



[Artigos Inéditos]

Memória ancestral como elemento instituinte de direitos: Um possível debate entre Krenak e Sánchez Rubio

Ancestral memory as an instituint element of rights A possible debate between Krenak and Sánchez Rubio

Pedro Sobrino Porto Virgolino¹

¹ Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, Espírito Santo, Brasil. E-mail: pedrovirgolino@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4603-8634>.

Nelson Camatta Moreira²

² Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, Espírito Santo, Brasil. E-mail: nelsoncmoreira@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8295-4275>.

Artigo recebido em 25/08/2025 e aceito em 14/04/2026.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



Resumo

O presente artigo discute a relação entre a ancestralidade e as lutas pela constituição de direitos dos povos originários e quilombolas, com o intuito de conectar o conhecimento ancestral e uma teoria crítica dos direitos humanos. A noção trazida na obra de Krenak atua como fonte de conexão entre ancestralidade e memória e luta por direitos, o que nos permite adentrar na dimensão instituinte dos direitos humanos apresentada na obra de David Sánchez Rubio. Propomos que a ancestralidade atua como fator relacional de emancipação, capaz de constituir novos direitos e resguardar uma concepção plural de modo de viver. É utilizado o método dialético, por meio do qual contrapomos uma visão capitalista moderna de compreensão do mundo frente a epistemologia dos povos e comunidades originárias.

Palavras-chave: Ancestralidade; Direitos humanos; Luta instituinte; Teoria crítica.

Abstract

This article discusses the relationship between ancestry and the struggles for the establishment of the rights of Indigenous and Quilombola peoples, seeking to connect ancestral knowledge with a critical theory of human rights. The notion developed in Krenak's work serves as a source of connection between ancestry, memory, and the struggle for rights, which allows us to engage with the instituting dimension of human rights as presented in the work of David Sánchez Rubio. We propose that ancestry functions as a relational factor of emancipation, capable of constituting new rights and safeguarding a plural conception of ways of living. The dialectical method is employed, through which we contrast the modern capitalist worldview with the epistemology of Indigenous peoples and communities.

Keywords: Ancestry; Human rights; Instituting struggle; Critical theory.



1. Introdução

O constitucionalismo latino-americano atual se volta ao reconhecimento das diferentes formas de viver em nossa sociedade cada vez mais plural, como são exemplos marcantes o estabelecimento de um estado plurinacional disposto nas Constituições de Bolívia e Equador. Em paralelo, vemos crescer a defesa de grupos e comunidades minoritárias. De um lado o direito se preocupa em estabelecer garantias para todos, indistintamente, mas de outro lança um olhar para a valorização da realidade local, do viver comunitário, das formas diversas de vivência e de experimentar o mundo.

Portanto, é fundamental discutir outras perspectivas e visões de mundo e os impactos desses modos de ver a vida no campo jurídico. Tensões são criadas, mantidas ou dissipadas diuturnamente em processos históricos sistêmicos de controle, enfraquecimento e desconsideração das minorias.

Em uma sociedade massacrada por um viés eminentemente capitalista e de origem eurocêntrica de dominação nos campos econômico, profissional, social, afetivo, dentre tantos outros, precisamos restabelecer um equilíbrio de forças e um dos caminhos é lançar-nos ao reconhecimento das pautas comunitárias e dos modos de vida locais.

Nesse quadrante tempo-espacial, ganham ainda maior relevo o modo de vida e as lutas empreendidas no seio de nossa sociedade por grupos minoritários, dentre eles os povos originários e quilombolas, cujo conceito de ancestralidade (embora não de uso exclusivo dessas etnias) é mola mestra de condensação e orientação dos anseios de cada uma dessas comunidades e de suas reivindicações.

Deste modo, pensar a ancestralidade como instituidora de direitos é um modo de conferir poder de autogestão aos povos originários e quilombolas, como uma forma de resgate de suas memórias. O que não significa deixar de enfrentar a difícil conciliação de alguns desse hábitos e costumes com a dimensão nuclear assecuratória do conjunto dos direitos humanos.

Para tanto, pretendemos neste artigo, justamente, discutir em que medida a ancestralidade é fundamento para o reconhecimento de novos direitos e até que medida é possível conciliar certas práticas locais com o ethos que permeia a consagração dos direitos humanos e a defesa da dignidade humana.



Tentamos construir uma reflexão teórica que aproxime estes dois mundos, traçando um liame de correlação epistemológica que sirva de substrato para reflexão e solução em diversas situações que se relacionem ao reconhecimento e respeito aos direitos humanos, notadamente, quando envolvendo minorias e comunidades com maneiras distintas de ver e compreender o mundo.

Neste mister, valemo-nos da obra de Ailton Krenak, sua compreensão de ancestralidade e modo plural de ver o mundo, por meio do reconhecimento da tradição dos povos originários como fonte de luta pelo reconhecimento de direitos, fundada na memória coletiva de seu (s) povo(s).

Ao correlacionar ancestralidade (em e para além de Krenak), com memória e lutas (resistências) dessas comunidades, voltamos nossos olhos para o marco teórico que nos auxilia a desenvolver nossa análise, qual seja: a teoria de direitos humanos instituintes desenvolvida por David Sánchez Rubio que abarca a capacidade instituidora de direitos constante nas lutas sociais. A adoção dessa base teórica tem como intuito investigar a possibilidade de se reconhecer outras fontes comunitárias de normatividade, sem descuidar dos limites que derivam do próprio cabedal já reconhecido de direitos humanos e garantias fundamentais.

Nos propomos a responder a seguinte indagação: é possível aproximar o pensamento a respeito de ancestralidade especialmente na obra de Krenak de uma teoria crítica dos direitos humanos na perspectiva de David Sánchez Rubio, para reconhecer o caráter instituinte de direitos humanos nas lutas emancipatórias dos povos originários e demais minorias? Em outras palavras: intentamos neste artigo responder à questão acerca da possibilidade de aproximação entre o conhecimento ancestral e uma teoria crítica dos direitos humanos, norteadas pelo potencial emancipatório contido em práticas e costumes ancestrais.

A pesquisa valeu-se da técnica de análise bibliográfica abordando, principalmente, as obras de Ailton Krenak e David Sánchez Rubio, que atuam como marcos teóricos deste artigo. Também nos referimos a textos relativos à teoria da memória de Walter Benjamin. Pesquisamos, também, artigos científicos e obras que tratam da ancestralidade nos povos originários no Brasil e quilombolas e das lutas desses povos por reconhecimento do seu modo de vida. O método é o dialético, pois pretendemos contrapor duas racionalidades: a lógica moderna de matriz capitalista e os saberes ancestrais comunitários,



estabelecendo a dicotomia entre estas categorias sociais, cuja tensão evidencia como práticas de resistência podem se tornar instituintes de direitos.

Tendo como base a teoria de Sánchez Rubio, que compreende os direitos humanos também como resultado de práticas sociais emancipatórias e de lutas instituintes, buscamos sustentar que a ancestralidade pode ser compreendida como elemento de produção de direitos nas lutas sociais de povos originários e comunidades tradicionais. Assim, a ancestralidade não se limita à preservação cultural do passado, mas atua como elemento relacional e político de produção de direitos no presente.

2. Um olhar para a ancestralidade em e para além de Ailton Krenak

O território dos Krenak situa-se no estado de Minas Gerais, próximo às margens do Rio Doce, chamado por eles de Watu. E é por meio dessa relação de sua tribo com o rio e com a natureza que lhes cerca que Ailton Krenak (2022) tece as primeiras palavras da obra *Futuro Ancestral*. O título da obra parte de sua compreensão de que o futuro é ancestral porque já estava aqui. Futuro que para Krenak não existe, mas é fruto de uma ansiedade capitalista construída por meio de uma narrativa de vida e história monótonas e tristes. É fugir desta narrativa única que ele propõe.

Crítico mordaz do que chama de necrocapitalismo, Krenak (2020) nos alerta sobre a terrível herança deixada pelo colonialismo ao catequizar que somos todos iguais. Diz ele que o capitalismo nos apresenta, constantemente, um cenário de distopia, onde, ao invés de se criar mundos e alternativas, consumimos o que temos sem deixar nada. Esse mesmo capitalismo, já alheio à “materialidade das coisas, pode transformar tudo numa fantasia financeira e fazer de conta que o mundo está operante, ativo, mesmo quando tudo estiver entrando pelo cano. É uma distopia: ao invés de imaginar mundos, a gente os consome” (Krenak, 2020, p. 68-69).

Defende Krenak (2020) um modo plural de ver o mundo, constituidor de várias realidades enoveladas por um mecanismo de confluência de mundos diversos a se tocarem, sem exclusão de um ou outro. Segundo Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 15), “confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito.” Santos faz uma alegoria entre dois rios que ao confluírem continuam rios, porém ainda mais fortes. O mesmo ocorre com a confluência



entre as pessoas, onde, segundo Santos (2023, p. 15), “a gente passa a ser a gente e outra gente- a gente rende”.

Porém Krenak (2020) aponta que a modernidade, arranca essa ideia e a tudo devora, inclusive a nós mesmos, ao nos impulsionar cegamente ao progresso tecnológico que nos desumaniza. Em suas palavras, os “seres que são atravessados pela modernidade, a ciência, a atualização constante de novas tecnologias, também são consumidos por elas” (2020, p. 95). Em contraponto ao ideal urbanista da modernidade, propaga uma epistemologia fundada no que chama de florestania, a atuar como um campo de reivindicações de direito, afinal, em suas próprias palavras “estes [os direitos] não são uma coisa preexistente, nascem da disposição de uma comunidade em antecipar o entendimento de que algo deveria ser considerado um direito, mas ainda não é” (Krenak, 2022, p. 39).

Krenak (2022) defende uma interação entre gentes por meio de alianças afetivas, onde interessa mais a alteridade e respeito às desigualdades, e não reclamos de uma igualdade insípida. Tais alianças introduzem “uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado” (2022, p. 42). O exemplo figurado nos indica que devemos nos despir de nossas preconceções e vestes enraizadas de matriz ocidental, para poder agir com alteridade. E, acrescenta Krenak (2022, p.22), “se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”. Nesse processo de colonização e encobrimento do Outro, como afirma Dussel (1993, p. 53), “a corporalidade subjetiva do índio era ‘subsumida’ na Totalidade de um sistema econômico nascente” para servir a finalidades instrumentais de mão-de-obra gratuita ou barata, posteriormente complementada pelo trabalho do escravo africano.

Por meio de uma cosmovisão, que reconhece a existência de mundos, no plural, e não de uma realidade projetada por um olhar estanque, Krenak enaltece a importância da transmissão geracional do saber, via o passar das experiências de vida dos antigos para os mais novos. A educação, ao invés de sacramentada na institucionalidade dos seus símbolos é ressignificada como uma forma de “experiência geracional de troca que deveria ser enriquecida e valorizada, na qual as pessoas que passaram por coisas distintas podem compartilhar conteúdos que ajudem as crianças a se prepararem para a vida adulta (Krenak, 2022, p. 59).



Por isso, Krenak (2020, p.102) aponta a importância de os pais passarem para os filhos sua herança, de modo que persista neles o sentimento de ancestralidade, o que considera um direito inalienável, cuja sociedade do homem branco estaria cada vez mais renunciando. Afinal, para Krenak (2022), os mais antigos são habilitados pela rica experiência de vida. “São os contadores de histórias, os que ensinam as medicinas, a arte, os fundamentos de tudo que é relevante para ter uma boa vida” (Krenak, 2022, p. 60).

Essa raiz da ancestralidade nutre tanto os povos originários como quilombolas. Posto que a “ancestralidade é fonte de pertencimento que tece o chão / lugar, espaço-território regido pelo tempo da natureza, tempo do aprender, do experienciar, amadurecer, encantar-se.” (Machado; Oliveira, 2022). Ela propicia o enraizamento coletivo-comunitário. Em sentido semelhante, Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2019) relata que a referência à ancestralidade é o que confere aos Yanomami a capacidade de viver com alegria e de persistir em suas práticas e costumes, apesar do mal e da morte trazidos pelo homem branco. “Sabemos que os mortos vão se juntar aos fantasmas de nossos antepassados nas costas do céu, onde a caça é abundante e as festas não acabam” (Kopenawa; Albert, 2019, p. 93). É a partir dessa compreensão compartilhada que os Yanomami riem com seus filhos, cantam em suas festas reahu e fazem dançar os espíritos xapiri (Kopenawa; Albert, 2019, p. 93).

Sustenta Krenak (2022) o caráter eminentemente experiencial do processo de viver e de transmitir saberes, em uma compreensão de mundo constituída por sujeitos coletivos, refutando o individualismo consagrado na racionalidade eurocentrista. Ele nos convida a “ter essa experiência do sujeito coletivo” (2022, p. 53). O que nada mais é do que experimentar “a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar. A presença dos outros seres não apenas se soma à paisagem do lugar que habito, como modifica o mundo” (Krenak, 2022, p. 53).

A partir da reflexão de Krenak é possível compreender a ancestralidade como elemento estruturante da vida comunitária. A memória dos antigos, transmitida por meio da experiência e da narrativa, atua como forma de orientação do agir coletivo e da preservação de um modo próprio de enxergar o mundo capaz de orientar processos de resistência e de afirmação coletiva.

Esses viver e experiênciação coletivos, onde importa menos o indivíduo do que a coletividade, são, para Krenak (2022, p. 60), “o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração.” Segundo Malafaia (2021, p. 94), a obra de Ailton Krenak anuncia a



ideia de um sujeito coletivo ou pessoa coletiva, que passa a ser o centro de uma epistemologia que se faz por meio da experiência “ligada à tradição ancestral que [...] vive através da memória herdada de seus mais antigos e que, ele mesmo, procura manter viva reacendendo-a”.

Há uma aparente conexão do ideal de ancestralidade de Krenak (2020; 2022) com a teoria da memória de Walter Benjamin (1987), quando trata da transmissão do saber de um bem viver por meio de narrativas dos antigos, em um enfoque principalmente do viver experiencial enquanto fonte epistemológica. A defesa da manutenção desse vínculo de transmissão de saber experiencial e de preservação da memória é o que confere fundamental relevo à manutenção das raízes ancestrais.

Décadas antes, Walter Benjamin (1987) já problematizava a ideia de progresso como linear e positivo, destacando que a história é marcada por tragédias, exclusões e catástrofes (Oliveira; Gomes, 2020). Para ele, cada monumento cultural carrega também a marca da opressão, impondo o dever de revisitar o passado a partir das vozes marginalizadas, reconhecendo nelas fontes de novos direitos. Torna-se emblemática a reflexão presente na tese VII da obra benjaminiana sobre o conceito de história, na qual se afirma: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Lowy, 2005, p 70). É preciso, diz Benjamin (1987, p. 225), na sua tese VII, “escovar a história a contrapelo”, o que invoca contrastar a versão corrente e oficial da história, substituindo-a pela tradição dos oprimidos, por meio de um processo político de lutas emancipatórias (Lowy, 2005).

O colonialismo eurocêntrico engendrou o massacre de diversos povos que habitavam as américas (Dussel, 2008) e, para além da violência física e do extenso genocídio realizado, empregou uma violência epistemológica, correspondente à tentativa (algumas vezes bem-sucedida) de apagar suas histórias, de relegá-los ao esquecimento. A teoria de Benjamin busca “restabelecer o contato da história com o relato das minorias, de maneira a descortinar o elemento perverso do desenvolvimento da nossa civilização, feito às custas de muitas vidas” (Virgolino, 2024, p. 105). O historiador é um catador de entulhos, que destes restos reconstrói a história.

Com Benjamin, aprendemos que constitui “um dever moral recontarmos as histórias daqueles que foram os vencidos e não constaram dos relatos oficiais, reconstituindo o passado esquecido no presente, como forma de evitar a repetição das iniquidades sofridas” (Virgolino, 2024, p. 105). É nesse horizonte que as teses sobre o



conceito da história apresentam a rememoração e a redenção como dois elementos essenciais da teoria da memória (Lowy, 2005).

Na obra “O Narrador”, Walter Benjamin (1987), ainda que não o diga, compreende o acontecimento histórico como a união de um fato à uma experiência vivida. Sua crítica ao romantismo e, ao mesmo tempo, seus elogios a Leskov, são imbuídos de uma visão que considera a apreensão dos fatos por meio da experiência um componente de construção de um conhecimento mais rico.

Na perspectiva de Benjamin (1987), o narrador ocupa um lugar central, justamente por seu papel na transmissão da memória viva. Conforme observam Moreira e Gomes (2019), trata-se de um sujeito privilegiado, que reconstrói a história a partir das experiências vividas, ancorando-se nas tradições que resistem ao esquecimento e perpetuando os testemunhos do passado. Sua atuação preserva e comunica a dimensão sensível da memória coletiva. O “narrador é um homem que sabe dar conselhos” (Benjamin, 1987, p. 200). O que vai no sentido do que defende Ailton Krenak (2020, p. 110), ao afirmar que “viver a experiência de fruir a vida de verdade deveria ser a maravilha da existência”. Benjamin (1987), então, alerta que estamos perdendo a capacidade de intercambiar experiências, o que ocorreria por meio da narrativa. A troca de experiência boca a boca vem se perdendo.

A ancestralidade, assim, representa uma forma de memória qualificada, por seu caráter coletivo, pois diz respeito, segundo Krenak (2020; 2022), à herança comunitária dos povos indígenas, seu modo de viver, sentir, se compreender, interagir, e, assim, se identificar.

Benjamin (1987) e Krenak (2020) mais uma vez se conectam, pois, para ambos, a memória não é propriamente um apego ao passado, mas um elemento fundamental para o viver no presente, o tempo do agora, como colocado nas teses 14 e 18 do Conceito da História (Benjamin, 1987). Afinal, a ancestralidade se faz e se fez por meio de lutas na história dos povos originários, no que incluímos os quilombolas. O signo da vivência experimentada por estas comunidades sempre foi entremeado por disputas e pelo objetivo de preservação frente às agressões coloniais e pós-coloniais (porém ainda encharcadas de vieses colonizadores).



3. O poder jurígeno de um agir cotidiano emancipatório de base ancestral: diálogo entre Krenak e Sánchez Rubio

De acordo com a leitura proposta por David Sánchez Rubio (2010), os direitos humanos não são estruturas fixas, mas resultam de processos históricos e sociais marcados por disputas culturais, políticas e jurídicas em torno de diferentes concepções de vida digna. Esses direitos se expressam, simultaneamente, como conjuntos normativos — compostos por instituições, valores e regras — e como práticas sociais concretas, que viabilizam a luta de grupos, culturas e movimentos por suas próprias formas de compreender e reivindicar a dignidade humana.

Assim, conforme argumenta Sánchez Rubio (2010), os direitos humanos não se restringem ao plano normativo-institucional. Sua efetividade e sentido dependem, de forma indissociável, das práticas sociais que os sustentam, pois é por meio das lutas concretas que esses direitos ganham existência. Isso porque, tais direitos se caracterizam como bens relacionais “de meios e ações com os quais se podem satisfazer necessidades materiais e espirituais” (Sánchez Rubio, 2022, p. 10). Os direitos humanos têm como finalidade e propósito o desfrute de “uma vida digna a ser vivida” (Sánchez Rubio, 2022, p. 10) e o destinatário dessa mesma vida é toda a humanidade, “formada por todo ser humano corporal, concreto, com nomes e sobrenomes” (Sánchez Rubio, 2022, p. 10).

São duas, portanto, as dimensões dos direitos humanos. Uma institucional, que representa o direito codificado, expresso em normas produzidas ou reconhecidas pelo Estado, tais como nas Constituições, em tratados e declarações internacionais. E outra dimensão não institucional, “que é a própria capacidade criativa humana de significar e ressignificar seus próprios mundos e de se apropriar das possibilidades que produz solidária e horizontalmente, como sujeitos soberanos permanentes” (Sánchez Rubio, 2022, p. 11).

O direito humano na dimensão puramente institucional é delegado (algo como de cima para baixo), funcional (circunscrito ao aparato estatal que o implementa) e pós-violatório, e acaba por potencializar uma cultura burocrática, administrativa e normativa (Sánchez Rubio, 2022).

O apego exagerado e quase exclusivo à dimensão institucional dos direitos humanos “acaba por desempoderar todos os seres humanos, retirando nossa dimensão instituinte, individual e coletiva, nossa qualidade soberana de significar e ressignificar a



realidade” (Sánchez Rubio, 2022, p. 21). É fruto de uma estratégia discursiva do Estado moderno que “destruiu e dissolveu as relações comunitárias, principalmente os meios pelos quais os indivíduos se relacionavam entre si como sujeitos vivos e empoderados” (Sánchez Rubio, 2022, p. 33). Nesse sentido, observa-se que o direito estatal tende a enquadrar experiências sociais plurais em categorias jurídicas previamente definidas. Um exemplo frequentemente apontado na literatura é a tentativa de subsumir a relação dos povos indígenas com seus territórios ao conceito civilista de propriedade, o que reduz formas próprias de vínculo comunitário e cosmológico com a terra a uma categoria jurídica construída no interior da tradição ocidental.

Um dos efeitos disso, conforme aponta Sánchez Rubio (2022, p. 33), é, por muitas das vezes, “a criminalização das atuações cidadãs individuais e coletivas que lutam pelo cumprimento de direitos regulamentados, mas não efetivados pelo Estado”. Isso tem como uma das razões o abismo entre teoria e prática na efetivação de direitos, especialmente, em sociedades, como a nossa (brasileira), que consagrou um modelo de tratamento discriminatório e de profunda desigualdade econômico-social.

Um grande limitador para o reconhecimento do direito das minorias foi a constituição do Estado moderno mediante o predomínio de um ideal de luta hegemônico burguês. Esse imaginário (o burguês) se impôs ao resto de imaginários “(trabalhador, feminista, libidinal, étnico, ambiental, dentre tantos outros)” (Sánchez Rubio, 2022, 38). Moldou-se um modelo institucional teórico ao qual todos deveriam observar, restringindo as demais lutas e limitando o surgimento e construção de diversas “racionalidades, espiritualidades e corporalidades” (Sánchez Rubio, 2022, 38). Essa força “consolidou uma universalidade abstrata e colonizadora que silenciou e viabilizou o dilaceramento” (Sánchez Rubio, 2022, p. 39) de diversos grupos e minorias, que vieram a ser marginalizados e relegados. O modelo cultural burguês tornou-se critério de clivagem social, fonte de discriminação e “silenciamento epistemológico no Sul Global” (Silva; Nascimento, 2023, p. 87).

Efetivamente, o constitucionalismo de direitos e garantias fundamentais foi um ganho civilizatório, mas não suficiente, pois, tal como apontado por Lima Júnior e Cunha (2022, p. 471 e 472), não evitou a propagação de “eventos inquietantes, como, por exemplo, os desaparecimentos forçados e a violência policial na América Latina, os genocídios de Ruanda, Antiga Iugoslávia e Serra Leoa e a repressão política abusiva durante a Primavera Árabe”. Dussel (1993) aponta o caráter ambíguo desse processo



civilizatório característico da modernização, onde a racionalidade que embasava a dignidade do homem e liberdade foi utilizada como mito para encobrir a violência e sacrifício do Outro, do diferente. Roberta Siqueira e Vila Machado (2009, p. 20) destacam, justamente, que, desde a origem da colonização das Américas, “a construção e solidificação dos impérios espanhol e português se deram, dessa forma, pelo saqueamento” de nossas riquezas, “bem como pela substituição das comunidades existentes através do aniquilamento de povos inteiros”.

O Estado na modernidade foi constituído com a premissa legitimatória de o poder soberano emanar do povo, ou seja, de toda e cada pessoa que o compõe. Todavia, o modelo institucional adotado, relegou esse mesmo povo a uma mera parte da constituição, tornando-o, em verdade, um “poder constituído”. O efeito foi retirar o caráter político dos direitos humanos, que passaram a ser uma instância técnica burocrática, desvinculando-os das lutas sociais “que resistem aos processos que agridem o impulso vital instituinte de reação cultural e de existência plural diferenciada” (Sánchez Rubio, 2022, p. 45). Elimina-se com isso “sua dimensão combativa, libertadora e de luta instituinte popular” (Sánchez Rubio, 2022, p. 46).

Todavia, a dimensão instituinte dos direitos humanos deve ser recuperada e fomentada. É preciso promover dinâmicas de emancipação, que constituam direitos desde um plano interescalar, passando do local, para o nacional e mundial, até um multiespacial, “em todos os lugares onde as relações humanas se desenvolverem” (Sánchez Rubio, 2022, p. 53). Isso deve se dar mediante a promoção de “relações humanas inclusivas de reconhecimento mútuo, reciprocidade e solidariedade” (Sánchez Rubio, 2022, p. 53).

Por isso mesmo, a par das garantias do aparato institucionalizado, deve-se compreender o caráter multigarantista dos direitos humanos, preservados e tutelados em uma dimensão jurídica não estatal. Os direitos humanos nesta seara possuem forma processual, relacional e dinâmica, pois se constroem a partir de práticas sociais e de ações humanas, as quais empoderam os sujeitos (Sánchez Rubio, 2022). São exemplos disso, mencionados por Sánchez Rubio (2022, p. 55), “a atuação de determinados coletivos – como os povos indígenas ou o MST – que se auto-organizam e se autorregulam segundo lógicas emancipadoras” se valendo “de paradigmas jurídicos não estatais ou complementares a eles”.



Essa compreensão dos direitos humanos permite afastar a ideia de que eles se formam apenas no plano institucional. Se os direitos também se constituem por práticas sociais e de processos de luta, abre-se espaço para reconhecer que experiências comunitárias, muitas vezes orientadas pela ancestralidade, podem igualmente atuar como fontes de constituição de direitos.

A partir de uma perspectiva própria dos povos originários, podemos notar que a Krenak compartilha da crítica ao colonialismo e ao racionalismo de matriz ocidental. Diz ele: “Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais” (Krenak, 2022, p. 22). Essa ideia consiste em uma abstração civilizatória absurda que “suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (Krenak, 2019, p. 12).

No seu célebre discurso por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, Krenak (1987) apontou a necessidade de assegurar e reconhecer “às populações indígenas as suas formas de manifestar sua cultura, a sua tradição” como condições “fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional”. Nesse mesmo discurso, ao falar sobre as violências e agressões perpetradas contra os povos originários, fruto da ignorância, alertou para a importância do respeito à diferença e às outras formas de viver e compreender o mundo. “O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida e a sua cultura” (Krenak, 1987). O recado deixado por Krenak foi de que o modo de ser e viver dos povos originários não deve ser visto como um risco para a sociedade ocidental moderna, que alimenta a mania de ver perigoso em tudo que é diferente.

Vemos também um entrelace no modo como Krenak compreende o surgimento de direitos e a dimensão instituidora de direitos fundamentais na obra de David Sánchez Rubio. Para o autor espanhol, os direitos humanos surgem e se mantêm por meio de luta e ação social e individual cotidianas. “Em ambos os casos, os direitos humanos têm mais a ver com processos de luta que abrem e consolidam espaços de liberdade e dignidades humanas” (Sánchez Rubio, 2022, p. 37). Tal compreensão é compartilhada por Krenak (2022, p. 40), ao afirmar que os direitos não preexistem, mas nascem da disposição comunitária de antecipar o reconhecimento de algo como direito. O direito, portanto, surge primeiro na forma de um anseio que faz mover o agir social em busca da efetivação de uma necessidade ainda não atendida.



Nesse sentido, a ancestralidade, como vimos na seção 2 e veremos na 3.1, atua como fonte, justificativa, motivo e amparo para as inúmeras lutas realizadas pelos povos originários e quilombolas tanto para a preservação de sua história quanto para a manutenção de seu modo de viver. Trata-se de lutas pelo direito de manter vivos os traços culturais que os significam e identificam. Nessa prática de resistência, se compreendem enquanto comunidade, muito mais do que indivíduos, retroalimentando valores e constituindo novos que se agregam ao aparato ancestral que os orienta.

O entrelaçar desses conceitos revela o potencial da ancestralidade como mecanismo de constituição e instituição de direitos. Trata-se de um processo que vai além da mera preservação do passado, pois voltado ao presente e revelador dos múltiplos caminhos a seguir, descortinando um infinito de futuros possíveis. Por outro lado, os valores ancestrais, em compasso com a teoria instituinte de Sánchez Rubio, devem se compatibilizar com os direitos humanos e seu *ethos* comum que assegura a tutela da dignidade da pessoa humana, não se prestando a perigosos relativismos, que possam justificar práticas que aviltem garantias fundamentais, ainda que consagradas na cultura de certos povos.

A partir dessas considerações teóricas, torna-se possível observar como a ancestralidade opera concretamente como fonte de reconhecimento e constituição de direitos nas lutas de povos originários e comunidades tradicionais.

3.1 O reconhecimento do agir ancestral como fonte de direitos humanos muito além do plano formal-institucional

No campo institucional, os direitos dos povos originários são consagrados em nível constitucional no Brasil, por meio de referência expressa contida nos artigos 231 e 232 (Brasil, 1988), que estabelecem, dentro outras garantias: o reconhecimento de sua organização social, costumes, crenças e tradições e o direito às terras que tradicionalmente ocupam, que deverão ser objeto de demarcação e proteção. Aos quilombolas é garantida a propriedade das terras por ele ocupadas e o tombamento dos sítios que detenham reminiscências de suas histórias (artigos 68 o ADCT e 216, §5ª) (Brasil, 1988). No plano internacional, podemos citar, de relevo, a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 1989), internalizada no Brasil por meio do Decreto



5.051/2004 (Brasil, 2004), revogado pelo Decreto-nº 10.088 (Brasil, 2019), além da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007).

Há outras normas, inclusive, em nosso ordenamento, que tratam do direito dessas comunidades. É possível fundamentar pretensões jurídicas tanto na aplicabilidade das garantias fundamentais do artigo 5º da Constituição Federal (Brasil, 1998), quanto na defesa constitucional da memória dos grupos formadores da sociedade brasileira, encampada no seu artigo 216, e na proteção de manifestações indígenas e afro-brasileiras, constante no §1º do artigo 215.

Todavia, não iremos nos ater apenas a essa dimensão institucional de proteção e constituição dos direitos dos povos originários e quilombolas. Como proposto desde o início, trataremos do caráter não institucional de constituição de direitos via lutas instituintes. E esses dois povos são profícuos nestas disputas de manutenção do seu modo de viver, especialmente, frente à pauta normalizante e pasteurizada empregada pela sociedade ocidental moderna. Nossa intenção é verificar como e em que medida a ancestralidade opera, na prática, como motriz de direitos nas disputas assecuratórias do modo de vida desses dois grupos sociais. Nos valem, para tanto, da pesquisa bibliográfica e de artigos sobre o tema, para entender tais interações entre memória, ancestralidade e constituição de direitos.

Nesta toada, podemos citar o trabalho de Lima Júnior e Cunha (2022) sobre a disputa do Povo Xukuru contra o Estado Brasileiro junto à Comissão Interamericana de Direitos Humanos a respeito da demarcação de suas terras ancestrais. Cuida-se de uma luta histórica que remonta ao Brasil Império, fruto de promessas não realizadas pela Coroa, em razão da participação ativa desse povo na Guerra do Paraguai em auxílio do Estado brasileiro. É um enredo que envolve mortes e genocídio, que, em dado momento, passa pela tomada pela força do território pela comunidade indígena, que, por consagração ancestral, deveria ser seu, em um claro processo de resistência. Ao final, a Corte Interamericana de Direitos Humanos reconheceu o direito coletivo de propriedade sobre o território ancestral desse povo, aplicando uma jurisprudência formada desde 2000 (Prado Júnior; Scotti, 2022).

Esse direito de propriedade comunal é um direito humano fundamental e tem como substrato - como fonte de legitimação - justamente “o uso tradicional e a ancestralidade de seus povos com seu território” (Rosa; Maschio, 2021, p. 95). Relaciona-se, portanto, com a teoria instituinte de Sánchez Rubio, por ser um direito que se constitui



de modo primeiramente relacional, pelos usos e costumes dos integrantes daquela comunidade e por seu relacionamento físico, espiritual e afetivo com o território, que simbioticamente passa a integrar a própria compreensão de grupo e do indivíduo enquanto indígena daquela comunidade, suas origens e raízes.

Curioso, no entanto, que no âmbito instrumental, esse direito é efetivado no Brasil de modo deveras burocrático e pouco instituinte, uma vez que a demarcação se dá pelo registro das terras em nome da União, com a posse e usufruto sendo deferidas à comunidade indígena. Lima Júnior e Cunha (2022), inclusive, criticam que a base argumentativa da solução tenha se valido de conceitos e institutos, eminentemente, da normatividade ocidental, como propriedade e posse, quando poderiam ter empregado e auscultado os saberes, conhecimento e fazeres da cultura indígena, em um entrelaçar de coexistência civilizatória, retirando “o modo de vida indígena de uma condição de subalternidade” (Lima Júnior; Cunha, 2022, p. 472). Algo próximo à ideia de confluência defendida por Antônio Bispo dos Santos (2023) e citada por Krenak (2022, p. 21), que “evoca um contexto de mundos diversos que podem se afetar”.

Silva e Caetano (2015, p. 151) buscam compreender essa cultura de resistência por meio do estudo da “história de luta e resistência que marca a vida do povo Chiquitano”, etnia indígena hoje situada no Estado do Mato Grosso. São lutas que destacam questões de territorialidade, identidade e direitos humanos. Ao falar da ancestralidade que marca o povo Chiquitano, Silva e Caetano (2015, p. 152) afirmam que a “tradição que marca a cultura chiquitana está relacionada com a ampla práxis, baseada em uma racionalidade que pode ser considerada ancestral por ter sido passada de gerações a gerações”. Mas não se cuida de um conhecimento estanque, pois aberto à constante e dinâmica integração de novos saberes via experimentação, o que enseja reformulações a respeito da compreensão do mundo.

Interessante o destaque que Silva e Caetano (2015) dão para o caráter ancestral da racionalidade dessa comunidade indígena, pois orientada pelo processo de transmissão geracional de experiência, porém não fechado, mas dinâmico, mutável e originado pelo acúmulo dos saberes. É uma racionalidade comunitária, coletiva, tal como observamos também na obra de Ailton Krenak (2020; 2022), diversa da noção individual, constituída nos primórdios do desenvolvimento da modernidade filosófica. Esse caráter adaptativo da ancestralidade pode diferenciá-la de tradições essencialistas que produzem identidades reificantes, permitindo, por mais essa razão, aproximá-la da teoria instituinte.



A história do povo Chiquitano também é uma história de lutas, de exclusão, de desterro e tentativa de obliteração dessa cultura (Silva; Caetano, 2015). Principalmente, a partir de 1930, de forma oficial ou por meio de processos de grilagem, os indígenas foram, paulatinamente, afastados de seu território ancestral, sendo vítima de genocídios e exploração pela força do capital do homem branco. O que gerou prejuízos de desenraizamento e danos irreparáveis a esse povo, ao fragilizarem-se suas formas de produção e reprodução de vida. Apesar disso, seus laços e unidade foram mantidas graças às tradições compartilhadas e conservadas por uma visão cosmológica que integra sujeitos e imaginários a elementos comunitários e de bases familiares. “O aspecto cultural, então, determina a identidade de si, entre si e para o outro como um mesmo povo, que se identifica como Chiquitano” (Silva; Caetano, 2015, p. 153).

Outro exemplo interessante foi o processo de resistência e mobilização das comunidades de Juruti Velho, no oeste paraense, frente a chegada da mineradora norte-americana ALCOA que queria lá se instalar, para exploração de bauxita (Silva; Monteiro; Braga; Miranda, 2020). A instalação da empresa representava o claro choque entre o viés de desenvolvimento capitalista contra a tradicionalidade do sustento de um modo de vida local. “Na construção da resistência ao projeto da Alcoa, as comunidades realizaram um intenso processo de valorização de sua ancestralidade e tradicionalidade” (Silva; Monteiro; Braga; Miranda, 2020, p. 175-176). Ao invés de se acomodarem com as propostas de compensação ofertadas pela empresa, os integrantes da comunidade empreenderam um processo de luta por “seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, como também pelo respeito e valorização a sua identidade, suas formas de organização e suas instituições” (Silva; Monteiro; Braga; Miranda, 2020, p. 175-176).

Dois foram os fatores listados por Silva, Monteiro, Braga e Miranda (2020) para o sucesso da empreitada da comunidade local. O primeiro deles, o próprio fator comunitário, que serviu de amálgama dos anseios e laços dos habitantes locais, quando postas em risco, justamente, sua forma de subsistência e meio de vida. O outro teria sido o puxirum, “que nas comunidades de Juruti é uma ação coletiva com forte capacidade de moldar atitudes e mudanças pessoais, possibilitando a coletividade como estratégia de superação dos limites econômicos e sociais” (Silva; Monteiro; Braga; Miranda, 2020, p. 179). Os autores (Silva; Monteiro; Braga; Miranda, 2020, p. 180) concluem que as vitórias alcançadas foram fruto de um “processo de resistência que pode ser relacionado à



histórica luta decolonial das comunidades amazônicas”, com estreita relação ao desenvolvimento de uma compreensão maior sobre ancestralidade, seu direito territorial e autodefinição de suas identidades.

Esse processo de luta intensifica os laços comunitários, estreita as conexões afetivas entre os indivíduos, formulando novas memórias compartilhadas de resistência e afirmação de seus modos de vida e seus valores. Isso ocorre porque “La acción de producir ‘[...] memorias es el encuentro y el anudamiento de historias y experiencias similares” (Santisteban, 2023, p. 151-152). Nos explica Santisteban (2023) que são as narrativas (relatos) que permitem os encontros, pois nos contam sobre cada trajetória vivida e nos permitem compreender o seu significado. Por meio das narrativas e encontros que a memória é construída, atuando como um ponto de encontro coletivo, como um laço compartilhado. Em determinadas ocasiões os vínculos se adensam e emergem articulações coletivas que, em sua potência de resistência, ganham corpo e unidade.

Conforme relata Santisteban (2023), isso também ocorreu no movimento de defesa do uso da medicina tradicional indígena (lawen) pela comunidade Mapuche na Argentina, frente às políticas estatais voltadas apenas para o emprego da medicina alopática oficial. Essa luta resultou em um processo de fortalecimento das comunidades Mapuche, na intenção de alcançar espaços públicos de decisão e na tomada de consciência da sua própria história.

Ao estudar o quilombo do Rosa, David Júnior de Souza Silva (2020) traça um paralelo entre a constituição de uma comunidade afetiva por meio da interligação de diferentes memórias individuais, que lastreiam um sentimento de pertencimento em comum. Essas memórias irão configurar uma condição de possibilidade para a formação de lembranças compartilhadas e de reconhecimento mútuo, “formada por dados, noções e afetos presentes no espírito dos diferentes sujeitos do grupo, para que possam intercambiar-se reciprocamente” (Silva, 2020, p. 2-3).

Essa memória comunitária que vai se constituindo pelas lembranças compartilhadas tem o efeito “de legitimação de sua mobilização pela efetivação de sua cidadania” (Silva, 2000, p. 8). São lembranças “tanto de momentos de luta e resistência como da ancestralidade africana” (Silva, 2020, p. 8). Afirma Silva (2020, p. 17) que a “memória do passado mais longínquo, alcançado quase que exclusivamente pela imaginação, sua ancestralidade africana, desempenha papel fundamental na sintaxe da



luta por direitos”. Ela é, segundo o autor (Silva, 2020 p. 7), “a fonte de legitimidade e de sentido da mais significativa estratégia de territorialização contemporânea da comunidade: sua auto-identificação como quilombola”.

Outro bom exemplo de como a tradição para além de justificar as lutas desses povos, é moldada e surge também delas, é o caso do candomblé. Adilbênia Machado e Eduardo Oliveira (2022) destacam, justamente, que o “candomblé surge como uma alternativa religiosa, política, ética, social no seio” dos povos negros, como movimento de resistência e re-existências. Ele nasce “para cuidar e alimentar suas espiritualidades, para construir pequenas Áfricas onde se pudesse alimentar suas raízes, fortalecer seu enraizamento” (Machado; Oliveira, 2022) Mais uma vez a “ancestralidade aparece como eixo fundante para essa construção, como conceito filosófico, estético, ético, metodológico de construção dessas comunidades” (Machado; Oliveira, 2022).

Nesse sentido, o candomblé pode ser compreendido como espaço de preservação e atualização da ancestralidade africana no Brasil, materializada como manifestação religiosa. Ao preservar práticas, valores e modos de vida herdados de gerações anteriores, essas comunidades reafirmam identidades coletivas e resistem a processos históricos de apagamento cultural. Sob essa perspectiva, tais experiências podem ser reconhecidas como práticas sociais que, ao afirmar modos próprios de existência e organização comunitária, também expressam a dimensão instituinte dos direitos humanos apontada por Sánchez Rubio.

Portanto, ainda que o ordenamento normatize o reconhecimento dos costumes dos povos originários e a proteção dos quilombolas, a efetivação do que constituem estes direitos se faz, na prática, por meio das lutas cotidianas, individuais e coletivas desses grupos sociais. O reconhecimento formal da tradição, por si só, nada revela sobre seu conteúdo ou sobre o que se busca resguardar, se desconsiderarmos a constituição, na prática, dos saberes, costumes e fazeres que corporificam o que se diz tradicional de um povo ou comunidade. A garantia institucional formal expressa em leis e na Constituição, ainda que importante, se molda a partir do agir coletivo, que, como adverte Sánchez Rubio (2010), pode assumir tanto um caráter emancipatório quanto repressivo.

O próprio conceito de território tradicional não é algo que se possa entender em uma ótica puramente civilista de ocupação de um espaço, pois não se confunde nem se limita a uma morada ou a uma noção sujeito-objeto de dominação e de uso. Ao falar da sua relação de pertencimento com o quilombo, Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 38) diz



se tratar “de uma relação com o ambiente como um todo, com os animais e as plantas.” E completa que, sem pertencimento, “somos apenas moradores [...], quando estamos aqui, mas partimos na primeira possibilidade que tivermos” (2023, p. 38).

Ainda que a Constituição Federal brasileira não tenha adotado formalmente a categoria de Estado plurinacional (conforme feito em Equador e Bolívia), é possível sustentar, à luz da teoria de Sánchez Rubio, o poder instituinte das práticas tradicionais dos povos originários, quilombolas e, a bem dizer, de outras comunidades que integram nosso país. Suas lutas, ainda que não institucionalizadas, são legítimas quando voltadas para a constituição de relações emancipatórias, tal como defendido na obra de David Sánchez Rubio (2022; 2010).

Portanto, comungamos com Andrea Szulc (2016, p. 40), quando afirma que é preciso “construir una noción de derechos que no sea abstracta y genérica, sino construida constantemente a partir de las prácticas e interacciones cotidianas”. Em vez de pensar os direitos de forma isolada, fora do contexto social, a proposta é entendê-los a partir de uma perspectiva relacional, ou seja, levando em conta a realidade e o modo como diferentes grupos sociais se conectam, se influenciam e convivem.

Neste aspecto, a ancestralidade tem se mostrado um traço característico que confere significado e integra esses povos e lhes rende força em suas lutas cotidianas individuais e coletivas. A memória, especialmente a comunitária, tem o papel de servir de amálgama de cada reivindicação. São as lembranças de seus ancestrais, de seus costumes, do seu modo de agir, que operam no momento presente, para dar sentido a seus atos e suas batalhas, que se mantêm necessárias, frente ao alerta ainda atual de Walter Benjamin (1987), de que o inimigo continuar a vencer, contido na tese VI do conceito da história. Por isso, ele aponta, logo no início da mesma tese, que “em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la” (Lowy, 2005). Em sentido figurado e fazendo uso de algumas alegorias, Benjamin (1987) aponta que a tradição insurgente é que dá forças ao Messias para vencer os opressores do presente- apontado como o anticristo-, que nada mais são do que a persistente assombração de um passado de opressão.

A ancestralidade, fundada na memória do oprimido, atua justamente como um contraponto da historiografia tradicional que “pouca atenção deu ao protagonismo da resistência indígena à colonização” (Milanez et al, 2019, p. 2163). Ela traz ao presente essa luta estabelecida desde os primórdios, cuja tradição de dominação tenta obscurecer por



meio da sistemática desconsideração do “violento sistema de exploração da força de trabalho, a espoliação e o genocídio” (Milanez et al, 2019, p. 2163) dos povos originários.

Esse caráter de rememoração da histórica sob o ponto de vista do oprimido, que vem incrementado pela ancestralidade que se faz presente por meio de um processo de transmissão de costumes, tradições e crenças via narrativa, muitas vezes, oral, está presente, por exemplo, nas já mencionadas lutas pela demarcação do território do povo Xucuru. Lutas essas que remontam à lembrança da promessa feita por ocasião da Guerra do Paraguai (1864-1870), de que se “participassem efetivamente do esforço de guerra, aumentando assim o contingente militar brasileiro, teriam demarcadas suas terras” (Lima Júnior, Cunha, 2022, p. 145). Trata-se de uma reivindicação cuja legitimidade é construída a partir da memória histórica e da transmissão intergeracional, configurando o que se pode denominar reivindicação de matriz ancestral. Nas palavras do próprio Krenak colhidas em trabalho coletivo desenvolvido por Milanez et al (2019, p. 2171): “A demanda dos povos indígenas por seus territórios de origem é uma demanda pelo coletivo, pela autonomia, pelo direito de ir e vir e continuar sendo indígena, pela aceitação da diferença”.

Podemos dizer que, feitas estas considerações, chegamos a uma resposta positiva ao questionamento que nos dispomos a responder. Tendo em vista a dimensão instituinte dos direitos humanos (não institucional), fundada na teoria de David Sánchez Rubio (2022), a ancestralidade pode ser compreendida como um elemento da memória de um povo ou comunidade que, para além da preservação, pode e deve ser considerada como meio de compreensão do presente e fonte nuclear de constituição de direitos humanos.

A própria teoria de David Sánchez Rubio (2022) atua como limite para o emprego da ancestralidade e impede que enveredamos em um perigoso relativismo cultural. Conforme afirma Sánchez Rubio, é no âmbito de convivência humana, em cada espaço relacional, que se constroem, respeitam ou destroem direitos humanos. Isso se dá pela espécie de relações humanas que são desenvolvidas: “se mediante dinâmicas de dominação e de império ou mediante lógicas de emancipação e libertação” (Sánchez Rubio, 2022, p. 50). Portanto, sob a perspectiva crítico-emancipatória adotada, a ancestralidade, enquanto uma dimensão jurídica não estatal de produção e preservação de direitos, somente pode ser considerada legítima se produzida no seio social por meio de lógicas emancipadoras, e não por dinâmicas de dominação.



Aqui é fundamental ter em mente que essa orientação para a emancipação é, segundo Marcos Nobre (2004), o primeiro princípio fundamental de toda Teoria Crítica. Nesse sentido, é dever do teórico crítico analisar a realidade social e verificar os entraves e potenciais emancipatórios existentes. “Esse ponto de vista permite identificar as tendências estruturais do desenvolvimento histórico e seus arranjos concretos da perspectiva das potencialidades e dos obstáculos à emancipação” (Nobre, 2004, p. 33).

No caso específico tratado neste artigo, vimos com Sánchez Rubio (2022, p. 164) que a “Modernidade, num aspecto político (Estado) e econômico (mercado), contribui para eliminar e debilitar mecanismos e estruturas sociais e não estatais de garantias”. A ancestralidade, por sua vez, tem o potencial de atuar como contraponto a isso, pois traz uma nova visão epistemológica de compreensão da sociedade com perspectivas inclusivas. À luz da teoria crítica de Sánchez Rubio, o reconhecimento desse potencial emancipador e libertador nos habilita a ampliar a nossa visão de mundo e a estabelecer novas bases jurídicas e não jurídicas de uma vida digna e plural.

4. Conclusão

Constatamos que a ancestralidade atua como memória viva dos povos originários e quilombolas, orientando suas lutas para a preservação de seus costumes, fazeres e saberes. Ao aproximar a ancestralidade à teoria da memória de Walter Benjamin, conseguimos evidenciar seu caráter epistemológico e moral, de atuação no tempo do agora, pois permite a rememoração das lutas históricas realizadas por estes povos, por reconhecimento e pela sobrevivência do seu modo de viver e ver o mundo, frente a uma pauta homogeneizante da modernidade eurocentrista, focada em valores universais e abstratos.

Ao nos voltar à teoria de David Sánchez Rubio, destacamos a dúplici dimensão dos direitos humanos, uma institucional (pós-violatória, normativista, delegada) e outra instituinte, fundada nas lutas diárias de indivíduos e coletividades. Os direitos humanos passam a ter uma dimensão relacional e não cristalizada, posto que dependem para sua efetivação de práticas relacionais, que podem ser de domínio ou de emancipação, somente esta última é capaz de constituir e preservar direitos.



Esse caráter instituinte é visto nas inúmeras lutas e resistências dos povos originários e quilombolas ao longo da história de nosso país. Lutas nas quais a memória comunal constitui a força ancestral que os permite se indignar, reivindicar e manejar seus anseios e seus pleitos.

Portanto, a ancestralidade acaba por se mostrar um elemento capaz de implementar manejos sociais emancipatórios de constituição de direitos desses povos, em razão do poder instituinte presente por trás de cada luta que dela se nutre para prevalecer frente à tentativa de restringir ou eliminar sua história, seus modos de viver, de conhecimento e de compreensão do(s) mundo(s), traço característico e nuclear do que os mantém íntegros enquanto povo.

Por fim, com amparo na teoria de David Sánchez Rubio, os elementos da tradição que compõem a ancestralidade serão legítimos quando constituintes de relações emancipatórias, o que afasta o reconhecimento de um direito de matriz tradicional que envolva uma prática fundada em opressão ou dominação, contrária aos direitos e garantias fundamentais.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. v. 1

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 23 abr. 2025.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 25 ago. 2025.

BRASIL. Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho – OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em 25 ago. 2025.



CARNEIRO, Silvana; MOREIRA, Nelson Camatta. Racismo no cinema: os direitos humanos entre a censura e a memória. *Argumenta Journal Law*, Jacarezinho – PR, Brasil, n. 39, p. 423-436, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/1089>. Acesso em: 25 ago. 2025.

DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. *Tábula Rasa*, Bogotá, n. 9., p. 153-179, jul/dez 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/indice.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2025.

DUSSEL, Enrique. 1942: o encobrimento do outro: origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book (kindle).

KRENAK, Ailton. Futuro Ancestral. Pesquisa e organização Rita Carelli. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2022. E-book (kindle).

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. pesquisa e organização Rita Carelli 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Discurso proferido por Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte, Brasília, set. 1987. Documento (Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 23ª Reunião Extraordinária, p. 572-573). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissao-de-sistematizacao/COMSist23ext27011988.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2024.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. Pesquisa e organização Rita Carelli. São Paulo: Companhia das letras, 2019. E-Book (kindle).

LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto; CUNHA, Luis Emmanuel Barbosa da. O Povo Xukuru frente ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos / Xukuru People in the Inter-American Human Rights System. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 452–476, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/65126>. Acesso em: 25 ago. 2025.

LOWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito da história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, Adilbênia Freire; OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia africano-brasileira: ancestralidade, encantamento e educação afrorreferenciada. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 43, n. 126, 2022. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/FREFAA-4>. Acesso em: 25 ago. 2025.



MOREIRA, Nelson Camatta; GOMES, Raoni Vieira. O julgamento da ADPF 153 pelo STF à luz da filosofia da memória política: narrar os fatos, juntar os trapos e lembrar para não esquecer. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 119, p. 363–396, 2019. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/638/539>. Acesso em: 8 abr. 2025.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe Sotto Maior; RAMOS, Elisa Urbano; JESUS, Genilsom dos Santos. Existência e Diferença: O racismo contra os povos indígenas. *Revista Direito e Praxis*, [S.l.], v. 10, n. 3. 2161-2181, 2019. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/43886/30318>. Acesso em 21.06.2022.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro, Zahar, 2004.

OLIVEIRA, Antônio Leal de; GOMES, Raoni Vieira. Seletividade Racial no sistema penal brasileiro: apontamentos para a reconstrução da memória racial nacional a partir das teses de Walter benjamin. In OLIVEIRA, Antônio Leal de; MOREIRA, Nelson Camatta. *Constituição, memória e direitos humanos*. v. 2. 1 ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: <<https://www.ilo.org/brasil/convencao169>>. Acesso em: 25 ago. 2025.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Nova Iorque: ONU, 2007. Disponível em: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2025.

PRADO JÚNIOR, Manoel Batista do, SCOTTI; Guilherme. Normas cosmopolitas e efetivação dos direitos humanos: uma análise do caso do Povo Xukuru vs. Brasil perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos. *Revista Direito e Praxis*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 552–579, 1 jan. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rdp/a/dKfMKZMpbqRLCdwH5MVhBpd/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 30 abr. 2024.

ROSA, Vanessa de Castro.; MASCHIO, Marina Dias. A propriedade comunal a partir do caso xucuru da Corte Interamericana de Direitos Humanos. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 91, 2021. DOI: 10.22456/1982-6524.117769. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/117769>. Acesso em: 30 abr. 2024.

SÁNCHEZ RUBIO, David. Ciencia-ficción y derechos humanos. Una aproximación desde la complejidad, las tramas sociales y los condicionales contrafácticos. *Revista PRAXIS*, n. 64-65, p. 51-72, jan./dez. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/4066>. Acesso em 25 ago. 2025.



SÁNCHEZ RUBIO, David. Direitos humanos instituintes. Trad Bruna N. M. Morato de Andrade e Leonam Lucas Nogueira Cunha. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

SANTISTEBAN, Katia. Movimiento, trayectorias y lucha: experiencias del Pueblo mapuche-tehuelche en Patagonia sobre la defensa del lawen (medicina mapuche): experiencias del pueblo mapuche-tehuelche en patagonia sobre la defensa del lawen (medicina mapuche). Uchile.cl, 30 ago. 2023. Disponível em: <<https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/8571378?show=full>>. Acesso em: 30 abr. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editoria Piseagrama, 2023.

SILVA, David Júnior de Souza. Entre passado e futuro: memória social do quilombo do rosa – Macapá, Amapá. Geo UERJ, Rio de Janeiro, n. 37, e34285, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/34285>. Acesso em: 25 ago. 2025.

SILVA, Lucas Gonçalves da; NASCIMENTO, Reginaldo Felix. Colonialismo de dados: o apagar das vozes no conhecimento social. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais, Vitória, v. 24, n. 3, p. 73–105, set/dez 2023. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/2296>. Acesso em: 13 jun. 2025.

SILVA, Maria de Almeida; CAETANO, Edson. A formação da cultura de resistência e a experiência de luta na produção de saberes. Horizontes, v. 33, n. 1, p. 151-162, jan/jun 2015. Disponível em: <https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/52/71>. Acesso em: 25 ago. 2025.

SILVA, Lindomar de Jesus de Sousa; MONTEIRO, Maurílio de Abreu; BRAGA, Lilian Regina Furtado; MIRANDA, Tânia Nazarena de Oliveira. Uma perspectiva decolonial na abordagem da construção da resistência e mobilização das comunidades de Juruti Velho em face do advento da Alcoa em seu território, Estado Do Pará, Amazônia, Brasil. Nova Revista Amazônica, v. 8, n. 3, p. 167–187, dez 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/9634/6608>>. Acesso em: 29 abr. 2024.

SIQUEIRA, Roberta Cristina de Moraes; MACHADO, Vilma de Fátima. Direito dos povos indígenas ou direito para os povos indígenas?. Revista De Direitos e Garantias Fundamentais, [S.l.], n.6, p. 15–38, 2010. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/69>. Acesso em: 25 ago. 2025.

SZULC, Andrea. Infancias y derechos indígenas en la Argentina: reflexiones desde la antropología. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais, [S.l.], v. 17, n.2, p. 19–50, 2016. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/792>. Acesso em: 25 ago. 2025.



VIRGOLINO, Pedro Sobrino Porto. Memória, cultura popular e políticas de fomento cultural: uma análise do instituto de premiação cultural à luz da teoria de Walter Benjamin. In: NOGUEIRA, Bernardo Gomes Barbosa; MOREIRA, Nelson Camatta (orgs.). Constitucionalismo(s), memória e lutas por direito. São Paulo: Editora Dialética, 2024. p. 103-118.

Sobre os autores

Pedro Sobrino Porto Virgolino é Professor no curso de pós-graduação da Escola Superior da Procuradoria Geral do Estado-ES. Doutorando em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória-FDV- Vitória, ES, Brasil. Mestre em Direito Processual Civil pela Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil. Procurador do Estado do Espírito Santo. Advogado. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4603-8634>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9309226011275577>. E-mail: pedrovirgolino@gmail.com

Nelson Camatta Moreira é Professor de Teoria Crítica do Constitucionalismo no Programa de Mestrado e Doutorado da Faculdade de Direito de Vitória (FDV), Vitória, ES, Brasil. Líder do Grupo de Pesquisa de Teoria Crítica do Constitucionalismo (CNPq/FDV), Vitória, ES, Brasil. Pós-doutoramento em Direito pela Universidad de Sevilla (bolsa CAPES), Sevilha, Espanha. Pós-doutoramento em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, RS, Brasil. Doutor em Direito pela Unisinos, com estágio anual na Universidade de Coimbra (bolsa CAPES), São Leopoldo, RS, Brasil. Mestre em Direito pela Unisinos (bolsa CAPES), São Leopoldo, RS, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8295-4275>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2535094687665916>. E-mail: nelsoncmoreira@hotmail.com

Créditos de autoria

Os autores contribuíram igualmente com a conceituação, escrita e revisão do artigo. O primeiro autor é responsável pelo rascunho original/investigação/metodologia/conceituação. O segundo autor é responsável pela revisão e edição/supervisão/administração de projetos.

Declaração sobre conflito de interesses

Não há conflito de interesse na realização e comunicação da pesquisa.

Informações sobre financiamento

Esta pesquisa não foi realizada com financiamento.

Declaração de Disponibilidade de Dados

A disponibilidade de dados não se aplica a este artigo, pois nenhum dado/novo dado foi criado ou analisado neste estudo.

Declaração sobre o Uso de Inteligência Artificial

Foi utilizada ferramenta de IA no desenvolvimento deste trabalho. Sendo utilizada a ferramenta ChatGPT para revisão da tradução do resumo

Editores Responsáveis pela Avaliação e Editoração

Carolina Alves Vestena e Bruna Bataglia.

