, Vozes do Islã e Allah, Oxalá na trilha Malê (2015). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica, atuando principalmente nos seguintes temas: Islam, mulheres muçulmanas, antropologia da performance, antropologia visual, metodologia. E-mail: franci@ffclrp.usp.br

JULIANA FURLANI

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Servidora do Poder Judiciário de Santa Catarina desde 2005. Especialista em Direito do Estado com ênfase em Magistério Superior pela UNDERP. atuou como Técnica Judiciária no Juizado Especial Criminal e 1ª Vara Criminal e como Chefe de Cartório da Vara do Tribunal do Júri da Comarca da Capital. Atualmente trabalha no Juizado Especial Cível e Criminal do Fórum da Trindade exercendo atividades junto a assessoria e ao CEJUSC - Centro Judiciário de Solução de Conflitos. Pesquisadora de Direito Internacional sobre a temática dos Refugiados. Integrante do Grupo de Pesquisa Interculturalidade, Identidade de Gênero e Personalidade da UNOESC Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Penal, Processual Penal, Constitucional e Criança e Adolescente, atuando principalmente nos seguintes temas: Penal Parte Geral e Especial, Estatuto da Criança e do Adolescente, Ambiental, Tribunal do Júri, Juizados e Direitos Fundamentais. Doutoranda PPGD/ UNOESC. E-mail: juliana_furlani@yahoo.com.br

MALIKA KETTANI

Licenciada em Tradução e Interpretação pela Universidade de Alicante. Especialista e Mestre em História, Literatura e Sociedade da América Latina/Universidade Mohamed V de Rabat, Marrocos. Doutorado em Estudos Hispânicos (ensino de línguas) pela Faculdade de Letras e Ciências Humanas e Sociais; Universidade Mohamed V de Rabat, Marrocos. Professora e pesquisadora da Universidade

Euro-Mediterrânea de Fez. Membro da Associação Marroquina de Estudos Ibéricos e Latino-Americanos e pesquisadora do Think-tank da Universidade Euromed: o RIEMAS (Research Instituto de Estudos Europeus, Mediterrâneos e Africanos). Coordenadora de Estudos de tradução na mesma universidade. Traduziu vários livros e artigos do espanhol para o árabe e do árabe para o espanhol. Também ministrou diversas conferências nacionais e internacionais e publicou vários artigos em revistas indexadas e obras coletivas, com ênfase em Interculturalidade, cultura e sociedade da América Latina, Ensino de espanhol, imigração árabe-islâmica para a América Latina, hispanismo Magrebino, promoção do diálogo intercultural e compromissos regionais na área EuroMed-África. E-mail: m.kettani@ueuromed.org

DAIANA MATOS

Possui Bacharelado em Direito/UNOESC. E-mail: daiana0506@hotmail.com

THAÍS JANAÍNA WENCZENOVICZ

Docente adjunta/pesquisador sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul/UERGS. Pesquisadora PQg Produtividade/FAPERGS/Faixa 2. Professora Titular no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito/UNOESC. Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Universidade Federal da Fronteira Sul. Membro do *Comitê Internacional Global Alliance on Media and Gender* (GAMAG) - UNESCO. Líder da Linha

de Pesquisa Cidadania e Direitos Humanos: perspectivas decoloniais/PPGD UNOESC. Membro da Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos no Rio Grande do Sul. Membro do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI/Rio Grande do Sul). Membro sócia-titular da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Membro da Red de Constitucionalismo Crítico de América Latina. Possui 49 Livros publicados/organizados ou edições nos idiomas espanhol, inglês, polonês e português, acrescido de 96 Capítulos de Livros publicados em idiomas espanhol, inglês e português. É autora de artigos científicos publicados em Revistas Especializadas nacionais e internacionais nos idiomas: alemão, espanhol, inglês, polonês e português. E-mail: t.wencze@terra.com.br

FRANCIELE ZALESKI

Possui graduação em Licenciatura pela Universidade Federal da Fronteira Sul (2017). Mestra em Ciências Humanas Interdisciplinar pela Universidade Federal da Fronteira Sul/Campus de Erechim. E-mail: francielezaleski@hotmail.com

GÉRSON WASEN FRAGA

Possui licenciatura em História (2002) e bacharelado em História (2003) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em 2004 tornou-se mestre em História pela mesma instituição, com a dissertação “Branco e Vermelhos: a Guerra Civil Espanhola através das páginas do jornal Correio do Povo (1936-1939)”. Em 2009, também pela UFRGS, tornou-se doutor em História com a tese “A Derrota do

Jeca na Imprensa Brasileira: nacionalismo, civilização e futebol na Copa do Mundo de 1950”, trabalho que daria origem ao livro “Uma Triste História de Futebol no Brasil. O Maracanã: nacionalidade, futebol e imprensa na Copa do Mundo de 1950”, publicado pela editora Méritos em 2014. É professor Adjunto II da Universidade Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim, trabalhando especialmente com as disciplinas de História da África, História Indígena, História Contemporânea, História do Futebol, História da Imprensa e História e Cinema. É também professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do Programa de Pós-Graduação em História, ambos da UFFS. Possui Estágio de Pós-Doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: gwfraga@uffs.edu.br

JULIA DAMBRÓS MARÇAL

Graduada em Direito na Universidade do Oeste de Santa Catarina Campus de Xanxerê-SC. Pós graduada em Direito Internacional aplicado pela Escola Brasileira de Direito (EBRADI). Mestre em Direitos Fundamentais pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC) Campus de Chapecó-SC. Doutoranda em Desenvolvimento Regional pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). é Professora do curso de Direito do Centro Universitário de Pato Branco (UNIDEP), Professora conteudista da Delinea Tecnologia Educacional e da Direção Concursos. Dentre as disciplinas que atua estão: Teoria Geral do Direito, Direito Constitucional, Direito Internacional e Direitos Humanos. Integrante do grupo de pesquisa: Gênero, Juventude e Cartografias

da Diferença (PPGDR/UTFPR). Dentre as linhas de pesquisa estão: Direitos Humanos, Direito Internacional Público, Desenvolvimento Humano e América Latina. E-mail: juliadmarcal@gmail.com

ALOMA NATALIA DA SILVA

Advogada. Graduada em Direito pelo Centro Universitário de Pato Branco (UNIDEP). Pós graduada em Advocacia Empresarial Previdenciária e Previdência Privada pela Escola Brasileira de Direito (EBRADI). Graduada em Ciências Biológicas pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci. Pós graduada em Educação Ambiental pela Universidade da Cidade de São Paulo (UNICID). Mestranda em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul- Campus Erechim. Pesquisa os temas: Direitos fundamentais, Educação Escolar Indígena, interculturalidade, Gênero, e comunidade LGBTQI+. E-mail:alomansilva@gmail.com

MARLEI ANGELA RIBEIRO DOS SANTOS

Bacharel em Direito pela Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas - FACISA (2014); Tecnóloga em Gestão Ambiental - Universidade Norte do Paraná. Especialista em Gestão, Licenciamento e Auditoria Ambiental (Universidade do Norte do Paraná; Especialista em Direito Ambiental - Centro Universitário Leonardo da Vinci; Especialista em Direito Público e Privado: Material e Processual - Universidade do Oeste de Santa Catarina; Módulo I do Curso de Preparação para a Magistratura do Estado de Santa Catarina - Escola Superior da Magistratura do Estado

de Santa Catarina. Mestra em Direito/UNOESC. Doutoranda em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina- Bolsista PROSUC/CAPES. E-mail: marlei.ange.adv@hotmail.com

ÉMELYN LINHARES

Bacharel em Direito. Mestra Interdisciplinar em Ciências Humanas/Universidade Federal da Fronteira Sul. E-mail: emy_dr@outlook.com.br

ROSÂNGELA DA SILVA ALMEIDA

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Pará. Especialização em Psicologia de Grupos e Instituições Intervenção e pela Universidade Federal do Pará. Mestrado em Psicologia (Psicologia Social) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente é Professora e Coordenadora de Educação Especial. Tem experiência na área de Psicologia. Atuando principalmente nos seguintes temas: Direitos Humanos, Solidão, Migração, Afetividade, Vygotsky e Heller. E-mail: rosangelasilvaa@unisinós.br

VIVIANE INÊS WESCHENFELDER

Possui licenciatura em História e em Pedagogia. É vice-líder do Grupo de Pesquisas em Educação, Diversidade e Cidadania

(GPEDiC-CNPQ). Integra o Grupo Interinstitucional de Pesquisa em Docências, Pedagogias e Diferenças - GIPEDI e o Grupo Estudo e Pesquisa em Inclusão - GEPI, ambos sediados na UNISINOS. Trabalha com temáticas relacionadas à Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER), à docência, às políticas afirmativas, aos processos de exclusão, inclusão, diversidade e diferença. É ativista pela equidade racial e integra a ONG Alphorria - Venâncio Aires/RS. Tem experiência como professora em todas as etapas da Educação Básica e como coordenadora pedagógica. É professora na Unisinos, responsável pelo setor da Formação Docente, no Núcleo de Inovação, Avaliação e Formação - NIAF, vinculado à Reitoria. Atua também como docente na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Educação. mestra e doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, com doutorado sanduíche na University of Wisconsin - Madison/USA. E-mail: vivianeweschenfelder@gmail.com