

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RÉFLEXIONS DÉCOLONIALES SUR LES DROITS TERRITORIAUX DES
COMMUNAUTÉS TRADITIONNELLES EN AMÉRIQUE LATINE :
LE CAS DES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU AU BRÉSIL

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

À LA MAÎTRISE EN DROIT ET SOCIÉTÉ

PAR

GUILHERME DA SILVA MANHÃES

AVRIL 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La conclusion de ce mémoire marque la fin d'un projet que j'ai entamé au printemps 2018, lors de ma demande d'admission à l'UQAM. À l'époque, je venais de devenir membre du Barreau du Québec et je cherchais un premier emploi comme avocat.

Jusque-là, il n'y avait que Mariana et moi. Notre petit Samuel était toujours dans le ventre de Mariana et nous rêvions du jour où il naîtrait. Avoir Béatrice, c'était encore plus loin.

Quelques semaines après mon admission à l'UQAM, j'ai enfin commencé à pratiquer dans un bureau du centre-ville de Montréal. Ce n'était pas facile au début, car je devais suivre mes cours le soir, travailler à temps plein et, surtout, j'avais mon bébé Samuel à la maison, ainsi que bien évidemment Mariana.

Tout s'est bien passé, je me suis vite adapté au travail et j'ai eu une excellente première session à l'UQAM. Tout était sur la bonne voie. Nous avons acheté notre maison et Mariana est de nouveau tombée enceinte : notre petite Béatrice était en route.

Pourtant, en mars 2020 la pandémie éclate. La pandémie a coïncidé avec beaucoup de mauvaises nouvelles pour nous. J'occupais un travail qui ne correspondait pas à mes attentes personnelles et professionnelles et peu de temps après le père de Mariana est décédé.

Notre belle Béatrice est née en août 2020, forte et en bonne santé. Peu de temps après, j'ai eu la chance d'être embauché chez Melançon Marceau Grenier Cohen.

Avec deux enfants à la maison et un nouvel emploi très stimulant, je me suis senti renouvelé pour me concentrer à nouveau sur ma maîtrise, que j'avais un peu mis de côté depuis l'apparition de la pandémie. C'est à ce moment-là que Gaële Gidrol-Mistral a accepté d'être ma directrice de recherche et, peu de temps après, j'ai eu la chance d'avoir Doris Farget comme co-directrice.

Cependant, petit à petit, j'ai à nouveau perdu le focus sur ma recherche. Il se passait beaucoup de choses en même temps et Samuel était une grande source d'inquiétude.

C'est alors que fin décembre 2021, nous recevons son diagnostic d'autisme. Le mot autisme est tombé comme une bombe dans nos vies. Je n'ai pas de mots pour décrire à quel point je me suis senti seul et vulnérable après ce diagnostic.

Le projet de maîtrise, une fois de plus, a été mis de côté.

Les mois ont passé et j'ai réussi à trouver la force intérieure nécessaire à reprendre la rédaction du mémoire. Il n'y a rien de mieux que le temps pour laisser passer les choses et se reconstruire un peu. Bien sûr, j'ai eu beaucoup d'aide, notamment de la part de Mariana. Les choses ont également été très difficiles pour elle, à cause de tout ce que nous avons vécu depuis 2020. Elle était très courageuse et forte, en fait, elle a toujours été comme ça, intrépide et courageuse.

Ainsi, mes premiers et plus importants remerciements vont à Mariana, mon amour, ma compagne, la mère de mes enfants. Merci pour tout, Nana !

Je tiens évidemment à remercier Gaële Gidrol-Mistral et Doris Farget. Elles ont fait preuve d'une grande attention, d'une grande ouverture et d'un grand enthousiasme pour mon projet. Malgré mes retards, elles ne m'ont jamais abandonné. Merci beaucoup à vous deux !

Enfin, je tiens à remercier Melançon Marceau Grenier Cohen, où j'ai le grand honneur de travailler, et qui m'a accordé une absence de quelques semaines pour rédiger le mémoire. Merci beaucoup MMGC!

DÉDICACE

Je dédie ce mémoire à ma fille Béatrice, qui est arrivée dans nos vies avec beaucoup d'amour et de tendresse. Je t'aime Bébé !

Je dédie ce mémoire également à mon fils Samuel, qui avec beaucoup de courage surmonte toutes les barrières. Je t'aime Samuca !

En fin, je dédie ce mémoire à ma Nana, avec qui je partage ma vie depuis presque deux décennies. Je t'aime Nana !

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	v
LISTE DES FIGURES	ix
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	x
RÉSUMÉ	xiii
RESUMO	xiii
INTRODUCTION	14
CHAPITRE I CADRE THÉORIQUE : LES ÉTUDES DÉCOLONIALES ET L'INTERCULTURALITÉ.....	31
1. Les études décoloniales comme ancrage théorique : pour une rupture avec le schéma épistémique occidental-hégémonique à partir de l'expérience latino- américaine.....	31
2. Les études décoloniales : modernité, colonialité et décolonialité.....	38
3. L'interculturalité et les droits territoriaux : entre Catherine Walsh et Boaventura de Sousa Santos	43

CHAPITRE II LES DROITS TERRITORIAUX DES COMMUNAUTÉS TRADITIONNELLES AU BRÉSIL : LES INSUFFISANCES JURIDIQUES ET THÉORIQUES..... 50

1. L'état du droit interne au Brésil relativement aux droits territoriaux des communautés traditionnelles 51
 - 1.1 L'état du droit avant 1988..... 51
 - 1.2. L'état du droit issu de la constitution de 1988..... 54
 - 1.2.1 Protection du patrimoine culturel.....56
 - 1.2.2 Dispositions constitutionnelles en matière de droits territoriaux des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles.....58
 - 1.2.1.1 Droits territoriaux des peuples Autochtones au Brésil.....59
 - 1.2.1.2 Droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil.....67
- 2 L'état du droit international applicable au Brésil relativement aux droits territoriaux des communautés traditionnelles.....74
 - 2.1 Les instruments internationaux.....75
 - 2.2 La jurisprudence de la Cour interaméricaine des droits de l'homme.....80
3. Les lacunes juridiques et théoriques qui entravent la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles89

CHAPITRE III ÉTUDE D 'UN CAS D'ESPÈCE : LES COMMUNAUTÉS DES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU..... 96

1. Les communautés des briseuses de noix de coco babaçu au Brésil : vie, territoire et lutte 97

2.	Les « Lois sur le babaçu libre » : une présentation de la mobilisation des briseuses et des transformations légales	106
3.	Les « Lois sur le babaçu libre »: une analyse interculturelle.....	114
	CONCLUSION.....	118
	ANNEXE A.....	124
	BIBLIOGRAPHIE	128

LISTE DES FIGURES

Figure		Page
1	Babaçuais à Newton Bello, Maranhão.....	99
2	Régions de babaçuais au Brésil	100

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

CCB	Code civil brésilien
CIDH	Commission interaméricaine des droits de l'Homme
CIMQCB	Coopérative interétatique des femmes briseuses de noix de coco babaçu
Cour IDH	Cour interaméricaine des droits de l'Homme
DADPA	<i>Déclaration américaine sur les droits des peuples Autochtones</i>
DNUDPA	<i>Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples Autochtones</i>
FUNAI	Fondation nationale de l'Indien
INCRA	Institut national de la colonisation et de la réforme agraire
MA	État du Maranhão
MIQCB	Mouvement interétatique des briseuses de noix de coco de babaçu
MST	Mouvement des travailleurs sans-terre
OEA	Organisation des États Américains
OIT	Organisation internationale du travail

PA	État du Pará
PI	État du Piauí
PNDDPCT	Politique nationale de développement durable des peuples et communautés traditionnels
PT	Parti des travailleurs
SIDH	Système interaméricain de protection des droits de l'Homme
TO	État du Tocantins

RÉSUMÉ

Au Brésil, qu'entend-on par communautés traditionnelles ? Que sont leurs droits territoriaux ? Qu'est-ce que l'interculturalité et quel rôle joue-t-elle dans la promotion et la protection des droits territoriaux des communautés traditionnelles en Amérique latine ? Ce mémoire se plonge au cœur de ces questions. Il prend ancrage dans les études décoloniales, courant de pensée qui, constatant que les marques de domination coloniale persistent au-delà des processus d'indépendance formelle de la plupart des pays latino-américains, repense les manières d'agir, de penser et de vivre basées sur un modèle hégémonique qui fait de l'Europe le centre du monde et des autres cultures sa périphérie. À la lumière des études décoloniales, nous employons le concept d'interculturalité qui, en tant que processus-projet de construction d'autres modes de pouvoir, de connaissance et d'être, crée un chemin pour l'inclusion de perspectives et de formes de rationalité compatibles avec les modes d'agir, de penser et de vivre valorisés localement. Les études décoloniales ouvrent ainsi la voie à ce que les territorialités spécifiques des différentes communautés traditionnelles soient connues et reconnues.

Mots clés : droits territoriaux; communautés traditionnelles; Brésil; Amérique latine; études décoloniales; interculturalité.

RESUMO

No Brasil, o que entendemos por comunidades tradicionais? Quais são os seus direitos territoriais? O que é interculturalidade e qual o papel que desempenha na promoção e proteção dos direitos territoriais das comunidades tradicionais na América Latina? Esta dissertação investiga o cerne dessas questões. Está ancorada nos estudos descoloniais, escola de pensamento que, constatando que as marcas da dominação colonial persistem para além dos processos de independência formal da maioria dos países latino-americanos, repensa as formas de agir, de pensar e de viver com base num modelo hegemónico que faz da Europa o centro do mundo e outras culturas a sua periferia. À luz dos estudos descoloniais, empregamos o conceito de interculturalidade que, como processo-projeto de construção de outros modos de poder, conhecimento e ser, cria um caminho para a inclusão de perspectivas e forma uma racionalidade compatível com formas de agir, de pensar e de viver localmente valorizadas. Os estudos descoloniais abrem assim caminho para que as territorialidades específicas das diferentes comunidades tradicionais sejam conhecidas e reconhecidas.

Palavras-chave: direitos territoriais; comunidades tradicionais; Brasil; América latina; estudos decoloniais; interculturalidade.

INTRODUCTION

L'Amérique latine possède une superficie totale de 21 000 kilomètres carrés et une population de plus de 700 millions d'habitants distribuée dans une trentaine de pays¹. Il y a un peu plus de 500 ans, depuis la rencontre entre les Autochtones, les Européens (principalement ibériques) et les Africains, une nouvelle société mixte s'est formée². Nonobstant ce métissage, la conquête coloniale et l'incorporation subalterne consécutive de peuples Autochtones et, plus tard, Africains a institué l'inégalité en tant qu'élément fondateur des nations qui ont émergées³. Cette inégalité a traversé les siècles et se constate encore aujourd'hui. Cet état d'inégalité en Amérique latine est le résultat d'une pratique de catégorisation mise en place par les colonisateurs, qui reposait sur le postulat que tout ce qui n'était pas européen était inférieur⁴. Cette situation présente à travers toute l'Amérique latine se constate plus particulièrement au Brésil, État qui sera au cœur de l'analyse produite pour ce mémoire et nous expliquerons pourquoi un peu plus tard.

¹ Ailton de Souza, « América Latina, conceito e identidade: algumas reflexões da história » (2011) 4 R Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP 29 à la p 30.

² Eduardo Tarazona Santos et al, « Brasil e a idiosincrasia da miscigenação » (2015) 22:1 et 2 R UFMG 232 à la p 234.

³ Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, « Apresentação » (2006) 18:2 R Tempo social 3 à la p 3.

⁴ João Roberto Barros et Layra Fabian Borba Rodrigues, « Uma abordagem do racismo brasileiro a partir de Quijano » (2019) 4 :8 R ODEERE 292 à la p 295.

L'arrivée des colonisateurs s'est accompagnée d'une reconstruction de l'espace qu'ils ont occupé en Amérique ⁵ . Celle-ci opère des transformations au plan physique/géographique (par exemple, le remplacement et l'effacement des formes d'occupation des territoire Autochtones) ainsi qu'au plan symbolique (l'effacement des pratiques, traditions, croyances et langues des Autochtones). Cette reconstruction s'inscrivait dans une logique de production intensive de produits demandés par l'Europe, laissant place à l'émergence de grandes propriétés foncières, à l'introduction de la monoculture et à l'effacement des savoirs traditionnels qui ne reposaient pas sur une exploration intensive de l'environnement⁶. Ce même processus de reconstruction a conduit à l'emploi, dans les territoires occupés, des mêmes règles de droit applicables en Europe, qui ne traduisaient pas les manières locales de percevoir, d'interpréter et d'intervenir dans le monde⁷.

L'aventure coloniale des Européens n'était pas seulement un mouvement de conquête géographique à des fins commerciales⁸. À cet expansionnisme géographique, s'ajoute un modèle d'imposition de schémas civilisationnels eurocentriques de dissimulation et d'infériorisation des Autochtones et des Africains⁹. L'invasion et la conquête territoriale du continent américain par les Européens s'intercale ainsi avec la déshumanisation des peuples colonisés.

⁵ Joaquín Herrera Flores, « Colonialismo y violencia. Bases para una relexión pos-colonial desde los derechos humanos » (2006) 75 R Crítica de Ciências Sociais 21 à la p 26.

⁶ *Ibid* à la p 26.

⁷ *Ibid* à la p 26.

⁸ Magali da Silva Almeida, « Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo » (2014) 23 :12 R Em Pauta 131 aux pp 140-141.

⁹ *Ibid* aux pp 140-141.

Problématique

Notre mémoire vise à répondre à une question d'ordre général : quel est l'apport des études décoloniales à la réflexion sur les droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil ? En tentant de trouver une réponse à cette question, nous devons nous demander plus spécifiquement comment l'interculturalité, en tant que concept clé des études décoloniales, permet de contribuer à la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil ? Cela soulèvera, pour nous juriste, une dernière question de recherche : comment et dans quelle mesure le droit étatique brésilien peut-il favoriser le dialogue interculturel et ainsi contribuer à la promotion et à la défense des droits territoriaux de ces communautés, en particulier ceux des communautés des quebradeiras de coco babaçu¹⁰.

Nous formulons l'hypothèse que les études décoloniales apportent une contribution théorique permettant de contester les idéologies qui infériorisent les connaissances, les modes de vie et les pratiques qui échappent au modèle de développement dominant. Elles mettent en exergue une perspective qui transcende le droit étatique et se concentre davantage sur les expériences locales. Nous soumettons également l'hypothèse que l'interculturalité, ayant pour objectif l'interaction de différents groupes qui vivent dans le même espace, favorise la reconnaissance et le respect de « l'Autre » à travers le dialogue. Ce dialogue interculturel dévoile et met en lumière des territorialités des communautés traditionnelles invalidées par le processus colonial. Enfin, la dernière hypothèse que nous soulevons est que le droit étatique contribue à la protection et à la

¹⁰ En traduction libre, quebradeiras de coco babaçu signifie « briseuses de noix de coco babaçu ». Tout au long de ce mémoire, nous utilisons à la fois la version originale en portugais et la traduction en français. L'utilisation de la version française de quebradeiras se justifie pour faciliter la compréhension des lecteurs, ce mémoire étant rédigé en français et au sein d'une université francophone.

défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles puisque, outre la protection juridique, il amène des territorialités spécifiques dans le débat public, renforce le dialogue interculturel et favorise un cercle vertueux d'expansion-émergence d'expériences subalternes. Toutefois nous montrerons qu'il le fait insuffisamment.

Adressant cette problématique sous l'angle des études décoloniales, la présente recherche vise à (1) signaler que le colonialisme reste présent dans les sociétés contemporaines et notamment au Brésil, (2) dénoncer l'insuffisance de protection des droits territoriaux des communautés traditionnelles et (3) proposer des alternatives pour surmonter cette insuffisance.

Colonialité et modernité : la continuité des formes coloniales de domination et les enjeux concernant les droits territoriaux

Le colonialisme historique, désignant cette relation d'un peuple qui est sous le pouvoir politique et économique d'un autre¹¹, a traversé des siècles jusqu'à l'indépendance de la plupart des pays colonisés au cours des XVIIIe, XIXe et XXe siècles¹². Malgré l'indépendance et l'organisation des pays colonisés en tant qu'États indépendants¹³, les marques de la domination coloniale, tant auprès des peuples que des territoires

¹¹ Juliana Moreira Streva, *Corpo, raça, poder: extermínio negro no Brasil: uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana*, Rio de Janeiro, Multifoco, 2018 à la p 27.

¹² Fernanda Nascimento, « Estudos culturais e estudos descoloniais: diálogos e rupturas na construção de uma pesquisa de recepção » (2018) 7:1 R Novos Olhares 80 à la p 82.

¹³ Ramón Grosfoguel, « Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global » (2008) 80 R Crítica de Ciências Sociais 115 à la p 126.

colonisés, sont encore visibles aujourd'hui¹⁴. Ce lien entre passé et présent est appelé « colonialité » par le « Groupe Modernité/Colonialité »¹⁵.

Ramón Grosfoguel nous enseigne que la notion de colonialité comprend la continuité des formes coloniales de domination après la fin des administrations coloniales, dans le contexte d'une « oppression/exploitation culturelle, politique, sexuelle et économique des groupes ethniques/racialisés subordonnés par des groupes ethno-raciaux dominants, avec ou sans l'existence d'administrations coloniales » [notre traduction]¹⁶. Cette continuité des formes coloniales de domination se révèle dans les enjeux concernant les droits territoriaux des communautés traditionnelles et des peuples Autochtones en Amérique latine¹⁷. Tout comme à l'époque coloniale, de nos jours, l'Amérique latine fait face à des pratiques extractivistes qui se matérialisent par l'exploitation des ressources naturelles sans limites pour servir des intérêts privés et économiques¹⁸. Dans le contexte brésilien, Carlos Walter Porto-Gonçalves et Paulo Alentejano affirment que l'appropriation illégale de terres, la déforestation à des fins de production de charbon, l'élevage de bétail et la culture du soja ont conduit à la

¹⁴ Alaidés Cardoso Dias, Sirlene Maria da Silva Alves et Leila Dias P. do Amaral, « A contribuição do pensamento decolonial na afirmação da cidadania » (2019) 6:7 R Humanidades e Inovação 110 à la p 111.

¹⁵ Luciana Ballestrin, affirmant que le groupe Modernité/Colonialité partage des notions, des raisonnements et des concepts qui lui donnent une identité propre en sciences sociales latino-américaines du XXI^e siècle, présente une liste contenant une quinzaine de noms, qui représentent les principaux membres de ce groupe. Voir Luciana Ballestrin, « América Latina e o giro decolonial », (2013) 11 R Brasileira de Ciência Política 89 à la p 98.

¹⁶ *Supra* note 13 à la p 126.

¹⁷ Bruno Bruziguessi, « A Questão Agrária no Brasil: Contribuições acerca da Luta dos Camponeses, Indígenas e Quilombolas pelo Acesso à Terra » dans Carlos Frederico Marés de Souza Filho et al, dir, *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais*, Brasília, IPDMS, 2015, 244 à la p 245.

¹⁸ *Supra* note 8 à la p 115.

reproduction d'un modèle typiquement colonial-moderne de violence et de dévastation¹⁹.

Les communautés traditionnelles

L'expression communautés traditionnelles fait référence à « tous les groupes sociaux, dont les particularités culturelles seraient exprimées dans des territorialités spécifiques »²⁰. Le qualificatif « traditionnel » dialogue avec des éléments démographiques, territoriaux et ethniques, faisant aussi référence à la question de la reconnaissance de soi en tant que membre d'une communauté traditionnelle²¹. Le sens retenu de la notion de communautés traditionnelles est celui de peuples ou groupes qui, vivant dans des zones périphériques à notre société, dans une situation de relatif isolement face au monde capitaliste occidental, ont construit des relations les uns avec les autres et avec les êtres et les choses de la nature, qui sont très différents de celles dominantes dans notre société²².

¹⁹ Carlos Walter Porto-Gonçalves et Paulo Alentejano, « Geografía agraria de la crisis de los alimentos en Brasil » (2019) 20 R del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional 39 à la p 50.

²⁰ José Heder Benatti, Ana Luisa Santos Rocha et Jéssica dos Santos Pacheco, « Populações Tradicionais e o Reconhecimento de seus Territórios: Uma luta Sem Fim », 7ème rencontre annuelle de l'Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, présenté à Brasilia, 12-20 mai 2015, en ligne: < www.researchgate.net/publication/281562674_Populacoes_Tradicionais_e_o_Reconhecimento_de_seus_Territorios_Uma_Luta_Sem_Fim > [perma.cc/P5LW-74UY] à la p 3.

²¹ Louis Forline et Lourdes Gonçalves Furtado, « Novas reflexoes para o estudo das populações tradicionais na amazonia: pour uma revisao de conceitos e agendas estrategicas » (2002), en ligne: < <https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/828/1/B%20MPEG%20Ant%2018%282%29%202002%20FORLINE.pdf> > [perma.cc/2Y3X-5PJZ] à la p. 217.

²² Neide Esterici, « Populações tradicionais », dans Beto Ricardo e Maura Campanili, dir, *Almanaque Brasil Socioambiental*, en ligne: < www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/publicacoes/almanaque-brasil-socioambiental-2008 > [perma.cc/X66H-5SFJ] 223 à la p 223.

Dans ce mémoire, nous avons fait le choix d'utiliser une notion large des communautés traditionnelles, englobant les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles. La différence entre les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles réside dans la période d'ethnogenèse, avant ou après l'invasion coloniale²³. Ainsi, les peuples Autochtones désignent les peuples déjà présents sur le territoire colonisé avant le début du processus de colonisation, tandis que les communautés traditionnelles émergent dans la période postcoloniale. Précisons également que, du point de vue de la législation brésilienne, les peuples Autochtones sont soumis à un régime juridique différent de celui des communautés traditionnelles. De plus, parmi l'ensemble des communautés traditionnelles, les communautés traditionnelles quilombolas, c'est-à-dire celles issues d'esclaves noirs fugitifs, sont traitées différemment des autres communautés traditionnelles. En effet, la Constitution fédérale brésilienne de 1988 reconnaît un droit d'usufruit aux peuples Autochtones sur leurs territoires, alors qu'elle confère aux communautés traditionnelles quilombolas un droit de propriété²⁴. Les autres communautés traditionnelles, dont les quebradeiras de coco babaçu, n'ont pas de droit de propriété sur leurs territoires traditionnels conféré par la Constitution. Ce vide juridique crée une situation d'insécurité sur laquelle nous reviendrons au chapitre 2. Cette distinction entre peuples Autochtones et communautés traditionnelles est également faite par la Cour interaméricaine des droits de l'homme (Cour IDH) dans la décision *Peuple Saramaka contre État du Suriname*. La cour précise que le peuple Saramaka n'est pas Autochtone dans la mesure où il s'est installé durant la période de colonisation dans la région habitée aujourd'hui²⁵. Nonobstant cela, la Cour IDH

²³ Carlos Frederico Marés de Souza Filho, « Os povos tribais da Convenção 169 da OIT » (2018) 42:3 R da Faculdade de direito da UFG 155 à la p 166.

²⁴ Liana Amin Lima da Silva et Carlos Frederico Marés de Souza Filho, « Marco temporal como retrocesso dos direitos territoriais originários indígenas e quilombolas », dans Gustavo Kenner Alcântara, Lívia Nascimento Tinôco et Luciano Mariz Maia, dir, *Índios, Direitos Originários e Territorialidade*, Brasília, ANPR, 2018 à la p 299.

²⁵ *Case of the Saramaka People. v. Suriname* (2007), Inter-Am Ct HR (sér C) n 172 au para 79.

reconnait que le peuple Saramaka et les peuples Autochtones ont en commun le fait de partager « [...] distinct social, cultural, and economic characteristics, including a special relationship with their ancestral territories, that require special measures under international human rights law in order to guarantee their physical and cultural survival »²⁶. Ainsi, la Cour IDH applique aux communautés traditionnelles sa jurisprudence sur le droit de propriété collective des territoires Autochtones, conformément à l'article 21 de la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* (CARDH), et leur reconnaît ce droit sur leurs territoires traditionnels. Reproduisant ce raisonnement, nous estimons que si les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles répondent à des contextes distincts, certaines similitudes et traits communs nous permettent de les traiter ensemble.

La question du sens que nous donnons au mot traditionnel doit dès lors être clarifiée. Il ne s'agit pas d'utiliser ce terme dans une perspective du temps passé. Le recours au terme « traditionnel » s'insère plutôt dans une revendication du temps présent, comme une sorte de stratégie d'autodétermination collective. Il s'agit de réorienter l'élaboration des politiques publiques pertinentes qui répondent aux spécificités des différents groupes intégrant la société²⁷. Ces communautés guident leurs vies à partir « d'autres ontologies », n'établissant pas, contrairement à la civilisation moderne occidentale, de distinctions entre la condition humaine et la nature²⁸. L'être humain est ainsi perçu comme un être qui compose la nature et ne la considère pas comme une ressource, mais comme une composante vivante du quotidien²⁹. Cette symbiose entre l'être et la nature se traduit aussi par ce que les études décoloniales appellent épistémologie traditionnelle.

²⁶ *Ibid* au para 86.

²⁷ Luis de Almeida Tavares, *Campesinato e os faxinais do Parana: as terras de uso comum*, thèse de doctorat, Universidade de São Paulo, 2008 [non publiée] à la p 157.

²⁸ Thales Maximiliano Ravena Cañete, Uriens Maximiliano Ravena Cañete et Voyner Ravena Cañete, « Coviabilidade de populações, povos e comunidades tradicionais: novas abordagens sobre o paradigma da sustentabilidade » (2021) 7:8 *Brazilian Journal of Development* 82383 à la p 82390.

²⁹ *Ibid* à la p 82390.

Cette épistémologie puise ses sources dans des pratiques sociales contemporaines communément transmises oralement, et dans des luttes populaires; elles s'opposent aux épistémologies coloniales³⁰.

Dans son étude concernant les droits territoriaux au Brésil, Afonso Chagas cite certains exemples de communautés traditionnelles, dont les ribeirinhos, les quebradeiras de coco babaçu et les seringueiros³¹. À ces trois communautés traditionnelles, et toujours dans un contexte brésilien, peuvent s'ajouter les communautés quilombolas³².

Les communautés traditionnelles de quebradeiras de coco babaçu ne sont pas des communautés quilombolas et n'ont donc pas, en vertu du droit étatique brésilien, de droit de propriété sur leurs territoires traditionnels. Elles ont donc dû se mobiliser tant politiquement que juridiquement pour faire reconnaître leurs droits. Cette mobilisation et ses résultats feront l'objet d'une étude de cas dans ce mémoire. Ces communautés traditionnelles sont composées de travailleuses rurales qui développent une forme de travail commun, qui consiste à ramasser et briser les noix de coco babaçu, ainsi qu'à transformer les fruits³³. Au même titre que l'ensemble des communautés traditionnelles, l'appartenance aux communautés des briseuses se définit selon le critère de l'autoidentification. Environ trois cent mille femmes s'identifient comme membres de

³⁰ Rodrigo dos Santos Crepalde, Verônica Klepka, Tânia Halley Oliveira Pinto et Mikaella de Sousa, « A Integração de Saberes e as Marcas dos Conhecimentos Tradicionais : Reconhecer para Afirmar Trocas Interculturais no Ensino de Ciências » (2019) 19 R Brasileira de pesquisa em educação em ciências 275 aux pp 278-279.

³¹ Afonso Maria das Chagas, *Emergência dos direitos territoriais frente ao direito de propriedade fundiária: do colonialismo jurídico à pluralidade de direitos*, mémoire de maîtrise, Universidade do Vale do Rio Sinos, 2012 [non publié] à la p 71.

³² Alessandra Schmitt, Maria Cecília Manzoli Turatti et Maria Celina Pereira de Carvalho, « A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas » (2002) V:10 R Ambiente & Sociedade à la p 3.

³³ Rejane Cleide Medeiros de Almeida et Juscelino Laurindo dos Santos, « Região ecológica dos babaçuais : uma mirada a partir das mulheres quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida - bico do papagaio (TO) » (2022) 14:2 R Amazônica 407 à la p 410.

ces communautés traditionnelles. Elles se trouvent principalement dans quatre États du nord et du nord-est du Brésil³⁴, régions qui accueillent une plus grande incidence de palmier babaçu. La ténacité dont les femmes des communautés de quebradeiras font preuve révèle une organisation collective de revendication des droits territoriaux extrêmement stimulante, ce qui a contribué de manière décisive à notre choix pour notre étude de cas.

Les droits territoriaux

La notion de territoire est composée de deux éléments. Le premier élément est la terre, en tant qu'espace géographique, le second élément est de nature procédurale, il est le locus où un certain groupe construit ses modes de vie³⁵. Sonia Vanessa Langaro affirme que le territoire va au-delà de la signification physique, dans la mesure où il dispose d'un élément « dans lequel l'identité des groupes est enracinée, les faisant donner un sens à leurs modes de vie » [notre traduction]³⁶. Dans ce mémoire, les droits territoriaux constituent ainsi l'ensemble des prétentions des communautés traditionnelles visant à garantir des droits d'accès, d'occupation, d'utilisation et de contrôle stables sur le territoire au sein duquel ces communautés sont enracinées et sur les ressources naturelles qui y prennent vie. Ces droits permettent de soutenir des relations productives (exploitation de ressources naturelles pour une subsistance physique) et

³⁴ *Ibid* à la p 410.

³⁵ Josiane Carine Wedig et João Daniel Dorneles Ramos, « Povos e comunidades tradicionais: territórios, práticas e conhecimentos » dans Fábio Dal Soglio et Rumi Regina Kubo, dir., *Desenvolvimento, agricultura e sustentabilidade*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2016, 71 à la p 71.

³⁶ Sonia Vanessa Langaro, *História, fotografias e paisagem: O impacto da chegada do "moderno" em comunidades faxinalenses de Rebouças – PR (1960 – 2017)*, mémoire de maîtrise, Universidade Estadual do Centro-Oeste, 2017 [non publié] à la p 32.

sociales au sein de cet espace qui comporte aussi des dimensions symbolique et identitaire durables³⁷.

De nos jours, il s'avère que la répétition de pratiques extractives, dans un contexte de continuité colonialiste, produit l'effet de déterritorialisation des communautés traditionnelles. La déterritorialisation a pour effet d'empêcher ou de précariser l'accès au territoire. Elle se produit en présence d'une instabilité territoriale effective, c'est-à-dire lorsqu'il est impossible d'exercer effectivement un contrôle territorial³⁸. La déterritorialisation conduit alors à un processus de déracinement effectif et symbolique, processus qui est porteur d'impacts matériels et immatériels au sein d'une communauté déterritorialisée³⁹.

Au Brésil, qui, comme beaucoup d'autres pays émergents, est un grand producteur de matières premières, la déterritorialisation s'opère notamment en raison d'une exploitation extensive des ressources naturelles insérée dans une logique productive/extractive et commerciale servant aux intérêts du marché global⁴⁰. Cette logique oppose les grands groupes économiques (tant nationaux qu'internationaux) et les communautés traditionnelles, générant des conflits territoriaux et la précarisation des formes traditionnelles de développement⁴¹.

³⁷ André Dumans Guedes, « Lutas por terra e território, desterritorialização e território como forma social » (2016) 18:1 R Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais 23 à la p 25.

³⁸ Maria del Carmen Matilde Huertas Calvente, « Questões sobre a desterritorialização de comunidades tradicionais e o turismo: o “novo senhor do curral” » (2016) 12:2 R GeoTextos 37 à la p 50.

³⁹ Edilson Carneiro da Silva, *Um mergulho nas águas do Velho Chico : territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos pescadores artesanais de Saramém, Brejo Grande-SE*, mémoire de maîtrise, Universidade Federal de Sergipe, 2014 [non publié] à la p 41.

⁴⁰ Alen Henriques et Marcelo Firpo de Souza Porto, « Território, ecologia política e justiça ambiental : o caso da produção de alumínio no Brasil » (2012) 17 R E-cadernos CES 31 à la p 33.

⁴¹ *Ibid* à la p 33.

La « cosmovision moderne, eurocentrique, occidentale et capitaliste a créé et modelé un monde à son image et à sa ressemblance [...] » [notre traduction]⁴² excluant ou effaçant l'existence d'autres mondes et d'autres formes de relations humaines. Or, ces processus d'exclusion et d'effacement sont toujours à l'œuvre et la transformation des politiques étatiques en Amérique latine demeure trop timide. Une analyse de l'actualité de différents pays qui composent cette région suffit à montrer que les communautés traditionnelles font face à d'importants obstacles pour faire reconnaître leurs droits territoriaux⁴³.

L'interculturalité

Nous argumentons que face à cette vision coloniale du monde s'inscrivant dans une idéologie promouvant la supériorité de l'occident et du capitalisme, l'interculturalité – qui vise à transformer les structures sociohistoriques – permet la construction « d'une proposition alternative de civilisation et de société [...] distincte de celle guidée par les

⁴² Márcio de Souza Bernardes, « Para além do público e do privado: da hegemonia da propriedade ao ressurgimento da centralidade do comum no debate político-jurídico contemporâneo », dans Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira et al, dir, *O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios*, Caxias do Sul, Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2019 197 à la p 197.

⁴³ L'*International Work Group for Indigenous Affairs*, une organisation dédiée à la promotion, à la protection et à la défense des droits des peuples autochtones, dans la 37^e édition de son *The Indigenous World*, nous informe qu'au Brésil, l'exploitation minière illégale dans les terres autochtones de la région nord du pays a plus que huit fois augmenté entre 2016 et 2022. Au Venezuela, en 2022, l'exploitation minière a été identifiée dans quatorze territoires autochtones, ce qui a entraîné des violations des droits humains, notamment des arrestations arbitraires, des disparitions et des meurtres. En Équateur, la promotion de projets particulièrement en lien avec l'exploitation minière, s'est intensifiée en 2022. On estime qu'il existe désormais au moins sept cents sites miniers illégaux à travers le pays, dont beaucoup se trouvent dans des zones protégées et des territoires autochtones. Voir Dwayne Mamo, dir., *The Indigenous World 2023*, 37^e éd., Copenhagen, 2023 à la p 14.

politiques de diversité des États [...] dans laquelle la différence n'est pas additive, mais constructive » [notre traduction]⁴⁴.

En effet, l'interculturalité comprend des processus d'interaction qui guident les individus à cultiver des liens fondés sur des principes tels que le respect mutuel et l'équité⁴⁵. Elle permet une intégration entre différents savoirs, entre le local et le global, dans une logique qui a pour effet de réduire les inégalités sociales, politiques et épistémologiques⁴⁶. Ce faisant, l'interculturalité, permet la réalisation d'une intelligibilité et d'une reconnaissance réciproques entre groupes culturellement différenciés⁴⁷. Elle peut donc offrir des opportunités inclusives⁴⁸. Dans cette optique, le rôle de l'interculturalité est de créer un chemin pour l'inclusion de perspectives et de rationalités compatibles avec la réalité locale⁴⁹, ouvrant la voie à ce que les territorialités spécifiques des différentes communautés traditionnelles soient connues et reconnues.

Méthodologie

⁴⁴ Catherine Walsh, « Interculturalidad y colonidad del poder: un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial », dans Santiago Castro-Gómez et Ramón Grosfoguel, dir., *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* Santiago Castro-Gómez Ramón Grosfoguel, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007 47 à la p 50.

⁴⁵ Maryângela Ribeiro de Aquino Lira Lopes, Eliane Maria de Souza Nogueira et Carlos Alberto Batista dos Santos, « A importância da interculturalidade como instrumento para a compreensão e o respeito aos conhecimentos tradicionais e à construção da cidadania planetária », 24th International Conference of the Society for Human Ecology, présenté en ligne, 17-23 octobre 2021, en ligne: < <https://www.even3.com.br/anais/xxivshe/409856-a-importancia-da-interculturalidade-como-instrumento-para-a-compreensao-e-o-respeito-aos-conhecimentos-tradiciona/> > [perma.cc/YVT6-3AP2] à la p 8.

⁴⁶ *Ibid* à la p 8.

⁴⁷ Pedro Pulzatto Peruzzo et Tiago Resende Botelho, « Diálogo intercultural, democracia deliberativa e participação política » (2019) 6:2 R Arquivo Jurídico13 à la p 19.

⁴⁸ Roberta Neri da Silva, « Ambientalismo e soluções mágicas: a sobreposição de territórios, conceitos e normas no conflito entre a terra indígena, comexatibá e o parque nacional do descobrimento », mémoire de maîtrise, Universidade Federal da Bahia, 2018 [non publié] à la p 164.

⁴⁹ *Ibid* à la p 164.

Sur le plan méthodologique, ce mémoire ayant en grande partie été élaboré pendant la pandémie de Covid-19, nous proposons une approche non empirique et qui s'insère dans les différents domaines dans lesquels évoluent les principaux membres du groupe Modernité/Colonialité⁵⁰. Nous avons choisi d'étudier la législation et la jurisprudence internes brésiliennes ainsi que le droit international applicable au Brésil, pour par la suite, à la lumière d'une grille issue des études décoloniales⁵¹, construire une analyse critique des droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil. Cette démarche est associée à la révision des données secondaires, c'est-à-dire des travaux ayant déjà analysé les droits territoriaux des communautés traditionnelles. Enfin, nous faisons une étude de cas, soit celui des communautés des briseuses de noix de coco babaçu au Brésil. Notre démarche analytique s'est concentrée sur l'analyse d'un *corpus* de lois locales et provinciales⁵² régissant les droits d'accès des briseuses aux palmiers babaçu, ainsi qu'à son contexte de production. En appliquant notre cadre théorique des études décoloniales à cette étude de cas, nous souhaitons montrer comment une communauté traditionnelle fait avancer ses droits territoriaux par le biais de pratiques de résistance qui constituent des manifestations interculturelles.

L'analyse de ce mémoire se limite au Brésil. Les raisons de ce choix sont multiples. D'une part, compte tenu des particularités et des complexités de chaque système légal national, une recherche couvrant plus d'un pays n'aurait pas permis d'entrer dans les complexités de chacun. D'autres part, bien que rencontrant des similitudes, les « situations coloniales » de chaque État d'Amérique latine ne sont pas parfaitement semblables et les relations de chaque État avec les communautés traditionnelles peuvent ainsi varier d'un espace à un autre. Le fait de concentrer la recherche au sein

⁵⁰ *Supra* note 15 à la p 98.

⁵¹ La grille d'analyse se trouve au dernier paragraphe de la page 49 de ce mémoire.

⁵² Ces lois sont répertoriées à l'annexe A de ce mémoire.

d'un même pays nous permet donc de produire une recherche plus approfondie, par opposition à une recherche plus superficielle couvrant un territoire plus large. Ces caractères particuliers et complexes s'appliquent aussi aux communautés traditionnelles, qui bien que rencontrant des trajectoires communes, ne sont pas toutes homogènes à travers l'Amérique latine. Enfin, le Brésil est le pays le plus grand et le plus peuplé d'Amérique latine, de sorte que notre choix se justifie d'un point de vue quantitatif.

Je réserve les derniers paragraphes de l'introduction à deux importantes mises en garde et à la présentation du contenu de ce mémoire.

D'abord, tout au long de la recherche et de la rédaction de ce mémoire, le travail du sociologue portugais Boaventura de Souza Santos a eu pour nous une importance sans équivoque. Boaventura, avec ses réflexions et son engagement politique (notamment au sein du Forum social mondial), a longtemps été une grande source d'inspiration. C'est donc avec étonnement que nous avons appris la série d'allégations d'inconduite sexuelle portées contre lui par des collègues chercheuses et des étudiantes sous sa direction à l'Université de Coimbra. Lorsque les premières accusations ont éclaté au printemps 2023, la rédaction de ce mémoire était à un stade très avancée, notamment la rédaction du cadre théorique, largement basé sur Boaventura, qui était déjà terminée. Cela n'a pas été sans susciter des interrogations quant à l'approche ici privilégiée. Après mûre réflexion, considérant principalement le stade avancé de la recherche et de la rédaction ainsi que l'absence de travaux similaires à ceux de cet auteur, nous avons décidé de maintenir le texte et de réserver une mise en garde à cet égard, tout en précisant que nous condamnons avec véhémence tout acte de violence et que nous nous solidarisons avec toutes les victimes de violence.

De plus, mon implication et mon engagement dans des luttes sociales pour une société plus juste et égalitaire, tant comme citoyen que comme avocat latino-américain métis⁵³ (Portugais-Africain-Autochtone), me confèrent une posture particulière dans l'analyse des enjeux sociaux concernant les afro-descendants et les Autochtones en Amérique latine. Quelques passages de ce mémoire peuvent dévoiler mon militantisme de manière plus ou moins importante, ce qui pourrait soulever la question de la neutralité et du détachement objectif que requiert un projet scientifique. À cet égard, je voudrais préciser que je ne vois pas comme possible l'existence d'un chercheur complètement neutre et désintéressé, le choix du sujet de recherche lui-même étant déjà une expression de préférence du chercheur. En outre, ma posture militante et engagée ne constitue pas un obstacle à ce que ma recherche soit conduite de manière objective et rigoureuse. Bien au contraire, j'amorce ce mémoire en clarifiant mon positionnement situé et ma démarche de recherche.

La présentation de notre recherche s'articule en trois chapitres. Le premier porte sur les fondements théoriques de cette recherche, à savoir les études décoloniales. Ce champ théorique appuie notre argumentation, notamment par l'entremise de la notion d'interculturalité qui agit dans la promotion et la défense des droits territoriaux. Le second chapitre analyse les instruments juridiques étatiques brésiliens en vigueur (tant législatifs que judiciaires). Nous verrons dans ce chapitre que ces instruments demeurent insuffisants à protéger et promouvoir les droits territoriaux des communautés traditionnelles. Le troisième et dernier chapitre étudie un cas d'espèce, à savoir les communautés traditionnelles des briseuses de noix de coco babaçu au Brésil. L'objectif de ce chapitre est d'illustrer comment les territorialités spécifiques de ces

⁵³ Au Brésil, le mot métis fait référence à l'individu né d'un père et d'une mère de races différentes. Ainsi, je m'identifie comme un individu métis vu que ma mère est Portugaise et que mon père, qui est Brésilien, a des ancêtres Africains et Autochtones.

communautés échappent à la protection que leur réserve le droit étatique actuel et d'exposer comment leurs stratégies d'action contribuent à la création d'un dialogue interculturel.

CHAPITRE I

CADRE THÉORIQUE : LES ÉTUDES DÉCOLONIALES ET L'INTERCULTURALITÉ

Ce chapitre s'engage sur les discussions concernant le cadre théorique du mémoire. Il est organisé en trois sections : la justification du choix des études décoloniales en tant qu'ancrage théorique en opposition avec d'autres courants de pensée (1); la présentation de la théorie décoloniale et de ses différents concepts (2); et la mobilisation du concept d'interculturalité dans la promotion et la protection des droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil (3).

1. Les études décoloniales comme ancrage théorique : pour une rupture avec le schéma épistémique occidental-hégémonique à partir de l'expérience latino-américaine

À partir des années 1990, un ensemble de penseurs a repris l'analyse d'une série de problèmes relatifs à l'émergence de la modernité et à son expansion à travers le monde, des questions alors prises comme résolues dans les sciences sociales en Amérique

latine⁵⁴. Ces chercheurs, adhérant à une épistémologie décoloniale, ont mis en évidence le besoin de produire des épistémologies reposant sur des sujets, des savoirs et des pratiques invisibilisées, subordonnées et niées par la violence de la colonisation⁵⁵. Cette épistémologie décoloniale, en opposition à l'épistémologie coloniale (qui ne reconnaît pas les savoirs du monde colonisé), conduit la production de théories et de méthodologies visant à contribuer à surmonter l'hégémonie « du système mondial capitaliste moderne »⁵⁶.

Les études décoloniales valorisent d'autres ontologies et d'autres épistémologies qui contestent « le récit occidental de la modernité et, à partir de ses marges, révèle le subalterne comme partie constitutive de cette expérience historique » [notre traduction]⁵⁷. Les études décoloniales ont ainsi des points communs avec d'autres courants de pensée, dont les études post-coloniales et les études subalternes⁵⁸. Ainsi, le processus colonial a conféré à l'Europe un lieu privilégié d'énonciation, qui, malgré la fin formelle de la période coloniale, est encore présent, appuyant des aspects de la culture et des savoirs eurocentriques au détriment d'autres références⁵⁹. Cependant, malgré les similitudes notables à première vue, il est nécessaire de différencier ces trois courants de pensée, qui ont des généalogies et des intérêts distincts.

⁵⁴ Luciana Arias Gesco et al, « Estudios decoloniales: un panorama general » (2012) 6:1 R KULA 8 aux pp 8-9.

⁵⁵ Paulo Robério Ferreira Silva, « Teoria decolonial: horizontes epistemológicos a partir da periferia global pós-ocidental », VII Congresso em desenvolvimento Social, présenté à l'Universidade Estadual de Montes Claros, 5 au 8 octobre 2020, en ligne : < www.scribd.com/document/573064508/Resumo-Minicurso-Teorias-decoloniais > [perma.cc/JY6R-HK54] à la p 1.

⁵⁶ *Ibid* à la p 1.

⁵⁷ Manuela Corrêa Leda, « Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade » (2015) 23:45/46 R Temática 101 à la p 102

⁵⁸ *Ibid* à la p 102.

⁵⁹ *Ibid* à la p 102.

Les études postcoloniales émergent comme une grille pertinente pour étudier les tensions entre le centre et les périphéries⁶⁰. Interprétant la modernité « à partir d'un autre endroit » [notre traduction]⁶¹, les études postcoloniales ont mis en évidence des penseurs jusqu'alors placés à l'extérieur des frontières de la pensée européenne, dans la mesure où des auteurs africains, indiens et pakistanais, entre autres, ont été intégrés au débat⁶².

Les études postcoloniales ont connu une importance académique à partir des années 1970, notamment avec la publication de *L'Orientalisme* d'Edward Saïd en 1978⁶³. Parmi les auteurs de cette littérature qui précède Saïd, nous citons notamment le Tunisien Albert Memmi ainsi que les Martiniquais Aimé Césaire et Frantz Fanon⁶⁴.

Edward Saïd et Frantz Fanon ont particulièrement retenu notre attention. Dans *L'Orientalisme*, Saïd, un chrétien palestinien basé aux États-Unis⁶⁵, identifie qu'il y a entre l'Orient et l'Occident une relation de pouvoir, de domination hégémonique⁶⁶, dans laquelle le premier est la rivale culturelle du dernier⁶⁷. Selon lui, cette relation hégémonique se connecte à la notion collective qui identifie l'idée d'une identité européenne supérieure à tous les peuples et cultures non européens⁶⁸. Fanon, qui se consacre à la lutte contre le colonialisme et le racisme, dans son classique *Peau noire*,

⁶⁰ Jórissa Danilla Nascimento Aguiar, « Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica? » (2016) 21:41 R Estudos de Sociologia 273 à la p 275.

⁶¹ *Ibid* à la p 275.

⁶² *Ibid* à la p 275.

⁶³ Adelia Miglievich-Ribeiro, « A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças » (2020) 123 R Crítica de Ciências Sociais 77 à la p 78.

⁶⁴ *Ibid* à la p 78.

⁶⁵ Ettore Schimid Batalha, « O orientalismo, ou a afirmação do discurso hegemônico do ocidente » (2017) 14 :2 R Argumentos 177 à la p 178.

⁶⁶ Edward W. Saïd, *Orientalismo: O Oriente como invencao do Ocidente*, traduit par Rosaura Eichenberg, São Paulo, Companhia de Bolso, 2007 à la p 27.

⁶⁷ *Ibid* à la p 22.

⁶⁸ *Ibid* à la p 29.

masques blancs, parle à son tour d'un rapport d'infériorité entre le colonisé et le colonisateur⁶⁹.

Les études postcoloniales ont pour cible de recherche les affrontements entre cultures en relation de subordination, c'est-à-dire qu'elles étudient « la marginalité coloniale » considérée selon une logique spatiale, politique et culturelle⁷⁰. Les « concepts de classe et de genre cèdent la place à la notion de 'sujet', avec ses identités sociales, politiques, sexuelles et idéologiques » [notre traduction]⁷¹. De plus, certains auteurs postcoloniaux proposent des concepts concurrents à ceux d'État/nation et d'identité nationale comme ceux d'hybridité et de métissage⁷². « L'oublié » gagne un lieu de parole et le colonialisme est posé comme un élément essentiel pour comprendre le présent. Les études postcoloniales sont issues « d'importants centres de production académique du soi-disant 'premier monde' et ont émergé avec une forte influence du postmodernisme et du poststructuralisme, plus axés, par conséquent, sur l'analyse du discours et de la textualité » [notre traduction]⁷³.

L'expression « subalterne » est employée pour la première fois dans les années 1970, en Inde⁷⁴. Le contexte historique de l'émergence de ce concept est donc celui de l'Inde postcoloniale⁷⁵. L'un des objectifs des études subalternes est la révision de la trajectoire

⁶⁹ Fanon parle d'un « [...] complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale [...] ». Voir Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952 à la p 14.

⁷⁰ Rita Ciotta Neves, « Os Estudos Pós-Coloniais: um Paradigma de Globalização Babilônia » (2009) 6:7 R Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução 231 à la p 235.

⁷¹ *Ibid* à la p 235.

⁷² *Ibid* à la p 235. Homi K. Bhabha a développé un concept d'hybridité pour décrire la construction de la culture et de l'identité dans des conditions d'antagonisme et d'iniquité coloniales. Voir Homi K. Bhabha, *The location of culture*, London, Routledge, 1994.

⁷³ *Supra* note 54 à la p 9.

⁷⁴ Carlos Vinícius da Silva Figueiredo, « Estudos subalternos: uma introdução » (2010) 4:7 R Raído 83 à la p 84.

⁷⁵ Bhaskor Chandra Dutta, « Histoy of Subaltern Studies » (2021) 8:1 J of English Language and Literature 69 à la p 70.

historique indienne du point de vue des subalternes, révision qui donne lieu à la création d'une histoire alternative, car dissociée de celle écrite par les colonisateurs⁷⁶. Cette révision de l'histoire indienne s'appuie sur un élément essentiel, qui est la notion de subalterne, celle-ci étant un attribut général lié à la subordination en termes de classe, de caste, d'âge, de genre, de travail⁷⁷ et des voix⁷⁸.

Les études subalternes proposent une critique de la théorie marxiste classique. En effet, pour ce courant de pensée, la notion de pouvoir, soutenu par le concept de subalterne, ne se limite pas nécessairement à une interrelation avec le capital. Le rapport de pouvoir, dénoncé plus largement, s'entrecroise avec la critique centrale de l'historicisme, afin d'inclure dans l'historiographie d'autres formes de récits du passé développés par les groupes subalternes et d'instaurer un nouveau paradigme centré sur la pensée d'une société non européenne (la société indienne)⁷⁹.

Dans ce sens, Guha Ranajit soutient que la condition subalterne pourrait être basée sur la caste, l'âge, le sexe, la fonction ou tout autre moyen, y compris, mais sans s'y limiter, la classe sociale⁸⁰. Dipesh Chakrabarty, pour expliquer sa compréhension de la subalternité, propose également une analyse au-delà de la lutte des classes. Cet historien précise que les notions de « majority » et « minority » ne sont pas naturelles mais sont plutôt des constructions. Il rappelle que les Européens « [...] often assumed that their histories contained the majority instances of norms that every other human society should aspire to; compared to them, others were still the “minors” for whom

⁷⁶ *Ibid* à la p 85.

⁷⁷ Vitor Sousa Cunha Nery, Cristiane do Socorro dos Santos Nery et Alder de Sousa Dias, « Decolonizar a História da Educação: contribuições teóricas dos estudos subalternos e do pensamento decolonial » (2020) 3:21799 R History of Education in Latin America à la p 3.

⁷⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the Subaltern Speak? », dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg, dir, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988 66 à la p 104.

⁷⁹ Paula Carolina de Andrade Carvalho, « O imperialismo da história: reflexões sobre os limites do discurso histórico na historiografia indiana » (2016) 1:1 R Hydra aux pp 135-136.

⁸⁰ Ranajit Guha, *Subalter Studies I*, Delhi, Oxford University Press, 1982 à la p vii.

they, the “adults” of the world, had to take charge, and so on »⁸¹. Il conclut que cette relation entre « minors » et « majors » « [...] describes relationships to the past that the “rationality” of the historian’s methods necessarily makes “minor” or “inferior,” as something “nonrational” in the course of, and as a result of, its own operation »⁸².

Les études décoloniales constituent un projet plus récent par rapport aux études postcoloniales et aux études subalternes. Né en 1998 d'une divergence dans le groupe des études subalternes latino-américain, qui proposait d'organiser un débat interdisciplinaire sur l'historiographie en Amérique latine et les perspectives subalternes, les études décoloniales se sont établis dans le sillage d'auteurs comme Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander, Anibal Quijano et Walter Dignolo, qui réclamaient plus de radicalité dans la critique anti-eurocentrique et une rupture avec le schéma épistémique occidental⁸³. Il est important de préciser que les études postcoloniales constituent le point de départ de la construction d'une vision critique basée sur les mouvements d'oppression contre les groupes sociaux exclus et traités comme inférieurs dans un contexte colonial⁸⁴. Il est ainsi indéniable que les études décoloniales, bien que divergentes du postcolonialisme, ont été influencées par ce dernier.

Toutefois, selon les études décoloniales, les expériences coloniales en Inde ont été différentes de celles vécues en Amérique latine, de sorte que les études subalternes

⁸¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000 à la p 100.

⁸² *Ibid* à la p 101.

⁸³ *Supra* note 57 p 112.

⁸⁴ Paula Keller Frutuoso, *Pensamento decolonial e luta antirracista no Brasil: análise da aplicação da lei n. 10.639/03 nos cursos de graduação da UNESCO*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade do Extremo Sul Catarinense, 2020 [non publié] à la p 24.

n'étaient pas en mesure de tenir compte des particularités et des complexités du cas latino-américain⁸⁵.

Le postcolonialisme et les études subalternes sont également contestés par les études décoloniales quant à leur véritable opposition à la centralité de l'épistémologie occidentale. Walter D. Mignolo, à propos des études postcoloniales, dénonce que ces dernières sont nées prisonnières de la postmodernité, ce qui expliquerait pourquoi « Michel Foucault, Jacques Lacan et Jacques Derrida ont été les points d'appui de la critique postcoloniale de Said, Bhaba et Spivak » [notre traduction]⁸⁶. Geisiane Anatólia Gomes, à son tour, argumente qu'en préférant les penseurs occidentaux comme principal instrument théorique, les études subalternes ont trahi leur objectif de produire des études subalternes⁸⁷.

Le choix des études décoloniales comme ancrage théorique de ce mémoire suit cette même ligne critique aux études postcoloniales et aux études subalternes que nous formulons précédemment. En effet, l'Amérique latine, même si elle est insérée dans le système-monde capitaliste a, d'un point de vue géographique, politique, économique et temporel, une histoire et une expérience coloniale distincte de celle vécue par d'autres régions du monde, et la réplique des théories d'un espace à un autre comporte son lot de limites⁸⁸. D'ailleurs, pour comprendre le passé et pour parler du

⁸⁵ Geisiane Anatólia Gomes, *Decolonialismo e crítica à história única: possibilidades para a historiografia sobre os povos originários do Brasil*, mémoire de maîtrise, Universidade Federal de Ouro Preto, 2018 [non publié] à la p 15.

⁸⁶ *Ibid* à la p 15.

⁸⁷ *Ibid* à la p 14.

⁸⁸ Adelia Miglievich-Ribeiro, « Linhagens pós-coloniais e a possibilidade de ampliação do conhecimento: um debate epistemológico », dans Marira Baumgarten, dir, *Sociedade, conhecimentos e colonialidade : olhares sobre a América Latina*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2016 41 à la p 51.

présent de l'Amérique latine, il est nécessaire d'avoir un lieu d'énonciation⁸⁹, c'est-à-dire un lieu épistémique construit à partir de l'héritage culturel (et donc humain) latino-américain. La considération d'autres épistémologies ouvre la voie à la possibilité de décentraliser le lieu de parole et de créer une pluralité d'espaces épistémiques avec leurs lieux d'énonciation respectifs⁹⁰.

2. Les études décoloniales : modernité, colonialité et décolonialité

La théorie décoloniale met en évidence le besoin de produire des épistémologies pluriverselles, c'est-à-dire des épistémologies reposant sur des sujets, des savoirs et des pratiques rendus invisibles, subordonnés et niés par la violence coloniale⁹¹. Ce courant de pensée s'articule à partir d'une pierre angulaire : la colonialité⁹². La colonialité constitue une « logique globale de déshumanisation qui peut exister même en l'absence de colonies formelles » [notre traduction]⁹³. Nelson Torres-Maldonado, conceptualisant la colonialité, explique que :

[...] la colonialité fait référence à un modèle de pouvoir qui a émergé à la suite du colonialisme moderne, mais au lieu de se limiter à une relation de pouvoir

⁸⁹ Lívia Márcia Tiba Rádis Baptista affirme que le concept de lieu d'énonciation est depuis des années employé dans les études décoloniales afin d'établir la pertinence et la nécessité de comprendre comment produire des connaissances de manière localisée dans le contexte de la modernité/colonialité. Voir Lívia Márcia Tiba Rádis Baptista, « Lócus de enunciação, decolonialidades e produção de saberes: algumas inflexões a partir do sul global » (2021) 20:2 R Abehache 65 à la p 68.

⁹⁰ Lucía Carolina Muñoz Leal, « El «lugar de enunciación»: sobre la realidad de la interpretación histórica » (2016) 10:18 R Euphyía 10 à la p 25. Voir aussi Ramon Grosfoguel, « Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pos-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global », dans Boaventura de Sousa Santos et al., dir, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edicoes Almedina, 2009 383 à la p 386.

⁹¹ *Supra* note 55 à la p 3.

⁹² Alexandre José Cadilhe, « Fabricando paraquedas coloridos: linguística aplicada, decolonialidade e formação de professores » (2020) 14:36 R Raído 56 à la p 57.

⁹³ Nelson Maldonado-Torres, « Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas », dans Joaze Bernardino-Cost, Nelson Maldonado-Torres et Ramón Grosfoguel, dir, *Descolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Belo Horizonte, Autêntica, 2018 31 à la p 41. Voir aussi *Supra* note 14 à la p 113.

formelle entre deux peuples ou nations, elle fait plutôt référence à la manière dont le travail, la connaissance, l'autorité et les relations intersubjectives s'articulent entre eux, à travers le marché capitaliste mondial et l'idée de race. Ainsi, bien que le colonialisme précède la colonialité, la colonialité survit au colonialisme. Elle est maintenue vivante dans les manuels d'apprentissage, dans les critères d'un bon travail académique, dans la culture, le bon sens, dans l'image de soi des peuples, dans les aspirations des sujets, et dans tant d'autres aspects de notre expérience moderne. En un sens, nous vivons quotidiennement la colonialité dans la modernité. [notre traduction]⁹⁴

À propos de la colonialité, Walter Mignolo estime qu'il ne peut y avoir une seule voie universelle, mais plusieurs voies plurielles, qui, sur la base de ce que la modernité a explicitement nié ou répudié, conduisent à « l'inclusion généreuse du différent dans le même bon côté de la modernité » [notre traduction]⁹⁵. Même en refusant la rationalité hégémonique moderne, les études décoloniales ne se détachent pas de la « cosmologie moderne qui a façonné les valeurs de liberté, d'égalité, de démocratie ou des droits de l'homme » [notre traduction]⁹⁶, mais pointent ses limites et ses contradictions et les confrontent à d'autres cosmovisions aussi légitimes⁹⁷.

Modernité et colonialité, dans les études décoloniales, sont des éléments indissociables ou, comme le dit Adelia Miglievich-Ribeiro, ce sont les faces d'une même médaille⁹⁸. Walter Mignolo affirme que la « 'modernity' is a complex narrative whose point of origination was Europe; a narrative that builds Western civilization by celebrating its achievements while hiding at the same time its darker side, 'coloniality' »⁹⁹. La

⁹⁴ *Supra* note 44 à la p 131.

⁹⁵ Walter Mignolo, « Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistémica », dans Boaventura de Sousa Santos, dir, *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciencias”*, Sao Paulo, Cortez, 2004 667 à la p 678.

⁹⁶ *Supra* note 88 à la p 61.

⁹⁷ *Ibid* à la p 61.

⁹⁸ *Ibid* à la p 42.

⁹⁹ Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham & London, Duke University Press, 2011 aux pp 2-3.

colonialité constitue ainsi « la face sombre et nécessaire de la modernité, sa part indissociablement constitutive » [notre traduction]¹⁰⁰, cela signifiant qu'il « n'y a pas de modernité sans colonialité, tout comme il ne saurait y avoir d'économie-monde capitaliste sans l'invention de l'Amérique » [notre traduction]¹⁰¹.

Ainsi, du point de vue des études décoloniales, le processus de colonisation de l'Amérique est lié à l'expansion mondiale du système capitaliste, les deux faisant partie du même processus historique¹⁰². Comme le résume Anibal Quijano :

Avec la constitution de l'Amérique (latine), au même moment et dans le même mouvement historique, la puissance capitaliste émergente devient mondiale, ses centres hégémoniques se situent dans les zones situées sur l'Atlantique – qui sera identifié plus tard comme l'Europe – et la colonialité et la modernité s'érigent également en axes centraux de leur nouveau schéma de domination. Bref, avec l'Amérique (latine), le capitalisme devient global, eurocentré, et colonialité et modernité sont associés comme axes constitutifs de son schéma spécifique de pouvoir jusqu'à aujourd'hui. [notre traduction]¹⁰³

Nelson Torres-Maldonado alerte sur le fait que la décolonisation, c'est-à-dire les différents processus dans lesquels « [...] les sujets colonisés se sont soulevés contre les anciens empires et ont réclamé l'indépendance » [notre traduction]¹⁰⁴, est un projet incomplet¹⁰⁵, dans la mesure où, dans le monde périphérique moderne, l'Autochtone est assimilé, le noir est asservi, la femme est opprimée et la culture populaire est muette¹⁰⁶. Dans ce contexte, alors que la colonialité peut être comprise comme une

¹⁰⁰ Luciana Maria de Aragão Ballestrin, « Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial » (2017) 60:2 R Dados 505 à la p 518.

¹⁰¹ *Ibid* à la p 518.

¹⁰² Dailor Sartori Junior, « Colonialidade e o marco temporal da ocupação de terras indígenas: uma crítica à posição do Supremo Tribunal Federal » (2016) 7:88-100 R Hindu 88 à la p 89.

¹⁰³ Anibal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificación social » (2011) 3:5 R Contextualizaciones Latinoamericanas 1 aux pp 1-2.

¹⁰⁴ *Supra* note 93 à la p 41.

¹⁰⁵ *Supra* note 100 à la p 519.

¹⁰⁶ *Supra* note 102 à la p 89.

« logique globale de déshumanisation capable d'exister même en l'absence de colonies formelles » [notre traduction]¹⁰⁷, la décolonialité renvoie à la lutte contre cette « logique de la colonialité et ses effets matériels, épistémiques et symboliques » [notre traduction]¹⁰⁸.

Le concept de colonialité se subdivise en trois, à savoir la colonialité du pouvoir, la colonialité du savoir et la colonialité de l'être. La colonialité du pouvoir fait référence à l'établissement d'un « système de classification sociale basé sur une hiérarchie raciale et sexuelle, et sur la formation et la distribution des identités sociales du supérieur vers l'inférieur : blancs, métis, indiens, noirs » [notre traduction]¹⁰⁹. La colonialité du savoir renvoie au « positionnement de l'eurocentrisme comme seule perspective du savoir, qui exclut l'existence et la viabilité d'autres rationalités épistémiques et d'autres savoirs que celui des hommes blancs européens ou européanisés » [notre traduction]¹¹⁰. Enfin, la colonialité de l'être est celle qui s'exerce par « l'infériorisation, la subalternisation et la déshumanisation » [notre traduction]¹¹¹ des individus qui échappent à la rationalité de l'être civilisé (les individus blancs européens ou européanisés décrits dans la colonialité du savoir), amenant les peuples Autochtones et noirs paraître comme des barbares, non modernes et non civilisées¹¹².

Une analyse intersectionnelle entre race, classe sociale, genre et sexualité propose une quatrième catégorie de colonialité, soit la colonialité du genre¹¹³. Il s'agit d'une conceptualisation proposée par María Lugones dans le contexte de son intégration au

¹⁰⁷ *Supra* note 93 à la p 41.

¹⁰⁸ *Ibid* à la p 41.

¹⁰⁹ Catherine Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado » (2008) 9:131-152 R Tabula Rasa 131 à la p 135.

¹¹⁰ *Ibid* à la p 137.

¹¹¹ *Ibid* à la p 138.

¹¹² *Ibid* à la p 138.

¹¹³ María Lugones, « Colonialidad y Género » (2008) 9 R Tabula Rasa 73 à la p 75.

groupe Modernité/Colonialité¹¹⁴. À partir de la colonialité du pouvoir de Quijano, Lugones explique que l'intersection entre femme et race dévoile une absence, dans la mesure où ni « femme » ni « noire » n'inclue la femme non blanche¹¹⁵. Lugones affirme que ces deux catégories (femme et noire) sont homogènes et sont établies à partir de la figure dominante au sein du groupe¹¹⁶. « Femme » réfère ainsi aux femmes bourgeoises blanches hétérosexuelles comme norme, « homme » renvoie aux hommes bourgeois blancs hétérosexuels et « noir » fait référence aux hommes hétérosexuels noirs¹¹⁷. Elle conclue que ce n'est qu'en percevant « le genre et la race comme entrelacés ou inextricablement fusionnés que nous pouvons vraiment voir les femmes non blanches » [notre traduction]¹¹⁸.

En somme, le maintien de la logique des relations coloniales sur les sociétés contemporaines se manifeste sous plusieurs dimensions : imposition de l'idéologie raciale en tant qu'organisation sociale et le capitalisme en tant que structure de contrôle de la société, domination du paradigme épistémologique européen et dénuement des identités et des épistémologies des peuples colonisés¹¹⁹. Les études décoloniales proposent de créer des possibilités pour surmonter les forces d'oppression les plus distinctes de la colonialité. C'est dans ce contexte qu'émerge l'interculturalité, concept que nous proposons d'analyser dans la section suivante.

¹¹⁴ Josimere Serrão Gonçalves et Joyce Otânia Seixas Ribeiro, « Colonialidade de gênero: o feminismo decolonial de María Lugones », VII Seminario Corpo, Gênero e Sexualidade, présenté à l'Universidade Federal do Rio Grande, 19 au 21 septembre 2018, en ligne: < <https://7seminario.furg.br/images/arquivo/46.pdf> > [perma.cc/S54T-JR4E].

¹¹⁵ *Supra* note 113 à la p 82.

¹¹⁶ *Ibid* à la p 82.

¹¹⁷ *Ibid* à la p 82.

¹¹⁸ *Ibid* à la p 82.

¹¹⁹ *Supra* note 93.

3. L'interculturalité et les droits territoriaux : entre Catherine Walsh et Boaventura de Sousa Santos

L'œuvre de Catherine Walsh constitue sans doute l'un des apports les plus significatifs quant à l'inscription de l'interculturalité dans la problématisation de la décolonialité¹²⁰. Catherine Walsh explique que l'interculturalité, principe débattu en Équateur depuis le début des années 1990, est un principe qui est soulevé face à un État monolithique dans le but de transformer les politiques publiques et le concept de l'État lui-même¹²¹. Elle relève que, dans le débat sur l'interculturalité, les perspectives en jeu, d'une part, cherchent à naturaliser les relations à partir d'une matrice hégémonique-dominante et, d'autre part, dénoncent la nature politique, sociale et conflictuelle de ces relations¹²².

En ce sens, l'interculturalité a émergé au sein du mouvement Autochtone équatorien dans le but de lutter contre l'hégémonie coloniale dominante. Dans un premier temps, l'objectif était d'exiger des changements dans le système éducatif, ce qui a été suivi par des revendications concernant la construction d'un État plurinational et des réclamations pour des changements dans les politiques publiques¹²³.

L'interculturalité ne vise pas à mettre en valeur la diversité ethnico-culturelle en soi ou l'hétérogénéité de la population et la visibilité émergente des peuples subalternes, mais cherche à valoriser l'idée selon laquelle la différence coloniale a relégué à la périphérie les pratiques et les savoirs de ces peuples¹²⁴. Cela nous amène à faire une distinction

¹²⁰ Sofía Soria, « El «lado oscuro» del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión » (2014) 20:41-64 R Tabula Rasa 41 à la p 45.

¹²¹ Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012 à la p 24.

¹²² *Ibid* à la p 24.

¹²³ *Ibid* à la p 25.

¹²⁴ *Ibid* à la p 27.

entre l'interculturalité et le multiculturalisme. Alors que le multiculturalisme soutient la différence au sein de l'ordre constitué, le rendant fonctionnel pour l'expansion du néolibéralisme, les buts de l'interculturalité ne sont pas simplement de reconnaître, de tolérer ou d'incorporer ce qui est différent au sein des structures établies, mais de reconceptualiser et refonder les structures existantes¹²⁵. Catherine Walsh explique ainsi que « l'interculturalité n'est pas un fait acquis mais quelque chose en progrès et en construction permanents » [notre traduction]¹²⁶.

L'interculturalité a donc une connotation contre-hégémonique et transformationnelle et, dans les mots de Catherine Walsh, constitue « un processus à long terme », ce qui la conduit à parler d'un projet qui vise à interculturaliser plutôt que d'interculturalité en soi¹²⁷. Ce que propose l'interculturalité n'est donc pas comment procéder à une meilleure reconnaissance des différences, mais plutôt comment mobiliser les différences comme une possibilité contre-hégémonique¹²⁸. En d'autres termes, l'interculturalité ne se limite pas à une forme contemplative des différences, elle propose de transformer selon les conditions de la subalternité¹²⁹.

L'interculturalité s'intéresse à « l'exclusion, au déni et à la subalternisation ontologique et épistémique-cognitive des groupes et sujets racisés » [notre traduction]¹³⁰ ainsi qu'« aux êtres de la résistance, de l'insurrection et de l'opposition, ceux qui persistent malgré la déshumanisation et la subordination » [notre traduction]¹³¹. Ces intérêts soulevés par l'interculturalité provoquent à la fois l'expansion d'expériences sociales

¹²⁵ *Ibid* à la p 103.

¹²⁶ *Ibid* à la p 103.

¹²⁷ *Ibid* à la p 47.

¹²⁸ *Supra* note 120 à la p 46.

¹²⁹ *Ibid* à la p 46.

¹³⁰ Catherine Walsh, « Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver », dans Vera Maria Candau », dir, *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2009 12 à la p 23.

¹³¹ *Ibid* à la p 23.

subalternes déjà disponibles (ou concrètement reconnaissables) et l'émergence d'expériences sociales subalternes se trouvant encore dans le champ des possibilités¹³². Cette expansion-émergence se rétro alimente, de sorte que plus les expériences disponibles et possibles sont vastes, plus les expériences émergeront et seront possibles dans le futur¹³³.

Cette conception qui entremêle l'expansion et l'émergence d'expériences a été conçue par Boaventura de Sousa Santos, selon le concept des « épistémologies du Sud ». Ce dernier se fonde sur « [...] une nouvelle production et évaluation des connaissances ou savoirs [...] des groupes sociaux qui ont systématiquement souffert des inégalités et des discriminations dues au capitalisme et au colonialisme »¹³⁴. Les épistémologies du Sud sont basées sur quatre prémisses : la « sociologie des absences », la « sociologie des émergences », l'« écologie des savoirs » et la « traduction interculturelle »¹³⁵.

La sociologie des absences prétend que ce qui n'existe pas est activement produit comme quelque-chose d'inexistant, comme une alternative non crédible à ce qui existe¹³⁶. Les absences constituent des formes sociales d'inexistence parce que les « réalités qu'elles façonnent ne sont présentes que comme des obstacles par rapport aux réalités qui comptent comme importantes [...] » [notre traduction]¹³⁷. Boaventura de Sousa Santos explique que la production de ces absences a pour effet de « soustraire le monde et de contracter le présent », produisant la perte de l'expérience¹³⁸. Il conclut que la sociologie des absences vise à identifier cette soustraction-contraction afin de

¹³² Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huerfano*, Madrid, Editorial Trotta, 2005 à la p 172.

¹³³ *Ibid* à la p 172.

¹³⁴ Boaventura de Sousa Santos, « Épistémologies du Sud » (2011) 1:187 R *Études Rurales* 21 à la p 38.

¹³⁵ *Ibid* aux pp 22 et 34.

¹³⁶ Boaventura de Sousa Santos, « Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências » (2002) 63 R *Critica de Ciências Sociais* 237 à la p 246.

¹³⁷ *Ibid* à la p 249.

¹³⁸ *Ibid* à la p 249.

« transformer des objets impossibles en objets possibles et à partir de ceux-ci, transformer des absences en présences » [notre traduction]¹³⁹.

La sociologie des émergences consiste, quant à elle, à remplir le vide du présent par un futur de possibilités plurielles et concrètes¹⁴⁰. Alors que la sociologie des absences étend le présent en ajoutant au réel existant ce qui en a été soustrait, la sociologie des émergences étend le présent en ajoutant au réel les possibilités futures qu'il comporte¹⁴¹.

L'écologie des savoirs postule que « toute ignorance est ignorance d'un savoir particulier, et toute connaissance triomphe d'une ignorance particulière » [notre traduction]¹⁴². Elle permet « non seulement de surmonter la monoculture de la connaissance scientifique, mais également de penser que la connaissance non scientifique est une alternative à la connaissance scientifique » [notre traduction]¹⁴³. Notant que la connaissance scientifique n'est pas uniformément répartie, de sorte que les interventions dans la réalité qu'elle privilégie sont plutôt celles des groupes sociaux qui y ont accès, l'écologie des savoirs suggère que, pour parvenir à la justice sociale, il faut atteindre la justice cognitive, qui peut se produire en valorisant les pratiques scientifiques alternatives et l'interdépendance entre les connaissances scientifiques et non scientifiques¹⁴⁴.

Enfin, la « traduction interculturelle correspond à la procédure qui donne une compréhension réciproque entre différentes expériences du monde, mais qui « ne

¹³⁹ *Ibid* à la p 246

¹⁴⁰ *Ibid* à la p 256.

¹⁴¹ *Ibid* à la p 256

¹⁴² *Ibid* à la p 250.

¹⁴³ *Ibid* à la p 250.

¹⁴⁴ Ana Laudelina Ferreira Gomes, « A sociologia das ausências e das emergências em sala de aula » (2017) 18:2 R Cronos 155 à la p 158.

confère à aucun groupe en particulier le statut de totalité exclusive ou homogène ». ¹⁴⁵
 La traduction, qui peut se faire entre connaissances hégémoniques et non hégémoniques, mais aussi entre connaissances non hégémoniques, consiste à identifier des préoccupations « isomorphes entre les cultures et explorer leurs réponses respectives » [notre traduction] ¹⁴⁶. Son objectif est de construire des possibilités de savoir contre-hégémoniques ¹⁴⁷.

Boaventura de Sousa Santos précise que :

L'écologie des savoirs et la traduction interculturelle sont les outils qui convertissent l'universalité des connaissances rendues visibles par la sociologie des absences et la sociologie des émergences en une ressource puissante qui, en rendant possible l'intelligibilité élargie des contextes d'oppression et de résistance, permet des articulations plus larges et plus profondes entre des luttes qui combinent les différentes dimensions ou types de domination de différentes manières [notre traduction] ¹⁴⁸

L'écologie des savoirs peut provoquer deux effets. Le premier effet est la déconstruction des racines eurocentriques du savoir. Le second constitue la valorisation, l'intégration et la production d'autres savoirs scientifiques, ainsi que la considération des savoirs non scientifiques issus des différents quotidiens ¹⁴⁹. Le travail de traduction interculturelle cherche à capter deux points précis ¹⁵⁰ : 1. l'identification des résidus eurocentriques présents dans les secteurs les plus divers, de l'éducation, en passant par

¹⁴⁵ *Supra* note 134 à la p 40.

¹⁴⁶ *Supra* note 144 à la p 157.

¹⁴⁷ *Ibid* à la p 157.

¹⁴⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Construindo as Epistemologias do Sul: Para um pensamento alternativo de alternativas*, Vol I, Buenos Aires, CLACSO, 2018 aux pp 328-329.

¹⁴⁹ Khellen Cristina Pires Correia Soares, Beleni Salete Grando et Jonathan Stroher, « Epistemologias do sul e educação intercultural: contribuições da formação-ação-intercultural em Cuiabá-MT » (2021) 30 R de Educação Pública 1 à la p 18.

¹⁵⁰ *Supra* note 132 à la p 175.

la politique, le droit et la culture¹⁵¹. 2. la revitalisation des possibilités subalternisées dans le processus colonial¹⁵². À travers les expériences révélées par la sociologie des absences et la sociologie des émergences, la traduction interculturelle crée des intelligibilités réciproques qui empêchent l'anéantissement d'un savoir par un autre¹⁵³.

Proposant une intervention dans la réalité multiculturelle et dans la recherche d'un échange mutuellement enrichissant¹⁵⁴, l'interculturalité, conçue comme un processus et un projet, vise la construction d'autres modes de pouvoir, de savoir, d'être et de vivre¹⁵⁵. La mobilisation de l'interculturalité permet de rendre « visibles, de confronter et de transformer les structures et les institutions qui positionnent différenciellement les groupes, les pratiques et les pensées dans un ordre et une logique à la fois et toujours raciale, occidentale-moderne et coloniale » [notre traduction]¹⁵⁶.

L'interculturalité de Catherine Walsh et la traduction interculturelle de Boaventura de Sousa Santos proposent donc l'établissement d'une intelligibilité entre les différentes expériences du monde. Par le biais de l'interculturalité, « l'Autre » parle pour lui-même et ce n'est qu'à partir de la rencontre de ce discours avec le discours occidental que la traduction entre ces « dire » est favorisée¹⁵⁷. En bref, l'interculturalité signale que ce n'est pas possible de comprendre une culture distincte de la culture occidentale uniquement avec les instruments théoriques et conceptuels typiques de la culture

¹⁵¹ *Ibid* à la p 175.

¹⁵² *Ibid* à la p 175.

¹⁵³ *Ibid* à la p 175.

¹⁵⁴ João Alberto Steffen Munsberg et Gilberto Ferreira da Silva, « Interculturalidade na perspectiva da descolonialidade: possibilidades via educação » (2018) 12:1 R Ibero-Americana de Estudos em Educação 140 à la p 147.

¹⁵⁵ *Supra* note 130 à la p 24.

¹⁵⁶ *Ibid* à la p 24.

¹⁵⁷ Luciana Nogueira Nóbrega et Martha Priscylla Monteiro Joca Martins, « Repensando o Conceito de Direitos Humanos à Luz dos Conflitos Socioambientais Vivenciados por Povos e Populações no Ceará/Brasil », dans *supra* note 17 à la p 462.

occidentale¹⁵⁸. Il faut s'ouvrir aux savoirs qui ne sont pas strictement scientifiques, il faut connaître, à partir de la grammaire culturelle des communautés traditionnelles, sa structure, sa logique et son mode d'intelligibilité¹⁵⁹.

La contribution de l'interculturalité en ce qui concerne les droits territoriaux des communautés traditionnelles latino-américaines n'est pas de promouvoir la diversité ethnico-culturelle, mais plutôt de reconnaître et de promouvoir les pratiques territoriales de telles communautés. L'interculturalité constitue un outil qui rend possible « l'intelligibilité élargie des contextes d'oppression et de résistance »¹⁶⁰, mettant en perspective, d'un côté, les communautés traditionnelles les plus diverses, chacune avec ses territorialités spécifiques, et de l'autre, des intérêts hégémoniques¹⁶¹.

Le concept d'interculturalité nous permet de construire une grille d'analyse des droits territoriaux conférés aux communautés traditionnelles au Brésil et des « Lois sur le babaçu libre », qui sont des instruments légaux visant à garantir le libre accès et l'usage commun des palmiers babaçu et qui sont analysées en détails au chapitre III. Dans un premier temps, nous mettrons en lumière les absences (soit les revendications, droits ou pratiques territoriales activement produites comme inexistantes), en particulier lorsqu'il s'agit pour l'État brésilien de conférer des droits territoriaux. Dans un second temps, nous nous attacherons à identifier les possibles, soit les droits, revendications ou pratiques territoriales des communautés traditionnelles briseuses de noix, en particulier relativement au Babaçu, arbre important pour ces communautés, pour lesquelles elles ont été en mesure de négocier un droit d'accès protégé par des lois

¹⁵⁸ *Ibid* aux pp 462-463.

¹⁵⁹ *Ibid* aux pp 462-463.

¹⁶⁰ *Supra* note 148 aux pp 328-329.

¹⁶¹ Thiago Leandro Vieira Cavalcante, « A Interculturalidade Crítica como possibilidade para um diálogo sobre as territorialidades no Brasil » (2017) 17:32 R Tellus 85 à la p 87.

municipales ou provinciales). Ce faisant, nous insisterons sur les aspects de justice cognitive en observant les pratiques juridiques, les savoirs ou les protocoles des communautés traditionnelles de briseuses de noix valorisés dans les cas où le dialogue avec l'État a été possible. Dans un troisième temps, nous identifierons, d'une part, les formes d'intelligibilité en portant notre attention aux préoccupations isomorphes produites dans la rencontre entre communautés traditionnelles briseuses de noix et institutions de l'État et, d'autre part, en analysant si « l'Autre », soit les communautés traditionnelles, ont été en mesure de parler pour elles-mêmes dans ces processus. En pondérant les absences, les possibles, les aspects de justice cognitive et d'intelligibilité documentés tout au long du mémoire, nous répondrons à nos deux questions spécifiques qui consistent à se demander comment l'interculturalité, en tant que concept clé des études décoloniales, permet-elle de contribuer à la promotion et défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles ? Dans quelle mesure le droit étatique brésilien peut-il favoriser le dialogue interculturel et ainsi contribuer à la promotion et à la défense des droits territoriaux de ces communautés, en particulier ceux des communautés des briseuses de noix de coco babaçu ?

CHAPITRE II

LES DROITS TERRITORIAUX DES COMMUNAUTÉS TRADITIONNELLES AU BRÉSIL : LES INSUFFISANCES JURIDIQUES ET THÉORIQUES

Ce chapitre vise, dans un premier temps, à analyser la manière dont le droit interne brésilien traite des droits territoriaux des communautés traditionnelles (1). Dans un deuxième temps, il examine l'état du droit international en la matière, plus précisément les traités signés par le Brésil et la jurisprudence de la Cour interaméricaine des droits de l'homme (2). Dans un troisième temps, il révèle les lacunes juridiques et théoriques qui entravent la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles (3).

1. L'état du droit interne au Brésil relativement aux droits territoriaux des communautés traditionnelles

L'état du droit interne brésilien s'est considérablement transformé depuis la rencontre coloniale. Nous faisons donc un bref survol de l'état du droit avant 1988 (1.1.) avant de nous concentrer sur les droits conférés aux peuples Autochtones et aux communautés traditionnelles dans la Constitution fédérale du 5 octobre 1988 (1.2.).

1.1. L'état du droit avant 1988

L'analyse de la formation de l'État brésilien montre que les fondements de l'invasion et de l'occupation territoriales depuis le début de la colonisation sont soutenus par des

intérêts strictement économiques¹⁶². La stratégie portugaise pour consolider sa présence et sa possession des terres sur le continent américain vis-à-vis des autres nations européennes a été l'établissement de colonies permanentes et l'exploration agricole¹⁶³. C'est dans ce contexte que s'est développée la production de sucre, qui, au fil des siècles, a été suivie par l'exploration des métaux précieux, du café et du caoutchouc¹⁶⁴. Il est donc manifeste que l'occupation du territoire décrite ci-dessus reposait sur un modèle strictement économique et aussi sur une exploration des ressources naturelles disponibles.

Le modèle foncier brésilien, depuis le début de la colonisation, s'est avéré concentrateur et s'est perpétué comme tel en vertu de législations successives¹⁶⁵. Entre 1500, soit l'année de l'arrivée des colonisateurs dans l'actuel Brésil, et 1822, année de l'indépendance formelle du Brésil, les terres coloniales appartenaient à la Couronne portugaise, qui en concédait l'occupation et l'exploitation par le biais d'un système de concessions héréditaires¹⁶⁶. Avec l'indépendance, les terres appartenant au colonisateur sont devenues propriété de l'émergent Empire du Brésil, mais ces terres sont restées publiques car il n'existait pas de mécanismes juridiques pour les transférer à des parties privées¹⁶⁷.

En raison de cette absence de réglementation, les premières décennies du Brésil en tant que pays formellement indépendant ont été marquées par l'expansion d'une occupation informelle des terres, en l'absence d'émission par l'État de tout titre sous-jacent¹⁶⁸.

¹⁶² Flávia do Amaral Vieira et Isabella Cristina Lunelli, « Aportes sobre História Econômica, Direitos Humanos e Povos Indígenas no Brasil », dans *supra* note 17 à la p 101.

¹⁶³ *Ibid* à la p 102.

¹⁶⁴ *Ibid* à la p 102.

¹⁶⁵ Carla Pimentel Águas, « Terra e estrutura social no Brasil: exclusão e resistência das comunidades negras quilombolas » (2012) 10 R Angolana de Sociologia à la p 133.

¹⁶⁶ *Ibid* à la p 134.

¹⁶⁷ *Ibid* à la p 134.

¹⁶⁸ *Ibid* à la p 135.

C'est dans ce contexte qu'est entrée en vigueur, en 1850, la loi no 601 (*Loi sur les terres*) qui, dans son article premier, interdit les acquisitions de terres « par tout autre titre que celui d'achat » [notre traduction]. Son article 5 légitime, sous réserve de certaines conditions, les possessions déjà existantes. Cela montre que l'objectif de la loi était de s'attaquer à l'expansion informelle des occupations de terres¹⁶⁹.

La *Loi sur les terres* a cependant échoué dans sa finalité d'organiser la propriété foncière et le XIXe siècle a été marqué par une situation chaotique en la matière¹⁷⁰. D'ailleurs, les territoires quilombolas n'ont eu aucune reconnaissance formelle même après la fin de l'esclavage en 1888, car ces territoires, en tant qu'espaces non blancs, constituaient une illégalité en soi¹⁷¹. Cette situation a conduit à l'intensification des conflits, en particulier contre les populations pauvres, incluant des ex-esclaves et des peuples Autochtones¹⁷².

À partir du XXe siècle, le Brésil a assisté à une sorte de marche vers l'ouest, l'ouest qui était, en fait, le centre du pays¹⁷³. Cette marche a marqué l'émergence de l'activité agricole fondée sur des rapports de production capitalistes, conduisant à une réorganisation de l'espace en fonction des besoins économiques¹⁷⁴. Toujours au cours du XXe siècle, et plus précisément pendant la période de dictature militaire (1964-1985), l'État brésilien a favorisé le développement de la campagne à travers un modèle colonisateur basé sur l'occupation des espaces « vides » et la transformation

¹⁶⁹ Loi 601 de 1850, art. 1: « L'acquisition de terres vacantes par tout autre titre que celui d'achat est interdite »; art. 5: « Sont légitimes les possessions tranquilles et paisibles, acquises par occupation primaire ou auprès du possesseur primaire, qui sont cultivées, ou ont un commencement de culture, ainsi que celles utilisées par le possesseur, ou celui qui le représente, afin de s'y loger, sous réserve des règles suivantes : [...] » [notre traduction].

¹⁷⁰ *Supra* note 165 à la p 136.

¹⁷¹ *Ibid* aux pp 136-137.

¹⁷² *Ibid* à la p 137.

¹⁷³ *Ibid* à la p 137.

¹⁷⁴ *Ibid* à la p 137.

technologique de l'agriculture traditionnelle, modèle qui est à l'origine de l'industrie agro-exploratoire existante actuellement dans le pays¹⁷⁵. Ce modèle de développement mis en œuvre par les militaires a produit comme conséquences l'exode rural, le maintien d'une propriété concentrée et l'avancement du grand capital¹⁷⁶. Ces choix économiques et politiques se répercutent au plan constitutionnel. En effet, l'article 129 de la Constitution de 1934, l'article 154 de la Constitution de 1937, l'article 216 de la Constitution de 1946 et l'article 198 de la Constitution de 1969 se limitaient alors à faire référence à la protection de la possession permanente des territoires Autochtones et ne traitaient d'aucune manière la démarcation de ces territoires¹⁷⁷. De plus, ces dispositions constitutionnelles sont lacunaires car elles ne définissent pas ce qui constitue une possession permanente.

1.2. L'état du droit issu de la constitution de 1988

Dans les années 1980 et vers la fin du régime militaire, dans le cadre de l'agenda économique dicté par le Fonds monétaire international, les politiques d'intériorisation et d'exploitation se sont propagées aux dépens de nouvelles expulsions de populations locales et ont favorisé, une fois de plus, les grandes propriétés rurales¹⁷⁸. Cette même période est marquée par la montée de mouvements sociaux revendiquant d'autres modèles d'occupation agricole¹⁷⁹. La transition vers la démocratie que le pays vivait a rendu possible cette revendication. Cette période était marquée par une plus grande liberté des groupes sociaux à s'exprimer, notamment concernant les enjeux d'occupation et de culture des terres, et par une plus faible répression du régime

¹⁷⁵ *Ibid* à la p 138.

¹⁷⁶ *Ibid* à la p 138.

¹⁷⁷ Antônio Hilário Aguilera Urquizav et Anderson Santos, « Direitos constitucionais e povos indígenas: apontamentos sobre a disputa pela efetivação do direito fundamental às suas terras tradicionais » (2020) 20:42 R Tellus 109 aux pp 110-111.

¹⁷⁸ *Ibid* à la p 139.

¹⁷⁹ *Ibid* à la p 139.

militaire¹⁸⁰. Cependant, aucune réforme agraire n'a eu lieu depuis la redémocratisation, la politique agraire de l'État brésilien s'étant limitée à des actions palliatives visant à contenir les conflits agraires¹⁸¹.

Sous le régime qui a précédé la Constitution de 1988, malgré l'existence d'une législation en la matière (notamment la Loi no 5371 de 1967 et la Loi no 6001 de 1973), l'État brésilien n'a jamais accordé aux Autochtones le droit d'être Autochtones, car toutes les actions insistaient sur leur assimilation et leur intégration dans la communauté nationale¹⁸². En outre, Rafael Lamera Giesta Cabral et Vitória Larissa Dantas de Moraes rappellent que, sous le régime militaire, l'appareil d'État créé pour promouvoir les droits Autochtones a été utilisé pour attaquer les peuples Autochtones, entre autres par des expulsions forcées¹⁸³.

Avec la redémocratisation du pays dans les années quatre-vingt, la situation juridique des communautés traditionnelles et des peuples Autochtones a pris de nouvelles directions. Alors que sous le régime précédent, la reconnaissance des peuples Autochtones et la possibilité de délimiter leurs territoires n'étaient pas envisagées, la Constitution fédérale, adoptée en octobre 1988, confère une série de nouveaux droits aux communautés traditionnelles et aux peuples Autochtones et est venue à exprimer

¹⁸⁰ Eliane Domingues, « Vinte anos do MST: a psicologia nesta historia » (2007) 12:3 R *Psicologia em Estudo* 573 à la p 574.

¹⁸¹ Renata Cattelan, Marcelo Lopes de Moraes et Roger Alexandre Rossoni, « A Reforma agrária nos ciclos políticos do Brasil (1995 – 2019) » (2020) 23:55 R *NERA* 138 à la p 159.

¹⁸² Alexandre Assis Tomporosk et Evelyn Bueno, « O Processo Histórico-Político-Constitucional dos Direitos Indígenas nas Constituições Brasileiras de 1824 a 1988 » (2020) 14:3 R de *Estudos e pesquisas sobre as Américas* 210 à la p 221.

¹⁸³ Rafael Lamera Giesta Cabral et Vitória Larissa Dantas de Moraes, « Os povos indígenas brasileiros na ditadura militar: tensões sobre desenvolvimento e violação de direitos humanos » (2020) 11:1 R *Direito e Movimento* 106 à la p 108.

l'hétérogénéité des manifestations culturelles populaires, Autochtones et afro-brésiliennes¹⁸⁴.

1.2.1. Protection du patrimoine culturel

En effet, certains articles de la Constitution fédérale portent sur la protection du patrimoine culturel. L'article 215 de la Constitution fédérale exige de l'État qu'il protège les manifestations culturelles populaires, Autochtones et afro-brésiliennes¹⁸⁵, alors que l'article 216 dispose que le patrimoine culturel brésilien doit être promu et protégé par les autorités publiques avec la collaboration du groupe social ou de la communauté concernée, considérant à la fois les biens matériels et immatériels – la manière de s'exprimer, d'être et de vivre – des différents groupes qui composent la société¹⁸⁶. Cette

¹⁸⁴ Dimas Salustiano da Silva, « Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias de 1988 » (1997) 1 :1 R Boletim Informativo Nuer 11 à la p 11.

¹⁸⁵ Tout au long de ce mémoire, nous utilisons la traduction officielle de la Constitution fédérale de 1988 réalisée par le Sénat fédéral; *Constitution of the federative republic of Brazil*, traduit par Istvan Vajda, Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres et Vanira Tavares de Souza, Brasília, The Federal Senate, 2013.

¹⁸⁶ Constitution of the federative republic of Brazil, Article 215: The state shall ensure to all the full exercise of the cultural rights and access to the sources of national culture and shall support and foster the appreciation and diffusion of cultural expressions.

Paragraph 1. The State shall protect the expressions of popular, Indian and Afro-Brazilian cultures, as well as those of other groups participating in the national civilization process.

Paragraph 2. The law shall provide for the establishment of commemorative dates of high significance for the various national ethnic segments.

Article 216: The Brazilian cultural heritage consists of the assets of a material and immaterial nature, taken individually or as a whole, which bear reference to the identity, action and memory of the various groups that form the Brazilian society, therein included:

I – forms of expression;

II – ways of creating, making and living;

III – scientific, artistic and technological creations;

IV – works, objects, documents, buildings and other spaces intended for artistic and cultural expressions;

V – urban complexes and sites of historical, natural, artistic, archaeological, paleontological, ecological and scientific value.

Paragraph 1. The Government shall, with the cooperation of the community, promote and protect the Brazilian cultural heritage, by means of inventories, registers, vigilance, monument protection decrees, expropriation and other forms of precaution and preservation.

association entre l'État et les groupes sociaux vise à encourager et à promouvoir la participation populaire à la gestion du patrimoine culturel, au-delà de l'intérêt individuel immédiat, et à valoriser les intérêts des divers groupes et communautés qui composent le pays¹⁸⁷.

Il est à noter que le paragraphe 1 de l'article 216 de la Constitution fédérale affirme que « The Government shall, with the cooperation of the community, promote and protect the Brazilian cultural heritage », sans pour autant définir le mot « community ». Luís Roberto Barroso, dans un ouvrage paru avant qu'il ne soit nommé juge à la Cour suprême brésilienne, affirme que différents articles de la Constitution fédérale emploient ce qu'il appelle « des concepts juridiques indéterminés », c'est-à-dire des expressions au sens fluide, conçues pour faire face à des situations dans lesquelles le constituant ne pouvait ou ne voulait pas en épuiser le contenu¹⁸⁸. Selon lui, l'attribution

Paragraph 2. It is incumbent upon the Government, in accordance with the law, to manage the keeping of the governmental documents and to make them available for consultation to whomever may need to do so.

Paragraph 3. The law shall establish incentives for the production and knowledge of cultural assets and values.

Paragraph 4. Damages and threats to the cultural heritage shall be punished in accordance with the law.

Paragraph 5. All documents and sites bearing historical reminiscence to the ancient communities of runaway slaves are protected as national heritage.

Paragraph 6. The States and the Federal District may assign up to five tenths per cent of their net tax revenues to a state fund for the promotion of culture, for the purpose of funding cultural programs and projects, the utilization of such funds for the payment of the following items being forbidden:

I – personnel expenses and social charges;

II – debt servicing;

III – any other current expense not directly related to the investments or actions supported by said programs.

Voir Constitution of the federative republic of Brazil, *supra* note 185.

¹⁸⁷ Bianca Saldanha et Janine De Carvalho Ferreira Braga, « O Direito Cultural como elemento emancipatório e civilizatório e a efetivação da proteção do patrimônio cultural no Brasil » XXIII Congresso nacional do conpedi, présenté à l'Universidade Federal da Paraíba, 5 à 8 novembre 2014, en ligne < <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=68dad4509908e9a2> > [perma.cc/XG7W-SWMN] à la p 17; voir aussi Francis Humberto Cunha Filho, *Cultura e democracia na Constituicao Federal de 1988: Representacao de Interesses e sua Aplicaco ao Programa Nacional de Apoio à Cultura*, thèse de doctorat en droit, Universidade Federal de Pernambuco, 2004 [non publiée] à la p 174.

¹⁸⁸ Luís Roberto Barroso, *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*, São Paulo, Saraiva, 2009 aux pp 312 et 313.

d'un sens à un concept juridique indéterminé se fait à travers l'expérience, les précédents et même des moyens extérieurs au domaine juridique¹⁸⁹. Cependant, en l'absence de définition dans la Constitution de l'expression « community » et dans les jugements des tribunaux, nous comprenons qu'elle se réfère avant tout à la communauté dont la protection du patrimoine culturel est envisagée, mais en même temps nous sommes d'avis que l'ensemble de la société a un devoir de coopérer à la protection du patrimoine culturel brésilien.

Analysant la combinaison de l'action du pouvoir public et de la communauté, Maria Antônia Botelho de Resende et Quênia Frazão affirment que le patrimoine culturel a la nature juridique d'un bien diffus, c'est-à-dire qu'il appartient à toutes et tous¹⁹⁰. Du point de vue des peuples Autochtones et communautés traditionnelles, nous comprenons que cela signifie que le patrimoine culturel est considéré comme appartenant à la communauté dans son ensemble. Les luttes pour sa protection et sa promotion se déroulent donc également collectivement, et non individuellement.

1.2.2 Dispositions constitutionnelles en matière de droits territoriaux des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles

La Constitution fédérale a introduit des dispositions spécifiques en matière de droits territoriaux, et ce, tant relativement aux peuples Autochtones (1.2.2.1) qu'aux communautés traditionnelles (1.2.2.2.)¹⁹¹. Il est à noter néanmoins que la Constitution

¹⁸⁹ *Ibid* aux pp 312 et 313.

¹⁹⁰ Maria Antônia Botelho de Resende et Quênia Frazão, « A tutela do patrimônio cultural na legislação brasileira » (2017) 21:20 R Jurídica UNIARAXÁ 197 à la p 200.

¹⁹¹ Eliane Cantarino O'Dwyer, « Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo » (2011) 11:42 R Iberoamericana 111 à la p 111.

prévoit des régimes juridiques différents pour chacune de ces deux catégories¹⁹². Les raisons de cette distinction nous échappent, nos recherches n'ayant pas réussi à identifier pourquoi la Constitution procède ainsi. Cependant, comme nous le verrons dans les paragraphes suivants, le législateur constituant, en conservant la propriété de l'État brésilien sur les territoires des peuples Autochtones, et en n'accordant à ces derniers qu'un droit d'usufruit, semble avoir poursuivi une vision assimilationniste qui a marqué le régime militaire.

1.2.1.1. Droits territoriaux des peuples Autochtones au Brésil

Les droits territoriaux des peuples Autochtones au Brésil sont notamment protégés par l'article 231 de la Constitution qui mentionne : « Indians shall have their social organization, customs, languages, creeds and traditions recognized, as well as their original rights to the lands they traditionally occupy, it being incumbent upon the Union to demarcate them, protect and ensure respect for all of their property »¹⁹³. Dans la traduction officielle du Sénat fédéral que nous utilisons dans ce mémoire, le mot « property » est utilisé pour traduire le mot « bens ». « Bens » en français signifie « biens ». Notre compréhension est ainsi que « property » correspond à biens, et non pas à propriété.

L'article 231(1) de la Constitution précise ensuite quelles sont les terres traditionnellement occupées : « Lands traditionally occupied by Indians are those on which they live on a permanent basis, those used for their productive activities, those

¹⁹² Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*, 2^e éd, Manaus, Pgsca-Ufam, 2008 à la p 34.

¹⁹³ Article 231, *Constitution of the federative republic of Brazil*, supra note 185. Le texte original de cet article en portugais se lit comme suit : Art. 231. São reconhecidos 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.

indispensable to the preservation of the environmental resources necessary for their well-being and for their physical and cultural reproduction, according to their uses, customs and traditions ¹⁹⁴». L'expression « permanent basis » est interprétée largement et est tributaire de la cosmovision des peuples Autochtones visés par le processus de démarcation territoriale. Ainsi, les peuples nomades ou semi-nomades, répondent au critère de « lands traditionally occupied [...] on a permanent basis » même si leurs modes de vie réclament des déplacements¹⁹⁵. Selon le paragraphe 2 de l'article 231, ces terres sont destinées à la possession permanente des Autochtones, qui ont l'« usufruct of the riches of the soil, the rivers and the lakes existing therein »¹⁹⁶. Ce paragraphe nuance donc avec la notion de propriété qui s'est immiscée dans la traduction anglaise de l'article 231. En vertu de la Constitution de 1988, les droits territoriaux des peuples Autochtones constituent un droit « d'usufruit » et collectif. Collectif dans la mesure où c'est la communauté Autochtone qui en est titulaire et non chaque Autochtone individuellement¹⁹⁷. D'ailleurs, selon les termes de la Loi no 6001 de 1973, qui appuie la mise en œuvre de l'article 231, il ne s'agit pas d'un « usufruit » au sens du droit civil, soit un démembrement du droit de propriété, mais d'une possession « [...] liée à l'expérience culturelle, aux croyances, aux rituels, aux morts enterrés et à d'autres traits qui caractérisent incontestablement les traditions Autochtones [...] » [notre traduction]¹⁹⁸. Ainsi, « l'usufruit » prévu à l'article 231 de la Constitution a un caractère *sui generis* et ne constitue pas un droit de nature

¹⁹⁴ Article 231(1), *Constitution of the federative republic of Brazil*, supra note 185.

¹⁹⁵ Dailor Sartori Junior, *Terras indígenas e o Supremo Tribunal Federal: análise da tese do “marco temporal da ocupação” sob a perspectiva da colonialidade*, mémoire de maîtrise en droit, Centro Universitário Ritter dos Reis, 2017 [non publié] à la p 99.

¹⁹⁶ Article 231(2), *Constitution of the federative republic of Brazil*, supra note 185.

¹⁹⁷ Ellen Cristina Oenning Romero et Vera Lúcia Marques Leite, « Terras indígenas, usufruto exclusivo e proteção do meio ambiente » (2010) 10:18 R Tellus 139 à la p 141.

¹⁹⁸ Edílson Vitorelli, *Estatuto do Índio: Lei 6.001/1973*, 4^e éd., Salvador, JusPODIVM, 2018, à la p 189.

patrimoniale¹⁹⁹, mais un droit à la démarcation de territoires Autochtones, raison pour laquelle nous le mettons entre guillemets.

La démarcation des territoires Autochtones prévue à l'article 231 découle de la compétence du gouvernement fédéral brésilien²⁰⁰, conformément à une procédure administrative régie par la Loi no 6001 de 1973²⁰¹ et le Décret no 1775 de 1996²⁰². Cette procédure de nature déclaratoire a vu le jour au sein de la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) et elle requiert, à toutes les étapes, la participation du groupe Autochtone concerné²⁰³. La FUNAI, créée par la Loi no 5371 de 1967, est une fondation publique appartenant à l'administration fédérale indirecte²⁰⁴, dont le fonctionnement est basé sur une série de principes et de lignes directrices, ce qui comprend le principe du respect de la personne Autochtone²⁰⁵. Le ministère de la

¹⁹⁹ *Ibid* à la p 189.

²⁰⁰ Cette compétence du gouvernement fédéral est expressément établie par l'article 231 de la Constitution, qui stipule « it being incumbent upon the Union to demarcate them ».

²⁰¹ Loi no 6001 de 1973, art. 19 : « Les terres autochtones, à l'initiative et sous la direction de l'organe fédéral d'assistance à l'autochtone, seront délimitées administrativement, conformément au processus établi par décret du pouvoir exécutif », [notre traduction].

²⁰² Décret no 1775 de 1996, art. 1 : « Les terres autochtones, visées à l'article 17, I, de la loi n° 6001, du 19 décembre 1973, et à l'article 231 de la Constitution, seront délimitées administrativement à l'initiative et sous la direction de l'organe fédéral d'assistance aux autochtones, conformément aux dispositions du présent décret », [notre traduction]. Voir aussi à ce propos, Mônica Mota Tassigny et Eduardo Daniel Lazarte Moron, « A sobreposição de município em terra indígena e a proteção federativo-constitucional » (2019) 24 :2 R de Direitos Fundamentais & Democracia 147 à la p 156.

²⁰³ Décret no 1775 de 1996, article 2, paragraphe 3 : « Le groupe autochtone concerné, représenté selon ses propres formes, participe à la procédure à tous les stades », [notre traduction].

²⁰⁴ Thiago Leandro Vieira Cavalcante, *Colonialismo, território e territorialidade: A luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*, thèse de doctorat, Universidade Estadual Paulista, 2013 [non publiée] aux pp 336 et 337.

²⁰⁵ Loi no 5371 de 1967, art. 1 : « Le Gouvernement fédéral est autorisé à créer une fondation, dotée d'un patrimoine propre et d'une personnalité juridique de droit privé, dans les termes du droit civil, qui sera connue sous le nom de « Fondation Nationale de l'Indien », avec les objectifs suivants :

I - établir les lignes directrices et garantir la réalisation de la politique indigéniste, sur la base des principes énumérés ci-dessous :

a) le respect de la personne autochtone, des institutions et des communautés tribales ;
 b) la garantie de la possession permanente des terres qu'ils habitent et l'usufruit exclusif des ressources naturelles et de tous les services publics qui y existent ;

Justice est également impliqué dans ce processus de démarcation, car il est l'organisme responsable de la déclaration qui reconnaît les terres comme étant sous occupation Autochtone traditionnelle et qui en fixe les limites²⁰⁶. Les dernières étapes se résument à la délimitation physique du territoire, qui est une attribution de la FUNAI, l'homologation du territoire par Décret du Président de la République et l'enregistrement du territoire en tant que propriété du gouvernement fédéral au Registre foncier et au Secrétariat du patrimoine du gouvernement fédéral²⁰⁷.

Du point de vue judiciaire, l'affaire la plus emblématique concernant les processus de démarcation des territoires des peuples Autochtones au Brésil est l'affaire concernant la réserve Autochtone Raposa Serra do Sol, du peuple Macuxi, jugée par la Cour suprême brésilienne en 2009. La réserve Raposa Serra do Sol est située dans l'État brésilien de Roraima, au nord de l'Amazonie brésilienne, dans une région frontalière avec la Guyane et le Venezuela²⁰⁸. Elle est formée par diverses sociétés Autochtones, de celles qui sont en plus grand contact avec les habitants de la région à celles qui

c) la préservation de l'équilibre biologique et culturel des autochtones dans leur contact avec la société nationale.

d) sauvegarder l'acculturation spontanée des Indiens afin que leur évolution socio-économique soit à l'abri de changements soudains ;

II - gérer le patrimoine autochtone en vue de sa conservation, de son expansion et de sa valorisation.

III - promouvoir les enquêtes, analyses, études et recherches scientifiques sur les autochtones et les groupes sociaux autochtones.

IV - promouvoir la santé et l'assistance médicale aux autochtones.

V - promouvoir une éducation de base appropriée pour les autochtones en vue de leur intégration progressive dans la société nationale.

VI - susciter, par les instruments de la publicité, l'intérêt collectif pour la cause indigéniste ;

VII - exercer le pouvoir de police dans les zones réservées et dans les affaires relatives à la protection des autochtones.

Paragraphe unique. La Fondation exerce les pouvoirs de représentation ou d'assistance juridique inhérents au régime tutélaire autochtone, de la manière établie dans la législation civile commune ou dans les lois spéciales », [notre traduction].

²⁰⁶ *Supra* note 202 à la p 156.

²⁰⁷ *Ibid* aux pp 156 et 157.

²⁰⁸ Andressa Pereira Teixeira, Leticia Cristine Ribeiro Pinheiro et Isabella Pearce de C. Monteiro, « Demarcação da terra indígena raposa serra do sol : a concretização do constitucionalismo fraternal » (2015) 3:1 R do CEDS 1 aux pp 3 et 4.

vivent de manière plus isolée²⁰⁹. La démarcation de la réserve a débuté en 1977 et a donné lieu, au fil des ans, à une bataille judiciaire impliquant la FUNAI d'un côté et les agriculteurs locaux non-Autochtones et l'État de Roraima de l'autre²¹⁰.

L'affaire est parvenue à la Cour suprême dans le cadre d'une contestation de l'acte de démarcation de la réserve, acte promulgué par le Président de la République en 2005²¹¹. Le recours a été logé par des producteurs ruraux, qui prétendaient détenir des titres sur la terre, ainsi que par l'État de Roraima, au motif que les territoires étaient occupés par différentes groupes et ne pouvaient donc pas être réunis en un seul territoire. D'ailleurs, il était également argumenté que la démarcation compromettrait la production agricole de l'État de Roraima²¹².

La décision rendue par la Cour suprême a apporté des innovations concernant l'interprétation de l'article 231 de la Constitution fédérale²¹³. En effet, le tribunal a établi une série de critères devant guider la démarcation territoriale : i) l'usufruit accordé aux Autochtones peut être relativisé chaque fois qu'il existe un intérêt public pertinent; ii) l'usufruit ne couvre pas l'exploitation des ressources hydrauliques, énergétiques et minérales, qui dépendra toujours de l'autorisation du Congrès National ; iii) l'usufruit ne l'emporte pas sur les intérêts de la politique de défense nationale; iv) les actions des Forces Armées et de la Police Fédérale sur les terres Autochtones sont permises indépendamment de la consultation des peuples Autochtones concernées ou de la FUNAI ; v) les terres Autochtones ne peuvent être louées ni soumises à aucun acte juridique ou transaction qui restreint le plein exercice de l'usufruit par le peuple

²⁰⁹ *Ibid* à la p 3.

²¹⁰ *Ibid* aux pp 3 et 4.

²¹¹ Vivian Lara Caceres Dan et Flavia Benedita Sousa de Assis, « A tese do marco temporal nas decisões do Supremo tribunal federal e a controvérsia possessória acerca dos direitos territoriais indígenas » (2020) 5:2 R Teoria Jurídica Contemporânea 264 à la p 266.

²¹² *Ibid* à la p 266.

²¹³ *Ibid* à la p 266.

Autochtone; vi) il est interdit, sur les terres Autochtones, à toute personne non-Autochtone, de pratiquer la chasse, la pêche ou la cueillette de fruits, ainsi que des activités agricoles ou extractives ; vii) les terres occupées par des peuples Autochtones, l'usufruit des ressources naturelles ainsi que les revenus Autochtones bénéficient d'une exonération fiscale; viii) l'expansion des terres Autochtones déjà délimitées est interdite ; ix) les droits des Autochtones à leurs terres sont imprescriptibles, inaliénables et indisponibles ; x) la participation des entités fédérées à la procédure administrative de démarcation des terres Autochtones, situées sur leurs territoires, est assurée²¹⁴.

Par ailleurs, la Cour a innové en introduisant le critère du « cadre temporel », selon lequel pour que les territoires revendiqués soient considérés comme des territoires Autochtones, ils doivent avoir été effectivement occupés par des populations Autochtones à la date de promulgation de la Constitution, soit le 5 octobre 1988. Le juge Ayres Britto, dont les motifs ont été suivis par la majorité de la cour, a décidé que la Constitution constitue un tournant décisif et que l'adoption de la date de sa promulgation met un terme aux discussions interminables sur toute autre référence temporelle à l'occupation des terres Autochtones. Ce que nous comprenons, c'est que la décision du tribunal repose sur une intention de pacification sociale. L'extrait suivant des motifs du juge Ayres Britto va dans ce sens :

[...] Les terres qu'ils occupent traditionnellement, il faut le noter, et non celles qu'ils viennent d'occuper. Il ne s'agit pas non plus de terres déjà occupées à d'autres moments, mais sans continuité suffisante pour atteindre le point de repère du 5 octobre 1988. Un repère objectif qui reflète le but constitutionnel de mettre fin aux discussions interminables sur toute autre question référence temporelle à l'occupation autochtone. Même si cette référence a été écrite dans

²¹⁴ Supremo Tribunal Federal, 19 mars 2009, [2009] Petição 3388 aux pp 241-243.

une précédente Constitution. Il faut le dire : la date de vérification de l'occupation des terres est le 5 octobre 1988, et aucune autre [...] ²¹⁵

En septembre 2023, la Cour suprême s'est à nouveau penchée sur le critère du cadre temporel²¹⁶. Lors d'un procès très médiatisé, le tribunal devait statuer sur une demande possessoire initiée par l'État brésilien de Santa Catarina contre le peuple Autochtone *Xokleng*. La demande visait le territoire d'occupation traditionnelle des *Xoklengs*, dont la démarcation n'était pas encore achevée, ce qui a amené l'État, toujours propriétaire formel du territoire en litige, à exiger l'expulsion des Autochtones. Un point important de ce dossier est que les *Xoklengs* n'avaient pas une occupation à la date de promulgation de la Constitution, ce qui signifie que, du point de vue du critère du cadre temporel, ils n'auraient pas droit à la démarcation territoriale²¹⁷.

La majorité de la Cour, suivant les motifs du juge Edson Fachim, a rejeté, pour de nombreuses raisons, l'application du critère du cadre temporel. Premièrement, la Cour a constaté que l'affaire Raposa Serra do Sol, loin de parvenir à la pacification des conflits fonciers, a abouti à une véritable paralysie des démarcations des territoires Autochtones dans le pays²¹⁸. Deuxièmement, les droits des peuples Autochtones constituent des droits fondamentaux²¹⁹, de sorte que l'article 231 ne peut être modifié en vue d'abolir ou d'entraver les droits Autochtones qui y sont garantis et que son interprétation doit tenir compte du principe d'efficacité maximale des normes constitutionnelles ²²⁰. Enfin, les droits territoriaux Autochtones préexistant à la promulgation de la Constitution, la démarcation ne crée pas un territoire Autochtone,

²¹⁵ *Ibid* aux pp 295 et 296.

²¹⁶ Supremo Tribunal Federal, 27 septembre 2023, [2023] RE 1017365 / SC.

²¹⁷ *Ibid* aux pp 30-31.

²¹⁸ *Ibid* à la page 30.

²¹⁹ *Ibid* à la page 30.

²²⁰ *Ibid* à la page 37.

mais seulement déclare que le territoire est occupé par une présence Autochtone²²¹. Dans cette décision, la Cour établit que la notion de « lands traditionally occupied » ne fait pas référence à une circonstance temporelle, mais plutôt à une manière traditionnelle des Autochtones d'occuper et d'utiliser leurs terres. Cependant, le caractère traditionnel de l'occupation nécessite l'analyse de la présence de coutumes, d'usages et de traditions pour établir le lien entre l'Autochtone ou la communauté Autochtone avec le territoire, ce qui exige une appréciation des aspects historiques, ethnographiques, sociologiques et environnementaux de l'occupation²²². En résumé, le caractère traditionnel de l'occupation ne repose pas sur un critère temporel. Néanmoins, l'historique de l'occupation est l'une des composantes parmi d'autres pour identifier si une occupation est traditionnelle ou non à des fins de démarcation territoriale.

Il convient toutefois de noter que cette question, qui semblait avoir été analysée de façon définitive avec la décision de la Cour suprême, risque de faire l'objet d'une nouvelle saga judiciaire. En effet, quelques jours après la décision de la Cour suprême du 27 septembre 2023, le projet de Loi no 2903/2023 a été approuvé par le Congrès National brésilien. Parmi ses points principaux, le texte du projet de Loi permet uniquement la démarcation de nouveaux territoires dans les terres que les Autochtones occupaient le 5 octobre 1988. Le projet de Loi met donc en œuvre le critère du cadre temporel élaboré par la Cour suprême dans sa décision du 19 mars 2009, mais par la suite écarté dans la décision de septembre 2023. Soumis à la sanction présidentielle, ce projet de Loi a fait l'objet d'un veto partiel du président Lula da Silva, veto qui comprenait l'article traitant du cadre temporel²²³. Le 14 décembre 2023, le Congrès National, en vertu des pouvoirs qui lui sont conférés par l'article 66 de la Constitution,

²²¹ *Ibid* à la page 41.

²²² *Ibid* à la page 44.

²²³ Gabriela Prado, Teo Cury et Gabriel Garcia, « Lula veta parcialmente marco temporal para terras indígenas », *CNN Brasil* (20 octobre 2023), en ligne : < <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-decidu-por-vetar-o-marco-temporal-respeitando-a-constituicao-diz-padilha/> > [perma.cc/23JF-VN5E].

par le vote de la majorité absolue des députés et sénateurs²²⁴, a cassé le veto présidentiel²²⁵. Cela signifie que, dans l'état actuel du droit brésilien, seules les occupations antérieures au 5 octobre 1988 peuvent faire l'objet d'une démarcation territoriale aux fins de l'article 231 de la Constitution fédérale. Nous prévoyons que la Cour suprême sera appelée à se prononcer à nouveau sur la question.

1.2.1.2. Droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil

L'article 68 du texte constitutionnel²²⁶ prévoit que les communautés issues d'esclaves noirs en fuite (les quilombos) qui occupent leurs terres en ont la propriété définitive, et l'État doit leur délivrer les titres respectifs : « Final ownership shall be recognized for the remaining members of the ancient runaway slave communities who are occupying their lands and the State shall grant them the respective title deeds »²²⁷. Le droit de propriété établi par l'article 68 s'exerce collectivement, dans la mesure où son titulaire est une « [...] association, représentant toute une communauté, dont les membres feront usage en commun d'espaces destinés au maintien des modes de vie, à la reproduction culturelle, cohésion de groupe et usage individuel et familial des habitations » [notre traduction]²²⁸. Ainsi, alors que pour les peuples Autochtones, la Constitution n'accorde

²²⁴ Flávio Martins, *Curso de Direito Constitucional*, 6^e éd, São Paulo, SaraivaJur, 2022 à la p 764.

²²⁵ Gabriel Sabóia, « Marco temporal: Congresso derrota o governo e derruba veto de Lula a projeto que dificulta demarcação de terras indígenas », *O Globo* (14 décembre 2023), en ligne: < <https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/12/14/marco-temporal-congresso-derrota-o-governo-e-derruba-vetos-de-lula-a-projeto-que-dificulta-demarcacao-de-terras-indigenas.ghtml> > [perma.cc/3M3J-X78J].

²²⁶ La Constitution brésilienne de 1988 contient une partie appelée Acte sur les dispositions constitutionnelles transitoires, qui constitue matériellement et formellement une norme constitutionnelle. Lorsque nous nous référons à l'article 68, il s'agit techniquement de l'article 68 de cette partie de la Constitution. Voir *supra* note 224 à la p 374.

²²⁷ Article 68, *Constitution of the federative republic of Brazil*, *supra* note 185.

²²⁸ Ana Clara Correa Henning, Mônica Anselmi Duarte da Silva et Thais Luzia Colaço, « Estatuto do pertencimento brasileiro: identificando mentalidades e representações em práticas contemporâneas » (2015) 15:2 R Jurídica Cesumar 539 à la p 558; voir aussi Supremo Tribunal Federal, 8 février 2018, [2018] ADI 3239 / DF à la p 128

qu'un droit d'usufruit, pour les communautés quilombolas, elle accorde une pleine propriété. Cette distinction est importante dans la mesure où il semble que les communautés quilombolas bénéficient d'un titre sur leurs territoires qui leur confère plus de solidité que celui accordé aux peuples Autochtones.

Bien que d'un point de vue textuel l'article 68 se limite aux quilombos, Debora Duprat, dans un texte publié alors qu'elle occupait le poste de procureure générale adjointe de la République, affirme que cette disposition constitutionnelle « sans les nommer, a aussi comme bénéficiaires de droits spécifiques les autres groupes avec leurs propres formes d'expression, et de vivre, créer et faire » [notre traduction]²²⁹. Selon cette auteure, les communautés traditionnelles autres que celles fondées par les esclaves en fuite seraient également protégées par l'article 68 de la Constitution. Cependant, nos recherches n'ont répertorié aucun autre travail académique et aucune décision judiciaire ayant interprété l'article 68 de la Constitution comme le propose Debora Duprat.

L'article 68 de la Constitution est réglementé par le Décret no 4887 du 20 novembre 2003²³⁰, qui attribue à l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire (INCRA), un organisme du Ministère du Développement Agraire, la charge de reconnaître les territoires quilombolas²³¹. Le processus de reconnaissance des territoires quilombolas comporte essentiellement six étapes : la délivrance du certificat d'auto-reconnaissance, le rapport technique d'identification et de délimitation, la publication du rapport aux fins de notification des intéressés, l'ordonnance de

²²⁹ Deborah Duprat, « Prefácio », dans Joaquim Shiraishi Neto, dir, *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*, Manaus, UEA, 2007 à la p 21.

²³⁰ Ilka Boaventura Leite, « Humanidades Insurgentes: Conflitos e Criminalização Dos Quilombos », dans Alfredo Wagner Berno et al, dir, *Territórios Quilombolas e Conflitos*, Manaus, UEA, 2010 à la p 21.

²³¹ *Ibid* à la p 21.

reconnaissance, le décret d'expropriation et de dépossession et l'émission du titre de propriété²³².

Outre le Décret no 4887 du 20 novembre 2003, il y a également le Décret no 6040 du 7 février 2007, qui institue la politique nationale de développement durable des peuples et communautés traditionnels (PNDDPCT). Dans son article 2, la PNDDPCT établit que son objectif général est de promouvoir le développement durable des peuples et des communautés traditionnelles. Elle met l'accent sur la reconnaissance, le renforcement et la garantie des droits territoriaux, sociaux, environnementaux, économiques et culturels dans le respect de leur identités, formes d'organisation et institutions. Son article 3 contient des objectifs spécifiques qui incluent la garantie aux peuples et communautés traditionnelles de leurs territoires et l'accès aux ressources naturelles utilisés traditionnellement pour leur reproduction physique, culturelle et économique²³³. Il est à noter néanmoins que l'article 3 du Décret no 6040, lorsqu'il définit « territoires traditionnels », prend soin de préciser que, pour les territoires des peuples Autochtones et des communautés quilombolas, les articles 231 et 68 de la Constitution doivent être observés²³⁴. L'article 68, comme nous l'avons déjà étudié,

²³² Patrícia Farias dos Santos, *A (não) efetividade dos direitos territoriais: um olhar para as comunidades quilombolas*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade Federal do Rio Grande, 2017 [non publié] à la p 55.

²³³ *Supra* note 192 à la p 13.

²³⁴ Décret no 6040 du 7 février 2007, article 3 : « Aux fins du présent décret et de son annexe, on entend par :

I - Peuples et communautés traditionnels : groupes culturellement différenciés qui se reconnaissent comme tels, qui ont leurs propres formes d'organisation sociale, qui occupent et utilisent des territoires et des ressources naturelles comme condition de leur reproduction culturelle, sociale, religieuse, ancestrale et économique, en utilisant les connaissances, innovations et pratiques générées et transmises par la tradition ;

II - Territoires traditionnels : les espaces nécessaires à la reproduction culturelle, sociale et économique des peuples et communautés traditionnels, qu'ils soient utilisés de manière permanente ou temporaire, en respectant, en ce qui concerne les peuples indigènes et quilombolas, respectivement, les dispositions des arts. 231 de la Constitution et 68 de la loi sur les dispositions constitutionnelles transitoires et autres règlements ; et

dispose explicitement que la propriété est reconnue « [...] for the remaining members of the ancient runaway slave communities who are occupying their lands [...] ». Par conséquent, seules les communautés quilombolas ont un droit de propriété sur leurs territoires traditionnels en vertu de la Constitution de 1988 et du Décret no 6040. Il y a donc un vide juridique important dans la PNDDPCT, dans la mesure où elle ne confère pas aux communautés traditionnelles autres que quilombolas de titres ou de droits concrets sur leurs territoires traditionnels. Le Décret no 6040 produit donc un effet mitigé car, malgré l'établissement de la PNDDPCT, il n'accorde pas à l'ensemble des communautés traditionnelles de droit de propriété sur leurs territoires, ce qui contredit la position adoptée par Déborah Duprat²³⁵.

Pour rappel, les briseuses de noix de coco babaçu, qui sont des communautés composées de travailleuses rurales ayant une forme de travail commun, celle de ramasser et briser les noix de coco babaçu, et de transformer les fruits, se trouvent donc dans un vide juridique. Bien qu'elles constituent une communauté traditionnelle, elles n'ont en effet aucun droit de propriété reconnu par l'article 68 de la Constitution de 1988 sur leurs territoires traditionnels. D'ailleurs, le Décret no 6040 ne leur confère aucun titre ou droit sur leurs territoires. Cette situation juridique les a amenées à adopter des stratégies de résistance qui ont abouti à l'adoption de lois locales et provinciales garantissant le droit d'accès aux palmiers babaçu. Bien que le droit de propriété ne soit reconnu qu'aux communautés traditionnelles quilombolas, la décision de la Cour suprême du Brésil sur la constitutionnalité du Décret no 4887, qui règlemente l'article

III - Développement durable : l'utilisation équilibrée des ressources naturelles, visant à améliorer la qualité de vie de la génération présente, garantissant les mêmes possibilités aux générations futures ». [notre traduction]

²³⁵ *Supra* note 229.

68 de la Constitution, demeure pertinente pour réfléchir à la situation juridique de toutes communautés traditionnelles.

L'affaire concernant la réserve Autochtone Raposa Serra do Sol, du peuple *Macuxi*, jugée par la Cour suprême brésilienne en 2009, à laquelle nous avons fait référence précédemment, a son équivalent dans le contexte des droits territoriaux des communautés traditionnelles quilombolas. Le critère du cadre temporel a également fait l'objet de discussion dans le contexte du Décret no 4887²³⁶. En effet, ce Décret, règlementant l'article 68 de la Constitution fédérale, prévoit que l'identification des communautés quilombolas sera « attestée par l'autodéfinition de la communauté elle-même »²³⁷. Un recours a ainsi été intenté devant la Cour suprême pour contester la constitutionnalité formelle et matérielle du Décret sous l'argument, premièrement, que la réglementation de l'article 68 de la Constitution devait être mise en œuvre par le biais d'une loi (et non un Décret), et deuxièmement, que la possibilité de procéder à la qualification d'une terre quilombola par une simple déclaration de l'intéressé lui-même permettrait d'accorder un droit à un plus grand nombre de personnes que celles qui sont effectivement bénéficiaires de l'article 68 de la Constitution fédérale²³⁸.

La Cour suprême, dont la majorité a souscrit aux motifs de la juge Rosa Weber, a conclu que le Décret no 4887 est constitutionnel et a rejeté l'application du critère du cadre temporel. Selon la Cour, le but de la Constitution est de préserver les droits culturels fondamentaux des communautés traditionnelles quilombolas, droits qui

²³⁶ Ricardo Vinhaes Maluf Cavalcante et Cássius Guimarães Chai, « Análise do direito à autodeterminação das comunidades quilombolas no julgamento da ADI nº 3239/2004 no STF: entre o degredo, o esquecimento e o desconhecimento jurídico » (2018) 4:2 R de Direito Ambiental e Socioambientalismo 102 aux pp 103-104.

²³⁷ Décret no 4887 du 20 novembre 2003, art. 1 (1): « Aux fins du présent décret, la caractérisation des vestiges des communautés quilombo sera attestée par l'autodéfinition de la communauté elle-même » [notre traduction].

²³⁸ *Supra* note 228 aux pp 2-3.

doivent bénéficier de la plus grande efficacité possible. D'ailleurs, la Cour a précisé que certaines communautés n'occupaient pas leur territoire à la date de la promulgation de la Constitution, car elles en avaient été expulsées avant la redémocratisation du pays. La conclusion de la Cour est qu'une communauté quilombola n'aurait pas droit à la reconnaissance de son territoire s'il est prouvé qu'elle a volontairement quitté le territoire qu'elle revendique et/ou s'il est vérifié que les liens culturels qui l'unissaient à ce territoire se sont dissous²³⁹. La Cour n'a pas précisé dans quelles circonstances une communauté traditionnelle peut être considérée comme ayant quitté volontairement son territoire. Nous comprenons que « volontaire » signifie un événement qui résulte d'un acte libre, éclairé et informé, donc sans aucun vice qui l'entache. En conséquence, si une communauté quilombola prenait, par exemple, l'initiative de quitter son territoire à la suite d'une autorisation gouvernementale de construire un barrage et d'inonder ce territoire, nous présumons que la cour ne pourrait pas considérer qu'il s'agit d'un acte volontaire. Donc, une communauté quilombola, sans possession de son territoire avant la Constitution de 1988 en raison d'un acte non volontaire, pourrait faire reconnaître son territoire traditionnel et obtenir le titre de propriété correspondant.

Comme nous l'avons exposé précédemment, la solution de la Cour de 2018 sur l'inapplicabilité du critère du cadre temporel en matière de reconnaissance territoriale a été réitérée par la Cour suprême dans sa décision de septembre 2023. Il y a donc deux précédents très récents qui affirment clairement que l'occupation du territoire après l'entrée en vigueur de la Constitution fédérale de 1988 ne constitue pas un obstacle à la démarcation territoriale. En ce sens, il est à noter que dans le système de juridiction constitutionnelle brésilien, les décisions de la Cour suprême ont un effet *erga omnes*, c'est-à-dire qu'elles lient les autres tribunaux et l'ensemble de l'administration

²³⁹ *Ibid* aux paras 50 et 51.

publique²⁴⁰. Malgré cela, les deux décisions de la Cour suprême, notamment celle de septembre 2023, ont produit un effet négatif du point de vue institutionnel, dans la mesure où la réaction du Congrès National par l'adoption du projet de Loi no 2903/2023, a exacerbé les tensions entre le pouvoir législatif et judiciaire. Ce choc de deux institutions de la république, qui devraient agir harmonieusement, ne contribue certainement pas à l'avancement de la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles brésiliennes.

En résumé, la Constitution fédérale brésilienne de 1988 crée des régimes à plusieurs vitesses en matière de droits territoriaux des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles. Alors qu'elle reconnaît un droit d'usufruit aux peuples Autochtones sur leurs territoires, elle confère aux communautés traditionnelles quilombolas le droit de propriété collective. Il existe ainsi deux régimes juridiques qui coexistent, dont l'un offre plus de protection que l'autre. De plus, les communautés traditionnelles autres que les quilombolas, dont les briseuses de noix de coco babaçu, n'ont pas de droit de propriété sur leurs territoires traditionnels conféré par la constitution de 1988, ce qui crée une situation d'insécurité juridique. En outre, les décisions de la Cour suprême brésilienne, qui rejettent l'application du critère du cadre temporel, constituent clairement un pas en avant, mais créent des tensions entre le législatif et le judiciaire, dont les effets sont difficiles à prévoir.

Le Brésil est signataire d'une série d'instruments juridiques internationaux qui traitent des droits territoriaux des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles. Ces instruments, selon nos recherches, traitent des droits territoriaux d'une manière plus

²⁴⁰ Marcus Flávio Horta Caldeira, « A “objetivação” do recurso extraordinário » (2013) 2:5 R do Instituto do Direito Brasileiro, 3607 aux pp 3618-3619.

large et plus protectrice que le droit interne brésilien. Dans la section suivante, nous faisons l'analyse de tels instruments.

2. L'état du droit international applicable au Brésil relativement aux droits territoriaux des communautés traditionnelles

L'article 84 de la Constitution brésilienne prévoit que le Président de la République est l'autorité compétente pour conclure des traités, conventions et actes internationaux²⁴¹. Ces derniers n'entrent en vigueur dans le droit interne brésilien que lorsque la volonté du Président de la République se conjugue avec la volonté du pouvoir législatif, dans la mesure où, selon l'article 49 de la Constitution, l'approbation de ces instruments juridiques internationaux relève de la responsabilité exclusive du Congrès National²⁴². En ce qui concerne la manière dont le droit international est incorporé au droit interne, le Brésil est un État qui, dans certains domaines, est moniste et dans d'autres, est dualiste²⁴³. Il est moniste en matière de droits humains, car l'amendement constitutionnel 45 de 2004 établit que les traités et conventions internationaux sur les droits humains qui sont approuvés, dans chaque chambre du Congrès National, en deux tours, par les trois cinquièmes des voix de leurs membres respectifs, équivaudront à des amendements constitutionnels, donc avec une force hiérarchique supérieure aux lois internes ordinaires²⁴⁴. Pour les autres matières, le Brésil est un État dualiste²⁴⁵.

²⁴¹ *Supra* note 224 à la p 298.

²⁴² *Ibid* à la p 298.

²⁴³ Carlos Roberto Husek, *Curso de direito internacional público*, 14e éd, São Paulo, LTr, 2017 aux pp 66 et 67.

²⁴⁴ *Ibid*.

²⁴⁵ *Ibid*.

Dans cette perspective, cette section est consacrée à l'analyse des différents instruments internationaux dont le Brésil est signataire et qui sont actuellement en vigueur dans le pays.

2.1 Les instruments internationaux

En ce qui concerne le droit international, le Brésil a ratifié différents instruments internationaux en matière de protection des droits humains et des droits des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles, cela incluant la *Convention américaine relative aux droits de l'homme*²⁴⁶, la *Déclaration américaine sur les droits des peuples Autochtones*²⁴⁷, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*²⁴⁸, le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*²⁴⁹ et la *Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) ou Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*²⁵⁰. Actuellement, quatre instruments internationaux ont le statut d'amendement constitutionnel au Brésil, mais aucun d'entre eux ne traite des peuples Autochtones ou des communautés traditionnelles²⁵¹.

²⁴⁶ *Convention américaine relative aux droits de l'homme* : « Pacte de San José de Costa Rica », 22 Novembre 1969, 1144 R.T.N.U 183 [entrée en vigueur au Brésil : 22 novembre 1969].

²⁴⁷ *Déclaration américaine sur les droits des peuples Autochtones*, OEA/Ser.P AG/RES.2888 (XLVI-O/16), OEA, 2016.

²⁴⁸ *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 1966, 999 RTNU 171 [entrée en vigueur au Brésil : 24 janvier 1992].

²⁴⁹ *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, 1966, 993 RTNU 3 [entrée en vigueur au Brésil : 24 janvier 1992].

²⁵⁰ *Convention 169 de l'Organisation internationale du travail ou Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*. OIT, 7 juin 1989 [entrée en vigueur au Brésil: 19 avril 2004].

²⁵¹ Roberta Tuna Vaz dos Santos, *A responsabilidade dos municípios diante das recomendações do comitê das nações unidas sobre os direitos das pessoas com deficiência*, mémoire de maîtrise en droit, Pontificia Universidade Católica de Campinas, 2022 [non publié] à la p 53.

Joaquim Shiraishi Neto suggère que ces instruments contribuent à ce que les peuples Autochtones et communautés traditionnelles se définissent à partir de leur propre conscience, provoquent le déplacement du pouvoir de dire le droit donnant une importance plus grande à la reconnaissance de ce qui a été expressément défini par les sujets et collaborant à l'affirmation « [...] des peuples et communautés traditionnels, qui se mobilisent afin d'assurer la reconnaissance de leurs spécificités, considérées comme essentielles pour le développement de la société » [notre traduction]²⁵². Douglas Diniz, Fran Espinoza et Felipe Gómez Isa notent l'existence d'un mouvement d'émergence et d'insertion des communautés traditionnelles et peuples Autochtones en tant que sujets de droit international, ce qui a conduit à « l'émergence de nouvelles constitutions plus plurielles et diversifiées dans les pays d'Amérique latine, comme les constitutions bolivienne de 2009 et équatorienne de 2008 » [notre traduction]²⁵³.

Karhen Lola Porfirio Will nous rappelle que les peuples Autochtones n'ont pas toujours été reconnus comme sujets de droit par le droit international, ce qui a facilité la pratique de l'extermination par les États²⁵⁴. Le premier traité international portant sur la reconnaissance des droits des Autochtones a été adopté par l'OIT et remonte à 1957, année de l'adoption de la *Convention 107 de l'OIT relative aux populations autochtones et tribales*²⁵⁵, avant que ne soit adoptée en 1989 la *Convention 169*²⁵⁶. Cette dernière, incorporée dans le droit interne brésilien en 2004 par le Décret no 5051, contient une série de dispositions sur les droits territoriaux des peuples tribaux. À titre d'exemple, dans son article 13, la *Convention 169* établit que « [...] les gouvernements doivent

²⁵² *Supra* note 229 à la p 50.

²⁵³ Douglas Diniz, Fran Espinoza et Felipe Gómez Isa, *Direito à terra dos povos indígenas no Brasil : Entre insuficiências e potencialidades*, São Leopoldo, Casa Leiria, 2021 à la p 58.

²⁵⁴ Karhen Lola Porfirio Will, *Genocídio indígena no Brasil*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade de Coimbra, 2014 [non publié] à la p 53.

²⁵⁵ *Convention 107 de l'Organisation internationale du travail relative aux populations autochtones et tribales*. OIT, 5 juin 1957 [entrée en vigueur au Brésil: 14 juillet 1966].

²⁵⁶ *Supra* note 250.

respecter l'importance spéciale que revêt pour la culture et les valeurs spirituelles des peuples intéressés la relation qu'ils entretiennent avec les terres ou territoires, ou avec les deux, selon le cas, qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et en particulier des aspects collectifs de cette relation ». L'article 14 détermine que les droits de propriété et de possession sur les terres occupées traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés et que des mesures doivent être prises pour sauvegarder le droit des peuples intéressés d'utiliser les terres non exclusivement occupées par eux, mais auxquelles ils ont traditionnellement accès pour leurs activités traditionnelles et de subsistance.

André Vicente Leite de Freitas affirme que la *Convention 169* a davantage influencé les pays d'Amérique latine que les pays des autres régions du monde. Selon lui, cette influence s'est matérialisée à travers des réformes constitutionnelles et légales en matière Autochtone dans la région, réformes qui emploient des concepts articulés par la *Convention 169*, tels que « auto-identification », « territoires traditionnels » et « consultation »²⁵⁷. Au Brésil plus précisément, la production de la Constitution de 1988 n'a pas été influencée par la *Convention 169*, car cette dernière a été signée en 1989, donc après la promulgation de la Constitution. Néanmoins, dans les années qui ont suivi l'entrée en vigueur de la *Convention 169* dans le droit interne brésilien, au moins deux instruments juridiques importants ont été adoptés au Brésil: le Décret no 4887 du 20 novembre 2003 et le Décret no 6040 du 7 février 2007, qui expriment des concepts que l'on peut retrouver dans la *Convention 169*, comme l'autoidentification, le sentiment d'appartenance ainsi que l'aspect collectif de la relation avec les territoires

²⁵⁷ André Vicente Leite de Freitas, *Guerra dos Botocudos (1808-1831): legitimando a luta pela emancipação dos direitos defendidos a partir da evolução da ideia e consolidação dos direitos humanos aos indígenas, desde Antônio de Montesinos, Bartolomeu de Las Casas e Francisco de Vitoria e suas consequências na era atual*, thèse de doctorat en droit, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2019 [non publiée] à la p 182.

traditionnels. Nous partageons donc l'idée d'André Vicente Leite de Freitas et considérons que la *Convention 169* a influencé le droit interne brésilien en matière de droits Autochtones.

Nonobstant cette influence, nous soulignons que le Brésil a déjà fait l'objet d'une réclamation auprès de l'OIT concernant la mise en œuvre de la *Convention 169*. En effet, l'article 24 de la Constitution de l'OIT prévoit la possibilité qu'une réclamation soit adressée au Bureau international du Travail lorsqu'un pays membre de l'OIT n'a pas assuré de manière satisfaisante la mise en œuvre d'une convention à laquelle ce pays a adhéré. En 2009, dans le cadre d'une réclamation contre le Brésil déposée par le Syndicat des ingénieurs du District fédéral, le Conseil d'administration de l'OIT a adopté le rapport du comité chargé d'examiner la réclamation. Ce rapport contenait onze recommandations au gouvernement brésilien, y compris la recommandation que des mesures réglementaires soient adoptées pour la mise en œuvre du droit à la consultation des peuples Autochtones prévu à l'article 15 de la *Convention 169*²⁵⁸.

Le droit international a d'autres instruments en matière de droits des peuples Autochtones, dont la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples Autochtones* (DNUDPA), qui prévoit le droit des peuples Autochtones à être traités comme égaux et, pour autant, à voir leur différence respectée. Cette déclaration reconnaît aussi à son article 3, le droit à l'autodétermination, ce qui veut dire que les peuples Autochtones déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. De plus, divers articles de la DNUDPA traitent spécifiquement des droits territoriaux Autochtones. À titre

²⁵⁸ *Rapport du comité chargé d'examiner la réclamation alléguant que le Brésil n'a pas respecté les dispositions de la convention (no 169) relative aux peuples indigènes et tribaux*, OIT, 304^e sess, GB.304/14/7 (2009), en ligne: < https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---relconf/documents/meetingdocument/wcms_104635.pdf > [perma.cc/CT79-YLD6].

d'exemple, l'article 26 indique que les peuples Autochtones ont droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont autrement utilisés ou acquis. En outre, l'article 10 prévoit le droit au consentement libre, préalable et éclairé des peuples Autochtones en cas de réinstallation par suite d'un déplacement.

Dans le contexte régional américain, il faut mentionner l'existence de la *Déclaration américaine sur les droits des peuples Autochtones* (DADPA). La DADPA, dans son article 3, affirme que les peuples Autochtones ont le droit à l'autodétermination. Par ailleurs, spécifiquement en ce qui concerne les droits territoriaux, l'article 25 stipule que les peuples Autochtones ont droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis. D'ailleurs, ce même article affirme que les États doivent accorder une reconnaissance juridique aux terres, territoires et ressources Autochtones, reconnaissance qui se fait en respectant les coutumes, traditions et régimes fonciers des peuples Autochtones concernés. Selon Pâmela Marconatto Marques, la DADPA constitue aujourd'hui le principal point de référence pour les décisions de la Commission et de la Cour interaméricaines des droits de l'homme²⁵⁹.

La DNUDPA et la DADPA traitent spécifiquement des droits des peuples Autochtones, tandis que la *Convention 169* traite à la fois des peuples Autochtones et tribaux. Comme étudié précédemment, le droit interne brésilien fait une distinction entre les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles, ces dernières étant d'ailleurs divisées en communautés traditionnelles quilombolas et communautés traditionnelles non-quilombolas. Malgré ces distinctions, le Décret no 4887 de 2003, qui établit la politique

²⁵⁹ Pâmela Marconatto Marques, « O Direito Internacional dos Povos Indígenas: ação e memória nativas reconstruindo a agenda internacional » (2010-2011) 12:98 R Jurídica da Presidência 515 à la p 528.

nationale de développement durable des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles, à l'exception de la réserve qu'il formule concernant le droit d'usufruit et le droit de propriété territoriale – des droits constitutionnalisés aux articles 231 et 68 -, ne fait pas d'autres distinctions entre les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles. Ainsi, nous soutenons qu'en droit brésilien, la DNUDPA, la DADPA et la Convention 169 sont entièrement applicables aux communautés traditionnelles brésiliennes au sens le plus large, donc également aux communautés traditionnelles non-Autochtones, y compris les briseuses de noix. Nous adhérons à cette interprétation dans un contexte où, de plus, la Cour IDH fait elle-aussi une équivalence entre les droits territoriaux des peuples Autochtones et ceux des communautés traditionnelles. Nous l'étudierons dans la section suivante.

2.2 La jurisprudence de la Cour interaméricaine des droits de l'homme

La Cour IDH et la Commission interaméricaine des droits de l'Homme (CIDH), sont deux organes qui constituent la structure du Système interaméricain de protection des droits de l'Homme (SIDH)²⁶⁰ au sein de l'Organisation des États Américains (OEA), qui est une organisation régionale composée de trente-cinq États membres du continent américain²⁶¹. Outre l'élaboration d'instruments normatifs, la CIDH a pour mission de traiter les requêtes concernant des violations de droits, l'émission d'un avis à l'État fautif et/ou la soumission d'une plainte auprès de la Cour IDH²⁶². Les tâches de la Cour IDH sont de deux catégories : contentieuse et consultative. Elle exerce sa compétence contentieuse à l'encontre des États qui reconnaissent sa juridiction, à l'initiative de la

²⁶⁰ Carol Hilling, « Le système interaméricain de protection des droits de l'homme : le modèle européen adapté aux réalités latino-américaines » (1991-1992) 7:2 R québécoise de droit international 210 à la p 210.

²⁶¹ Jan Marcel de Almeida Freitas Lacerda et Jeane Silva de Freitas, « A atuação da Organização dos Estados Americanos (OEA) e de sua burocracia internacional na defesa da democracia no continente americano » (2018) 21:2 R Sociedade e Cultura 176 à la p 179.

²⁶² *Supra* note 259 à la p 529.

CIDH ou d'un État membre, alors que sa compétence consultative est exercée par l'émission d'avis sur la compatibilité entre les législations nationales des États membres et les instruments internationaux²⁶³.

Dans des affaires impliquant des États autres que le Brésil, la Cour IDH a eu l'occasion de s'exprimer à plusieurs reprises sur les droits territoriaux des populations Autochtones ainsi que des communautés traditionnelles. José Heder Benatti, Raimundo Wilson Gama Raiol et Tamires da Silva Lima ont fait un travail fort intéressant dans lequel ils ont analysé des décisions rendues par la Cour IDH entre 2001 et 2018 relativement aux droits territoriaux des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles²⁶⁴.

En ce qui a trait aux décisions concernant les peuples Autochtones, les auteurs ont identifié que la Cour interprète le droit à la propriété, prévu à l'article 21 de la CARDH, dans un sens large, afin de tenir compte de la dimension collective du droit de propriété²⁶⁵. Cela a été établi dans l'affaire *Case of the Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua*, dans laquelle la Cour a reconnu que les peuples Autochtones ont « [...] a communitarian tradition regarding a communal form of collective property of the land, in the sense that ownership of the land is not centered on an individual but rather on the group and its community »²⁶⁶.

²⁶³ Sidney Guerra, « A proteção internacional dos direitos humanos no âmbito da Corte interamericana e o controle de convencionalidade » (2012) 33:2 R do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC 342 aux pp 343-346.

²⁶⁴ José Heder Benatti, Raimundo Wilson Gama Raiol et Tamires da Silva Lima, « Os grupos vulneráveis no sistema interamericano de direitos humanos: a proteção do território dos povos indígenas e comunidades tradicionais » (2021) 45:01 R Faculdade de Direito UFG à la p 2.

²⁶⁵ *Ibid* à la p 19.

²⁶⁶ *Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community (Nicaragua)* (2001) Inter-Am Ct HR (sér C) no 79 au para 149.

José Heder Benatti, Raimundo Wilson Gama Raiol et Tamires da Silva Lima ont également constaté que la Cour a invoqué l'article 13 de la *Convention 169 de l'OIT du travail relative aux peuples indigènes et tribaux* pour établir que la relation étroite des peuples Autochtones avec leurs territoires traditionnels et leurs ressources naturelles respectives « ne se produit pas seulement parce que ce sont leurs principaux moyens de subsistance, mais aussi parce qu'ils constituent un élément intégral de leur cosmovision, religiosité et leur identité culturelle » [notre traduction]²⁶⁷. En effet, ce raisonnement a été exposé par la Cour IDH dans l'affaire *Case of the Yakye Axa Indigenous Community v. Paraguay*²⁶⁸ comme suit :

135. The culture of the members of the indigenous communities directly relates to a specific way of being, seeing, and acting in the world, developed on the basis of their close relationship with their traditional territories and the resources therein, not only because they are their main means of subsistence, but also because they are part of their worldview, their religiosity, and therefore, of their cultural identity²⁶⁹.

Un troisième point qui a retenu notre attention dans ce travail de José Heder Benatti, Raimundo Wilson Gama Raiol et Tamires da Silva Lima réside dans la jurisprudence de la Cour IDH sur la possession et la propriété collectives des terres traditionnelles²⁷⁰. À cet effet, la Cour, dans l'affaire *Case of the Sawhoyamaxa Indigenous Community v. Paraguay*, a précisé que :

120. Likewise, this Court considers that indigenous communities might have a collective understanding of the concepts of property and possession, in the sense that ownership of the land “is not centered on an individual but rather on the group and its community.” This notion of ownership and possession of land does not necessarily conform to the classic concept of property, but deserves equal protection under Article 21 of the American Convention. Disregard for

²⁶⁷ *Supra* note 264 à la p 20.

²⁶⁸ *Yakye Axa Indigenous Community (Paraguay)* (2006), Inter-Am Ct HR (sér C) no 142.

²⁶⁹ *Ibid* au para 135.

²⁷⁰ *Supra* note 264 à la p 22.

specific versions of use and enjoyment of property, springing from the culture, uses, customs, and beliefs of each people, would be tantamount to holding that there is only one way of using and disposing of property, which, in turn, would render protection under Article 21 of the Convention illusory for millions of persons.²⁷¹

Relativement aux droits des communautés traditionnelles, José Heder Benatti, Raimundo Wilson Gama Raiol et Tamires da Silva Lima ont notamment analysé la décision *Peuple Saramaka contre État du Suriname*²⁷². Dans cette affaire, la Cour IDH était saisie d'une demande qui alléguait une série de violations commises par l'État du Suriname contre des membres du peuple Saramaka, une communauté traditionnelle vivant dans la région supérieure du fleuve Suriname dont les ancêtres étaient des esclaves africains déportés de force au Suriname pendant la colonisation européenne. Les violations alléguées étaient notamment les suivantes: 1) l'État n'a pas adopté de mesures efficaces pour reconnaître le droit d'utilisation et de jouissance du territoire que le peuple Saramaka occupent et utilisent traditionnellement ; 2) l'État a violé le droit à la protection judiciaire au détriment du peuple Saramaka en ne lui assurant pas un accès effectif à la justice pour la protection de ses droits fondamentaux, notamment le droit à la propriété conformément à ses traditions communautaires; 3) l'État a manqué à son obligation d'adopter des dispositions de droit interne pour garantir et respecter ces droits du peuple Saramaka²⁷³.

La Cour conclut que les membres du peuple Saramaka constituent un peuple protégé par le droit international qui garantit le droit d'utiliser et d'occuper le territoire traditionnel et les ressources nécessaires à leur subsistance physique et culturelle. Un

²⁷¹ *Case of the Sawhoyamaya Indigenous Community (Paraguay) (2006)*, Inter-Am Ct HR (sér C) no 146 au para 120.

²⁷² *Supra* note 25.

²⁷³ *Ibid* au para 2.

point important de cette décision est que la Cour IDH fait une sorte d'équivalence entre le peuple Saramaka et les peuples Autochtones. À cet égard, la Cour IDH précise que :

86. The Court sees no reason to depart from this jurisprudence in the present case. Hence, this Tribunal declares that the members of the Saramaka people are to be considered a tribal community, and that the Court's jurisprudence regarding indigenous peoples' right to property is also applicable to tribal peoples because both share distinct social, cultural, and economic characteristics, including a special relationship with their ancestral territories, that require special measures under international human rights law in order to guarantee their physical and cultural survival²⁷⁴.

Ainsi, selon la Cour IDH, l'État du Suriname a l'obligation d'adopter des mesures spéciales pour reconnaître, respecter, protéger et garantir au peuple Saramaka le droit à la propriété collective sur son territoire²⁷⁵. Ensuite, il est constaté que l'État du Suriname n'a pas rempli son obligation de reconnaître, en droit interne, le droit de propriété des membres du peuple Saramaka, car le régime juridique interne reconnaît simplement l'octroi d'un privilège d'usage de la terre, alors que, plus qu'un simple privilège d'usage de la terre, les membres des peuples tribaux ou Autochtones doivent obtenir un titre de propriété sur leur territoire afin d'en garantir l'usage et la jouissance de manière permanente²⁷⁶. Le droit de propriété sur les territoires traditionnels, selon la Cour IDH, inclut le droit de leurs titulaires aux ressources naturelles qu'ils utilisent traditionnellement. Sans accès à ces ressources, la survie économique, sociale et culturelle des peuples tribaux et Autochtones est menacée. C'est pourquoi il est nécessaire de protéger les terres et les ressources naturelles traditionnellement utilisées²⁷⁷. D'ailleurs, la Cour statue que l'État du Suriname a violé le droit à la protection judiciaire reconnu à l'article 25 de la CARDH, parce que son droit interne

²⁷⁴ *Ibid* au para 86.

²⁷⁵ *Ibid* aux paras 93 et 96.

²⁷⁶ *Ibid* aux paras 115 et 116.

²⁷⁷ *Ibid* au para 121.

ne prévoit pas de recours légaux adéquats et efficaces pour protéger les membres du peuple Saramaka contre les actes qui violent leurs droits de propriété²⁷⁸.

Après la présentation du système interaméricain et une synthèse de l'état du droit qu'il a produit pour les peuples Autochtones et tribaux étant maintenant faite, nous abordons plus en détail les relations entre le Brésil et ce système. Le Brésil a ratifié la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* (CARDH) en 1992 et a reconnu la compétence juridictionnelle contentieuse de la Cour IDH en 2002. Leonardo Cordeiro Sousa et Saul Duarte Tibaldi rapportent que le Brésil a joué un rôle important au sein du SIDH mais que sa position a atteint un tournant en avril 2011, lorsqu'une mesure de sauvegarde, visant la protection des populations Autochtones, lui a été imposée afin de suspendre immédiatement les travaux de construction de l'usine hydroélectrique de Belo Monte en Amazonie. Cette décision touchant à une question économique importante pour le pays, le Brésil a adopté une position de confrontation, il ne s'est pas conformé à la décision et a fait savoir qu'il ne ferait plus partie du SIDH. Le Brésil n'a finalement pas mis ses paroles à exécution²⁷⁹. Depuis la ratification de la CARDH et la reconnaissance juridictionnelle contentieuse de la Cour IDH, la responsabilité internationale de l'État brésilien pour les violations des droits protégés par la CARDH a été appréciée dans différents cas contentieux. Parmi ceux-ci, un seul concerne les droits territoriaux. Il s'agit de l'affaire *Povo Indígena Xucuru e seus membros Vs. Brasil* de 2018²⁸⁰.

Dans cette affaire, la Cour IDH a analysé la violation par l'État brésilien du droit de propriété collective et du droit à la protection judiciaire du peuple Autochtone *Xucuru*

²⁷⁸ *Ibid* au para 185.

²⁷⁹ Leonardo Cordeiro Sousa et Saul Duarte Tibaldi, « O papel do Brasil no sistema interamericano de direitos humanos » (2016) 2:2 R de Direitos Humanos em Perspectiva 99 à la p 104.

²⁸⁰ *Povo Indígena Xucuru e seus membros (Brasil)* (2018), Inter-Am Ct HR (sér C) no 346.

et de ses membres, en raison du retard dans le processus de démarcation de leur territoire ancestral et de l'inefficacité de la protection judiciaire destinée à garantir ce droit²⁸¹. La Cour a réitéré sa jurisprudence à l'effet qu'il est essentiel que les États offrent une protection efficace qui tienne compte des particularités et caractéristiques économiques et sociales, outre la situation de vulnérabilité particulière, le droit coutumier, les valeurs et usages des peuples Autochtones et tribaux. La Cour a également statué que les processus d'attribution de titres de propriété, de délimitation et de démarcation des territoires Autochtones ou ancestraux doivent avoir une efficacité pratique, de sorte à représenter une possibilité effective pour les peuples Autochtones et tribaux de défendre leurs droits et d'exercer un contrôle sur leur territoire, sans aucune ingérence extérieure²⁸².

D'ailleurs, selon la Cour, la procédure administrative élaborée par l'État visant l'attribution formelle de titres de propriété collective doit être rapide et capable de garantir le droit des peuples Autochtones à utiliser et à jouir pacifiquement de leurs territoires. Cette rapidité et efficacité doivent aussi guider les procédures judiciaires d'expulsion des personnes non Autochtones qui se trouvent sur le territoire Autochtone²⁸³. À cet égard, la Cour a établi qu'il y a quatre éléments qui doivent être analysés pour déterminer si l'État a agi dans un délai raisonnable, à savoir : a) la complexité de la question ; b) si le retard dans le processus peut être imputable dans une certaine mesure aux Autochtones intéressés ; c) la conduite des autorités judiciaires ; et d) le préjudice causé à la situation juridique des Autochtones intéressés²⁸⁴. À la lumière de ces enseignements, la Cour a conclu que l'État brésilien avait violé le droit à la protection judiciaire et le droit à la propriété collective du peuple

²⁸¹ *Ibid* au para 129.

²⁸² *Ibid* aux paras 131 et 132.

²⁸³ *Ibid* au para 133.

²⁸⁴ *Ibid* au para 135.

Xucuru, reconnus dans les articles 25 et 21 de la CARDH. La Cour a précisé que le processus administratif d'attribution de titres de propriété et de démarcation du territoire était inefficace, car ce processus n'a été achevé que 16 ans après son début. La Cour a conclu également que la procédure judiciaire d'expulsion des personnes non-Autochtones, qui a duré 22 ans, n'a pas non plus été efficace.

L'affaire *Xucuru* a eu une répercussion très timide dans la jurisprudence de la Cour suprême du Brésil. Bien que cinq années se soient écoulées depuis la condamnation de l'État brésilien, une seule décision de la Cour suprême y fait expressément référence²⁸⁵. Il s'agit d'une décision interlocutoire dans le cadre d'une demande visant à déclarer l'inconstitutionnalité d'un acte normatif qui a soustrait la FUNAI du champ de compétence du ministère de la Justice. Dans ses motifs, auxquels souscrivaient les autres juges, le juge Luís Roberto Barroso rappelle que dans l'affaire *Xucuru*, la Cour IDH a établi que les processus de démarcation administrative doivent respecter les droits judiciaires énoncés aux articles 8 et 25 de la Convention américaine²⁸⁶. Flávia Piovesan souligne que les cas dans lesquels la jurisprudence de la Cour IDH a été appliquée par la Cour suprême du Brésil sont rares. Selon elle, jusqu'en 2010, les décisions de la Cour suprême s'appuyaient beaucoup plus sur des précédents de tribunaux de droit interne tels que la Cour suprême américaine (80 cas) et la Cour constitutionnelle fédérale allemande (58 cas), que sur la jurisprudence de la Cour interaméricaine (seulement deux cas)²⁸⁷. Il n'est donc pas surprenant que l'affaire *Xucuru* n'ait été citée qu'une seule fois par la Cour suprême brésilienne. Gilmar Ferreira Mendes et Paulo Gustavo Gonet Branco affirment que les tribunaux brésiliens exercent un contrôle de convenance quant à la mise en œuvre ou non des décisions de

²⁸⁵ Supremo Tribunal Federal, 1er août 2019, [2019] MC ADI 6.062 / DF.

²⁸⁶ *Ibid* aux pp 2-3.

²⁸⁷ Flávia Piovesan, « Direitos humanos e diálogo entre jurisdições » (2012) 19 R Brasileira de Direito Constitucional 67 aux pp 87-88.

la Cour IDH²⁸⁸. Selon eux, un exemple de ce contrôle de convenance a été effectuée par la Cour supérieure de justice²⁸⁹ dans l'appel REsp 1.798.903 / RJ de 2019, qui a ordonné l'arrêt des procédures dans un dossier criminel en application de la Loi d'amnistie²⁹⁰, même si la Cour IDH, dans l'affaire *Gomes Lund e outros* ("*Guerrilha do Araguaia*") *Vs. Brasil*²⁹¹, avait déclaré que les dispositions de cette loi, adoptée à l'époque de la fin de la dictature militaire, étaient incompatibles avec la CARDH. Dans cet appel, le juge Reynaldo Soares da Fonseca, dont les motifs ont été suivis par la majorité du tribunal, affirme que la souveraineté est le fondement de la République fédérative du Brésil et justifie la suprématie de la Constitution fédérale dans l'ordre interne, de sorte que le respect des décisions rendues par la Cour IDH ne peut pas remettre en cause la Constitution fédérale²⁹².

En somme, le droit international applicable au Brésil est composé de différents instruments qui traitent des droits territoriaux des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles. Selon nos recherches, c'est surtout au niveau régional du SIDH que l'on identifie une reconnaissance plus large de leurs droits territoriaux. En ce sens, la jurisprudence de la Cour IDH est absolument importante. À titre d'exemple, la Cour IDH interprète le droit à la propriété, prévu à l'article 21 de la CARDH, dans un sens large, afin de tenir compte de la dimension collective du droit de propriété. En outre, la décision dans *Case of the Yakye Axa Indigenous Community v. Paraguay* est elle aussi très importante, vu qu'il est reconnu l'étroite relation entre les territoires traditionnels et les ressources naturelles. De plus, nous rappelons l'affaire *Saramaka*,

²⁸⁸ Gilmar Ferreira Mendes et Paulo Gustavo Gonet Branco, *Curso de direito constitucional*, 16e édition, São Paulo, Saraiva Educação, 2021 à la p 2346.

²⁸⁹ La compétence de la Cour supérieure de justice est prévue à l'article 105 de la Constitution fédérale. Dans le système judiciaire brésilien, il s'agit d'une Cour qui se situe entre les cours d'appel régionales et la Cour suprême.

²⁹⁰ *Supra* note 288 à la p 2346.

²⁹¹ *Gomes Lund e outros* ("*Guerrilha do Araguaia*") (*Brasil*) (2010), Inter-Am Ct HR (sér C) no 219.

²⁹² Superior Tribunal de Justiça, 25 septembre 2019, [2019] REsp 1.798.903 / RJ à la p 32.

dans laquelle la Cour IDH est sensible aux catégories juridiques construites par le droit interaméricain et international et reconnaît sur cette base le droit de propriété des communautés traditionnelles sur leurs territoires et sur les ressources naturelles traditionnellement utilisées.

Nonobstant le droit international, régional et interne, nous identifions qu'il existe toujours des lacunes qui entravent la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil. Ces lacunes sont abordées dans la section suivante.

3. Les lacunes juridiques et théoriques qui entravent la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles

La Constitution de 1988 est importante tant pour les peuples Autochtones et que pour les communautés traditionnelles, puisque reconnaissant le droit aux différences culturelles, sociales, linguistiques et identitaires, ainsi que la promotion des questions liées à leurs territoires, elle rompt avec le passé des politiques assimilationnistes jusqu'alors prédominantes²⁹³. À partir de 1988, le droit à la démarcation territoriale des peuples Autochtones a un statut constitutionnel, tandis que les communautés traditionnelles quilombolas, pour la première fois, ont vu leurs droits territoriaux légiférés²⁹⁴.

²⁹³ Raquel Fabiana Lopes Sparemberger et Thais Luzia Colaço, « Direito e identidade das comunidade tradicionais - do direito do autor ao direito à cultura » (2011) 7:2 R Liinc em Revista 697 à la p 697.

²⁹⁴ Eduardo Cesar Paredes de Carvalho, « O procedimento de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios das comunidades negras tradicionais no Brasil e na Colômbia: a legitimidade para atuação da defensoria pública » (2012) 5 R Defensoria Pública da União 9 à la p 17.

L'analyse du droit interne brésilien démontre qu'il existe d'importantes dispositions législatives relativement aux droits des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles. Comme étudié au sous-titre 1, cette législation comprend des dispositions contenues dans la Constitution fédérale, dans des lois et, enfin, dans des décrets. D'ailleurs, la jurisprudence de la Cour suprême brésilienne est sans équivoque : les droits des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles sont des droits fondamentaux et doivent bénéficier de la plus grande efficacité possible²⁹⁵.

Sur le plan du droit international, les différents instruments existants contribuent sans aucun doute à la promotion et à la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles et des peuples Autochtones. Par exemple, si nous analysons le droit international d'un point de vue régional, la CARDH et la jurisprudence de la Cour IDH jouent un rôle absolument important en ce qui a trait aux communautés traditionnelles et aux peuples Autochtones, comme nous l'avons analysé dans le titre précédent.

Nos recherches ont toutefois démontré que de nombreux obstacles se posent en matière de protection et de promotion efficace des droits territoriaux au Brésil. Tout d'abord, malgré l'importante jurisprudence de la Cour suprême brésilienne en la matière, la réticence des tribunaux à appliquer les décisions de la Cour IDH fait obstacle à l'existence au Brésil d'une protection plus large des droits des communautés traditionnelles et des peuples Autochtones. En plus, le processus d'identification et de reconnaissance des territoires implique l'action de différentes instances administratives du gouvernement fédéral du Brésil²⁹⁶. Ce processus de reconnaissance territoriale est lent et bureaucratique, impliquant différentes étapes qui combinent à la fois des

²⁹⁵ *Supra* note 228 aux pp 2-3.

²⁹⁶ Joana Chiavari et al « Panorama dos direitos de propriedade no Brasil rural: legislação, gestão fundiária e código florestal » (2016) aux pp 46 et 58, en ligne (pdf) : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro < www.puc-rio.br > [perma.cc/49TG-WH3Z].

interventions techniques et un contrôle de nature politique²⁹⁷. Ainsi en 2018, pas plus de 7 % des communautés traditionnelles quilombolas avaient leurs territoires officiellement reconnus par l'État brésilien²⁹⁸. D'ailleurs, seulement 30 % des territoires Autochtones du Brésil sont officiellement délimités, même si la Constitution a fixé à cinq ans le délai pour que de telles démarcations soient achevées²⁹⁹.

De plus, comme nous l'avons étudié précédemment, les communautés traditionnelles autres que les communautés quilombolas n'ont pas de droit de propriété sur leurs territoires traditionnels. D'ailleurs, malgré les deux décisions de la Cour suprême du Brésil qui excluent l'application du critère du cadre temporel tant pour les territoires Autochtones que pour ceux des communautés traditionnelles quilombolas, vu la cassation du veto du président Lula da Silva au projet de Loi no 2903/2023, l'état actuel du droit brésilien ne reconnaît la démarcation que pour les occupations antérieures au 5 octobre 1988. Cela signifie pour les communautés traditionnelles de briseuses de noix de coco babaçu, non seulement qu'elles n'ont pas de droit de propriété sur leurs territoires traditionnels, mais aussi que, même si ce n'était pas le cas, elles ne pourraient revendiquer leur droit à la démarcation qu'en cas d'occupation précédant la Constitution fédérale. En l'état, le droit brésilien contient des lacunes importantes et ne protège pas suffisamment les droits territoriaux des communautés traditionnelles.

Mais le problème dépasse les lacunes de l'appareil administratif de l'État et du droit étatique. Même si la bureaucratie était moins importante et l'État brésilien en mesure de répondre plus rapidement aux revendications territoriales, les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles resteraient insuffisamment soutenues dans leurs

²⁹⁷ *Ibid* aux pp 48, 49, 59 et 62.

²⁹⁸ Débora Brito, « Menos de 7% das áreas quilombolas no Brasil foram tituladas », Agência Brasil (29 mai 2018), en ligne : <www.agenciabrasil.ebc.com.br> [perma.cc/VA5D-JG6R].

²⁹⁹ *Supra* note 253 à la p 94.

prétentions. En effet, la promotion et la protection des droits territoriaux ne se limitent pas à une garantie juridique³⁰⁰. Ce que nous voulons dire ici, c'est que, non seulement par le biais du droit étatique, mais aussi et surtout par les luttes et les pratiques de résistance, il est possible de promouvoir et protéger les droits territoriaux. A travers la praxis de résistance, nous nous exprimons et nous nous faisons entendre, ce qui permet la création d'un environnement de dialogue. Celui-ci favorise l'émergence d'une intelligibilité entre des groupes sociaux qui ont différentes expériences du monde. En définitive, cet environnement de dialogue et d'échange contribue à l'instauration d'une conscience générale de l'importance de la reconnaissance de l'autre et du besoin de respecter l'autre.

Mariana Trotta Dallalana Quintans et Fernanda Maria da Costa Vieira associent les obstacles auxquels font face les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles aux « pratiques et mentalités encore présentes dans le domaine institutionnel et non institutionnel qui, par action ou omission, rendent difficile et entravent la réalisation de ces droits »³⁰¹. Elles montrent également que le discours juridique actuel révèle la permanence de l'interdiction historique d'accès à la propriété par « l'être social noir », ce qui remettrait en cause la capacité des droits de l'homme dans le contexte contemporain de matérialiser des droits lorsqu'ils sont en conflit avec une matrice hégémonique³⁰². « L'être social noir » est ici une figure qui nous ramène à tous les groupes subalternes, dont les manières de percevoir, d'interpréter et d'intervenir dans le monde ne sont pas traduites par la logique occidentale. Ainsi, ce que nous retenons, c'est que la protection des droits territoriaux par le droit étatique comporte

³⁰⁰ *Ibid* à la p 96.

³⁰¹ Mariana Trotta Dallalana Quintans et Fernanda Maria da Costa Vieira, « A colonialidade do direito: colonialidade dos direitos humanos? A luta contrahegemônica pelo reconhecimento dos territórios quilombolas » dans Vanessa Oliveira Batista Berner et al, dir, *Teoria critica, descolonialidade e direitos humanos*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 2016 à la p 50.

³⁰² *Ibid* à la p 50.

des limites dans la mesure où, même accordés à des groupes subalternes, la réalisation de ces droits est réprimée par des barrières ontologiques et épistémologiques imposées par des schémas civilisationnels hégémoniques.

Córa Hisae Hagino et Mariana Trotta Dallalana Quintans affirment que « parfois le discours universel des droits de l'homme a servi à légitimer la violence contre ces peuples, par exemple à travers la criminalisation des pratiques culturelles » [notre traduction]³⁰³. Le droit étatique, bien qu'imprégné des valeurs humaines les plus fondamentales, se présente dans un monde de luttes cosmopolites, dans lequel différents champs normatifs de la vie se rencontrent et s'affrontent, ce que Boaventura de Sousa Santos appelle « zones de contact »³⁰⁴. Comme ces champs normatifs disposent de forces inégales, un domaine finit généralement par être dominé par l'autre.

C'est dans ce contexte que nous considérons que l'universalisme des droits de l'homme ainsi que le droit étatique peuvent mettre à l'épreuve une des pratiques qui peut s'exercer au sein d'une communauté traditionnelle quelconque et ainsi contribuer à la disparition et à l'assimilation de ses territorialités spécifiques. Boaventura de Sousa Santos soutient que dans les luttes cosmopolites dans les « zones de contact », avec des groupes subalternes qui se battent pour l'égalité et la reconnaissance et des groupes dominants qui s'y opposent, il existe une lutte pluraliste pour l'égalité interculturelle des différences³⁰⁵.

³⁰³ Córa Hisae Hagino et Mariana Trotta Dallalana Quintans, « O reconhecimento de povos tradicionais e os usos contra-hegemônicos do direito no Brasil: entre a violência e a emancipação social » (2015) 6:10 R Direito & Praxis 598 à la p 609.

³⁰⁴ Boaventura de Sousa Santos, « Poderá o direito ser emancipatório? » (2003) 65 R Crítica de Ciências Sociais 3 à la p 43.

³⁰⁵ *Ibid* aux pp 44-45.

En partant de la lutte pour l'égalité interculturelle, identifiée par Boaventura de Sousa Santos, il est possible de montrer que les conflits dans les « zones de contact », c'est-à-dire les différends qui ont lieu entre différentes visions du monde et normativités, ne peuvent être surmontés que par le biais d'un dialogue interculturel. La démarche théorique des études décoloniales permet alors d'articuler, de manière plus précise, la manière dont l'interculturalité agit dans la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles.

Nous concluons que le droit étatique, intrinsèquement lacunaire, voit sa matérialisation limitée par des barrières ontologiques et épistémologiques imposées à des groupes subalternes. Cette limitation se traduit en chiffres : en 2018, juste 7 % des communautés traditionnelles quilombolas avaient leurs territoires officiellement reconnus, alors que seulement 30 % des territoires Autochtones du Brésil étaient officiellement délimités.

Ainsi, pour promouvoir et protéger les droits territoriaux des communautés traditionnelles, il est nécessaire d'avoir un regard qui va au-delà du droit étatique, d'adopter une perspective axée sur les expériences vécues, qui privilégie un dialogue entre les différentes manières de vivre et d'interagir dans le monde. C'est pourquoi nous utilisons les études décoloniales comme cadre théorique de notre mémoire, dans la mesure où elles nous permettent d'identifier qu'il n'est pas possible de comprendre les épistémologies et les ontologies subalternisées par le processus colonial uniquement à travers les instruments de la culture occidentale, comme le droit étatique. En outre, les études décoloniales contribuent à la construction de compréhensions réciproques entre différentes expériences, basées sur un dialogue interculturel transformateur qui mobilise les différences comme quelque chose d'additif et une possibilité contre-hégémonique. C'est dans ce contexte que nous proposons dans le chapitre suivant l'étude du cas des communautés traditionnelles de briseuses de noix de coco babaçu, dont les luttes et les pratiques de résistance ont créé des dialogues interculturels qui ont

donné lieu à des réalisations importantes dans la promotion et la défense de leurs territorialités spécifiques.

CHAPITRE III

ÉTUDE D'UN CAS D'ESPÈCE : LES COMMUNAUTÉS DES QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU

La théorie décoloniale est une critique et une proposition (théorie et pratique) qui incite à rendre visible la praxis de résistance développée par des individus/groupes sociaux niés par la colonialité³⁰⁶. Cette praxis de résistance constitue une manière de surmonter les lacunes du droit étatique et les barrières ontologiques et épistémologiques imposées aux groupes subordonnés dans la mesure où elle contribue à l'émergence de dialogues interculturels favorisant la connaissance et la reconnaissance de territorialités spécifiques qui échappent à la rationalité hégémonique occidentale. Ainsi, dans ce chapitre, afin de préciser comment l'interculturalité constitue un outil de protection et de promotion des droits territoriaux des communautés traditionnelles, nous avons fait le choix de réaliser une étude de cas, soit celle de la mobilisation juridique et politique des communautés des quebradeiras de coco babaçu au Brésil, qui n'ont pas le droit de propriété sur leurs territoires traditionnels reconnu par le droit interne brésilien. Le cadre théorique des études décoloniales nous permet de porter notre regard sur une

³⁰⁶ Júlia Rodrigues, « O pensamento decolonial: aspectos introdutórios e relações possíveis com campo jurídico » (12 avril 2021), en ligne : <<https://petsociologiajuridica.medium.com/o-pensamento-decolonial-aspectos-introdu%C3%B3rios-e-rela%C3%A7%C3%B5es-poss%C3%ADveis-com-campo-jur%C3%ADdico-1e2caf332f92>> [perma.cc/D2KN-8KFC].

communauté qui est niée et donc activement produite comme quelque-chose d'inexistant³⁰⁷ par la colonialité.

Ce chapitre propose, dans un premier temps, une analyse des territorialités spécifiques issues des processus différenciés de territorialisation des briseuses (1). Ensuite, il étudie les « Lois sur le babaçu libre », qui sont des instruments légaux visant à garantir le libre accès et l'usage commun des palmiers babaçu (2). Enfin, il identifie la façon dont l'interculturalité constitue un instrument pour la promotion et la défense de leurs droits territoriaux (3).

1. Les communautés des briseuses de noix de coco babaçu au Brésil : vie, territoire et lutte

Pourquoi mon étude de cas vise les communautés des briseuses de noix de coco babaçu? Cette question est pertinente, étant donné que le Brésil, vu sa grande population et son extension territoriale continentale, comprend d'innombrables communautés traditionnelles, chacune avec des particularités qui les rendent différentes les unes des autres. Ce choix repose à la fois sur un aspect objectif et sur un aspect subjectif. Objectivement, puisque pour des raisons de faisabilité de la recherche, une seule communauté serait étudiée, nous avons tenu compte du fait que ces communautés se retrouvent dans une vaste zone entre le nord et le nord-est du Brésil, couvrant quatre états de la fédération. Ainsi, cibler ces communautés permettrait de couvrir un espace géographique qui est loin d'être négligeable. Du point subjectif, une étude de cas portant sur les quebradeiras nous permet d'illustrer comment des absences (soit des

³⁰⁷ Nous nous inspirons ici du concept de sociologie des absences de Boaventura de Sousa Santos. Voir *supra* note 136.

revendications, droits ou pratiques territoriales activement produites comme inexistantes) peuvent devenir des possibilités à travers un dialogue interculturel entre différentes expériences du monde, ce qui s'est produit, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, avec l'adoption des « Lois sur le babacu libre ».

Pour rappel, dans ce mémoire nous avons fait le choix d'utiliser la notion de communauté traditionnelle de façon large, regroupant ainsi les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles. En effet, les peuples Autochtones désignent les peuples déjà présents sur le territoire colonisé avant le début du processus de colonisation, tandis que les communautés traditionnelles émergent dans une période de la colonisation³⁰⁸. Il convient de se rappeler que la législation brésilienne, notamment la Constitution fédérale de 1988, fait également une distinction entre les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles, distinction reprise par la Cour IDH dans *Peuple Saramaka contre État du Suriname*³⁰⁹. Mais dans cette même décision, la Cour IDH constate que le peuple Saramaka et les peuples Autochtones ont en commun le fait de partager « [...] distinct social, cultural, and economic characteristics, including a special relationship with their ancestral territories, that require special measures under international human rights law in order to guarantee their physical and cultural survival »³¹⁰. C'est pourquoi la conclusion de la Cour IDH est d'appliquer sa jurisprudence sur le droit de propriété des peuples Autochtones, prévu à l'article 21 de la CARDH, aux communautés traditionnelles. Nous suivons donc cette orientation et traitons les peuples Autochtones et les communautés traditionnelles de manière regroupée sous la rubrique des communautés traditionnelles au sens large.

³⁰⁸ *Supra* note 23 à la p 166.

³⁰⁹ *Supra* note 25 au para 79.

³¹⁰ *Ibid* au para 86.

Les communautés de briseuses de noix de coco babaçu sont composées de travailleuses rurales qui ont une forme de travail commun, qui consiste à ramasser et briser les noix de coco babaçu, ainsi qu'à transformer les fruits³¹¹. Le babaçu est « un palmier au tronc simple, robuste, imposant, pouvant atteindre 20 mètres de haut. Il est distribué isolément dans la forêt ou dans les zones ouvertes [...] » [notre traduction]³¹². En dehors du Brésil, le palmier est également présent dans d'autres régions d'Amérique latine, comme la Bolivie, la Colombie et le Mexique³¹³.



Figure 1. Babaçuais à Newton Bello, Maranhão.

Source : <https://www.embrapa.br/busca-de-imagens/-/midia/6522019/babacuais-em-newton-bello-ma-junho-de-2023>

Les communautés des briseuses sont notamment réparties dans la « Région écologique de babaçuais³¹⁴ », qui englobe les États brésiliens de Tocantins (TO), Pará (PA),

³¹¹ *Supra* note 33 à la p 410.

³¹² Ademi Moraes Lima et al, « Utilização de fibras (epicarpo) de babaçu como matéria-prima alternativa na produção de chapas de madeira aglomerada » (2006) 30:4 R Árvore 645 à la p 646.

³¹³ *Ibid* à la p 35.

³¹⁴ Babaçuais veut dire les groupements de babaçus dans un endroit donné.

Maranhão (MA) et Piauí (PI)³¹⁵. Dans ces quatre états, où il y a une plus grande incidence de palmiers, environ trois cent mille personnes vivent de l'extraction du babaçu³¹⁶.

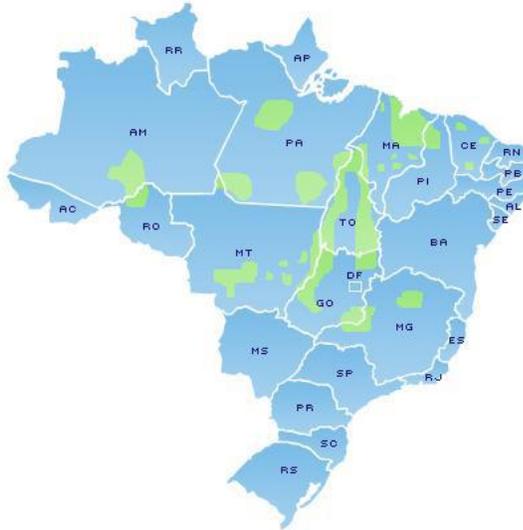


Figure 2 : Régions de babaçuais au Brésil
Source : Hugo Christiano Soares Melo

L'extractivisme lié au babaçu existe depuis fort longtemps. Noemi Miyasaka Porro et Roberto Porro affirment que les peuples Autochtones utilisaient déjà des feuilles de babaçu pour, entre autres, construire leurs maisons, alors que les quilombolas utilisaient également le palmier³¹⁷. Selon ces deux auteurs, l'existence du palmier est

³¹⁵ *Supra* note 33 à la p 410.

³¹⁶ Poliana De Sousa Nascimento, « Uma cartografia das estratégias de resistências e representações políticas de quebradeiras de coco na “região ecológica do babaçu” » (2020) 1:1 R Zabelê 34 à la p 36.

³¹⁷ Noemi Miyasaka Porro et Roberto Porro, « As experiências das quebradeiras de coco babaçu nos diálogos e diagnósticos envolvendo o conhecimento tradicional e suas contribuições para a biodiversidade » dans Manuela Carneiro da Cunha et al, dir, *Comunidades tradicionais*, São Paulo, SBPC, 2022 185 à la p 189.

si importante pour les communautés traditionnelles qu'il est appelé la « mère du peuple »³¹⁸.

L'extractivisme réalisé par les briseuses est culturel et traditionnel, transmis de génération en génération³¹⁹. Le babaçu, en tant que plante originaire de la région, fait partie de la vie de ces communautés. Francinaldo Matos, Joaquim Shiraishi et Vitória Ramos affirment que la connaissance du palmier par les briseuses est si grande que le babaçu est pleinement exploité, générant des dizaines de produits : de la paille pour faire des toits et des clôtures pour les maisons, de l'amende, du lait, de l'huile (utilisé dans les aliments ainsi que pour le nettoyage et les cosmétiques), du charbon et de l'artisanat, en sont des exemples³²⁰.

L'activité est à la fois familiale, car les briseuses emmènent leurs enfants avec elles pour la collecte dans la forêt, et aussi collective, puisque, après la collecte, la communauté s'organise collectivement pour casser et transformer la noix de coco, ce qui, selon Noemi Miyasaka Porro et Roberto Porro, constitue une stratégie sociale qui « rassemble et potentialise la main-d'œuvre individuelle au profit d'une famille ou d'une communauté » [notre traduction]³²¹. À ce sujet, Francinaldo Matos, Joaquim Shiraishi et Vitória Ramos disent que :

En plus d'être une activité familiale, l'activité est aussi collective — les briseuses promeuvent traditionnellement les « adjuntos », un type d'effort conjoint dans lequel les femmes se rassemblent dans la cour de l'une d'elles pour casser les noix de coco ramassées et empilées. Les noix de coco cassées restent

³¹⁸ *Ibid* à la p 189.

³¹⁹ Francinaldo Matos, Joaquim Shiraishi et Vitória Ramos, « Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu », en ligne : <<https://actionaid.org.br/publicacoes/acesso-a-terra-territorio-e-recursos-naturais/>> [perma.cc/5WX7-DUN9] à la p 9.

³²⁰ *Ibid* à la p 10.

³²¹ *Supra* note 317 à la p 187.

avec la femme qui a organisé le adjunto, et plus tard, elle aidera avec un autre adjunto [notre traduction]³²²

Les briseuses font partie des communautés dont les luttes et les mobilisations ont contribué à la construction contemporaine de la notion de tradition³²³. Le terme tradition, nous le rappelons, ne fait pas référence à quelque chose de primitif ou associé à un stade évolutif antérieur ou inférieur, mais plutôt à une revendication du temps présent³²⁴. Nirson Medeiros da Silva Neto souligne que c'est principalement à partir des années 1980 que peuvent être identifiés des processus d'identification collective visant à la reconnaissance de conditions particulières en termes culturels, socio-organisationnels, de travail ainsi que des formes particulières de représentation et d'utilisation du territoire et de ses ressources naturelles des communautés traditionnelles³²⁵. Concernant spécifiquement les briseuses, ce processus d'identification en tant que communauté traditionnelle coïncide avec la construction d'une identité collective à partir de 1991, avec la tenue de la première rencontre interétatique des briseuses de noix de babaçu³²⁶.

C'est de cette rencontre de 1991 qu'est né le Mouvement interétatique des briseuses de noix de coco de babaçu (MIQCB)³²⁷. Le MIQCB, une organisation qui représente les intérêts sociaux, politiques et économiques des briseuses, a pour mission de promouvoir l'autonomie politique et économique des briseuses, la défense des palmiers

³²² *Supra* note 319 à la p 9.

³²³ Nirson Medeiros da Silva Neto, *Lei do Babaçu Livre: Pluralismo jurídico e conhecimentos tradicionais*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas, 2019 à la p 65.

³²⁴ *Supra* note 27.

³²⁵ *Supra* note 323 à la p 65.

³²⁶ *Ibid* à la p 65.

³²⁷ « Sobre Nós », en ligne: *Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)* <www.miqcb.org/sobre-nos> [perma.cc/KRA8-FKH6].

babaçu, des territoires, de l'environnement et l'amélioration de leurs conditions de vie et de celle de leurs familles, sur la base du bien vivre³²⁸.

Nirson Medeiros da Silva Neto note que les briseuses se caractérisent par une lutte intense pour leurs droits territoriaux, ceux-ci reposant sur des représentations et des pratiques d'utilisation collective des terres³²⁹. Cet auteur souligne que les revendications territoriales des briseuses comportent un élément très particulier qui repose sur la confrontation de la définition juridique de la propriété privée³³⁰.

Le Brésil étant affilié à la tradition romano-germanique, la législation occupe un rôle central en tant que source du droit³³¹. En ce sens, à partir du texte de l'article 1.228 du Code civil brésilien (CCB), qui ne définit pas la propriété, mais énonce les pouvoirs du propriétaire, le droit de propriété est conçu comme étant le droit d'utiliser, de jouir et de disposer de la chose, et de la réclamer à ceux qui la détiennent injustement³³². Il est à noter que le droit de propriété n'est toutefois pas un droit absolu, puisque tant la Constitution que le CCB établissent qu'il doit respecter sa fonction sociale³³³.

Néanmoins, la « rationalité de la suprématie de la propriété privée individuelle reste un élément déterminant dans l'élaboration des politiques territoriales au Brésil » [notre traduction]³³⁴, ce qui produit comme résultat la « [...] réduction des différentes formes d'appartenance et d'appropriation de l'espace à un modèle unique [...] » [notre

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Supra* note 323 à la p 66.

³³⁰ *Ibid* à la p 67.

³³¹ João Pedro Scalzilli, Rodrigo Tellechea et Luis Felipe Spinelli, *Introdução ao Direito Empresarial*, Porto Alegre, Buqui, 2020 à la p 36.

³³² Caio Mário da Silva Pereira, *Instituições de direito civil*, 25e éd par Carlos Edison do Rêgo Monteiro Filho, Rio de Janeiro, Forense, 2017 à la p 94.

³³³ *Ibid* aux pp 90 et 96.

³³⁴ Giovanna Bonilha Milano, *Territórios, cultura e propriedade privada : Direitos territoriais quilombolas no Brasil*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade Federal do Paraná, 2011 [non publié] à la p 134.

traduction]³³⁵ ancré sur le sujet individuellement articulé visant la circulation des biens au sein du système capitaliste³³⁶. Ainsi, en s'opposant à cette dimension capitaliste individuelle du droit de propriété, les briseuses revendiquent le droit d'accéder librement aux terres privées où il y a une incidence de palmiers babaçu, ainsi que l'utilisation collective des fruits des palmiers³³⁷. La principale lutte territoriale des briseuses de noix de babaçu depuis les années 1980 est donc le libre accès aux babaçuais, par opposition à ce qu'elles appellent une situation de « noix de coco enfermés »³³⁸, donc des babaçuais inaccessibles à l'intérieur de propriétés privées.

Il ressort de ce qui précède que les briseuses de noix de coco babaçu n'ont pas de revendications territoriales visant la démarcation de leurs territoires et l'octroi du titre de propriété correspondant. À ce sujet, nous rappelons que, selon l'article 68 de la Constitution fédérale brésilienne, seules les communautés traditionnelles quilombolas ont le droit de propriété sur leurs territoires. Cela signifie que pour qu'il soit possible d'accorder des titres de propriété aux briseuses, un amendement constitutionnel serait nécessaire, ce qui, selon notre compréhension, serait assez difficile à réaliser, compte tenu de la complexité du processus législatif de modification de la Constitution³³⁹.

³³⁵ *Ibid* à la p 134.

³³⁶ *Ibid* à la p 134.

³³⁷ *Supra* note 323 à la p 68.

³³⁸ Mayka Danielle Brito Amaral, *Reforma Agraria e reconhecimento, o caminho da autonomia e liberdade das camponesas-quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagaio*, thèse de doctorat, Universidade de São Paulo, 2017 [non publiée] à la p 123.

³³⁹ La Constitution fédérale de 1988 est considérée comme une Constitution rigide, c'est-à-dire qu'elle ne peut être modifiée que par une procédure spéciale, plus complexe et plus difficile que la procédure applicable aux lois ordinaires. La Constitution est si rigide que certains de ses articles ne peuvent même pas être modifiés. Ainsi, pour l'approbation d'un projet d'amendement constitutionnel au Brésil, il faut tout d'abord que l'article constitutionnel visé puisse faire l'objet d'un amendement. De plus, le projet ne peut être présenté que par : (i) au moins 1/3 des députés ou sénateurs fédéraux ; b) le Président de la République ; c) plus de la moitié des assemblées législatives des États. Enfin, la procédure d'amendement doit être strictement respectée : le quorum d'approbation est de 3/5 avec un vote à deux tours dans chaque chambre législative. Voir Gilmar Ferreira Mendes et Paulo Gustavo Gonet Branco, *Curso de direito constitucional*, *supra* note 288 aux pp 238 et 250; voir aussi Flávio Martins, *Curso de Direito Constitucional*, *supra* note 224 aux pp 2174 et 2175.

Ainsi, nous comprenons que l'état du droit au Brésil, qui ne confère pas aux briseuses le droit à la démarcation et à la propriété des territoires revendiqués, contribue à expliquer pourquoi leurs revendications territoriales ne sont pas fondées sur la démarcation et la concession de propriété.

En 2021, le MIQCB a lancé une campagne appelée « Babaçu Libre : Vie, Territoire et Lutte », dont l'objectif était de promouvoir la reconnaissance du mode de vie des briseuses, le libre accès au babaçu et le droit de vivre dans des territoires libres³⁴⁰. Cette campagne a adopté différentes voies de diffusion, dont un balado contenant des témoignages de quelques briseuses. Deux de ces témoignages sont particulièrement intéressants, vu l'éloquence avec laquelle elles exposent l'importance du babaçu dans leurs vies et la nécessité d'avoir le droit d'y accéder.

Le premier, est le témoignage d'Eunice Costa, coordinatrice du MIQCB à Imperatriz, Maranhão. Elle affirme que, pour préserver la nature, il faut se battre pour que les entreprises ne clôturent pas leurs propriétés. D'ailleurs, pour avoir des babaçus libres, il est nécessaire d'avoir des terres et des territoires libres, il faut avoir le droit de circuler librement³⁴¹. Le second, est celui de Maria do Rosario Costa, présidente de la Coopérative interétatique des femmes briseuses de noix de coco babaçu (CIMQCB). Elle affirme que le babaçu doit être libre, car quand il s'agit de babaçu libre, il s'agit

³⁴⁰ « Lançamento da Campanha Babaçu Livre: Vida, Território e Luta » (21 septembre 2021), en ligne : www.miqcb.org/post/campanha-baba%C3%A7u-livre-vida-territ%C3%B3rio-e-luta [perma.cc/9GL4-5TR4]

³⁴¹ Eunice Costaa, « Programa Vida, Território e Luta » (10 décembre 2021) à 00:00m:43s, en ligne (balado): <https://open.spotify.com/episode/6mCIXxpGwd11cMIO22XmTi> [perma.cc/8UBX-3VVT].

de vie, vu que les palmiers constituent leur moyen de subsistance. Si le babaçu est inaccessible, conclut-elle, leurs vies sont enfermées.³⁴²

Mayka Danielle Brito Amaral précise que les briseuses, à partir de leurs expériences historiques, voient le babaçu comme un bien commun, « [...] qui n'a pas de propriétaire spécifique, tout le monde peut donc en profiter » [notre traduction]³⁴³. Elles prétendent que les palmiers ne sont pas une propriété privée, ils sont libres, raison pour laquelle elles réclament que l'accès aux palmiers babaçus soit libre et commun³⁴⁴. Dans ce sens, Marta Antunes souligne que la lutte des briseuses se concentre sur la couverture végétale des terres, et non sur les terres elles-mêmes³⁴⁵.

2. Les « Lois sur le babaçu libre » : une présentation de la mobilisation des briseuses et des transformations légales

Les communautés de briseuses sont au centre de conflits socio-environnementaux, qui sont causés, entre autres, par des restrictions d'accès aux babaçuais et par l'appropriation illégale de terres³⁴⁶. Viviane de Oliveira Barbosa affirme que l'appropriation illégale de terres et les restrictions d'accès aux babaçuais ont commencé dans les années 1970, lorsque des agriculteurs se sont appropriés des terres publiques,

³⁴² Maria do Rosario Costa, « Programa Vida, Território e Luta » (10 décembre 2021) à 00:00m:43s, en ligne (balado): <<https://open.spotify.com/episode/1grKAYUEIRYK6TGvpkBnqv>> [perma.cc/GFF5-RJ7B].

³⁴³ *Supra* note 338 aux pp 123-124.

³⁴⁴ Francisca Silva Viana et Gustavo Francisco Teixeira Prieto, « Camponesas rebeldes : lutas, reprodução social e resistências das quebradeiras de coco babaçu no oeste do Maranhão » (2020) 1:3 R Mutirão 37 à la p 55.

³⁴⁵ Marta Antunes, « As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento », dans Elle F. Woortmann et al, dir, *Margarida Alves: Coletânea sobre estudos rurais e gênero*, Brasília, MDA, 2006 123 à la p 137.

³⁴⁶ Shiraishi Neto Joaquim et Martins Lima Rosirene, « Mujeres, prácticas de uso común, cuidado y conservación de los palmares de babasú en el Amazonas » (2020) 20:60 R Polis 193 à la p 196.

les clôturant sur de grandes zones pour réaliser principalement des projets agricoles³⁴⁷. Cette période, selon cette auteure, est identifiée par les briseuses comme le passage du « temps des noix de coco libres » au « temps des noix de coco enfermés »³⁴⁸. Organisées collectivement à travers le MIQCB, les briseuses ont mis en œuvre une série de stratégies pour faire face à ces obstacles, dont la proposition de « Lois sur le babaçu libre ».

Avant d'analyser plus en détail les « Lois sur le babaçu libre », il est important de préciser l'organisation de l'État brésilien. Le Brésil étant une fédération, il édicte des lois et des actes normatifs aux niveaux fédéral, provincial et municipal, conformément à une répartition des compétences dictée par la Constitution³⁴⁹. Celle-ci établit, d'une part, de façon précise les matières découlant de la compétence des paliers fédéral et municipal. D'autre part, elle se limite à attribuer au niveau provincial une compétence résiduaire pour légiférer sur des sujets qui ne sont pas alloués exclusivement aux paliers fédéral et municipal³⁵⁰. D'ailleurs, la Constitution, à son article 23, prévoit également des cas de compétence commune, c'est-à-dire des sujets sur lesquels toutes les entités peuvent légiférer³⁵¹, dont la protection des forêts, de la faune et de la flore.

Le cas du babaçu fait partie de ce champ de compétences communes. C'est ainsi que les « Lois sur le babaçu libre » constituent des revendications des briseuses à l'approbation de lois par les trois paliers de l'État brésilien afin d'assurer :

« [...] le libre accès des briseuses qui utilisent le babaçu en régime d'économie familiale aux réserves de babaçu pour la collecte des noix de coco, y compris

³⁴⁷ Viviane de Oliveira Barbosa, « Trabalho, conflitos e identidades numa terra de babaçu » (2008) 14:15 R História Social 255 à la p 264.

³⁴⁸ *Ibid* aux pp 264-265.

³⁴⁹ *Supra* note 224 à la p 343.

³⁵⁰ *Ibid* aux pp 1978-1979.

³⁵¹ *Ibid* aux pp 1978-1979.

sur les propriétés privées ; interdit l'empoisonnement, l'abattage et le brûlage des palmiers, la coupe des grappes, le brûlage de la noix de coco entière ; entre autres mesures qui protègent le babaçu et soutiennent les briseuses » [notre traduction]³⁵²

Les premières actions du mouvement des briseuses ont eu lieu au niveau fédéral, visant l'adoption d'une loi nationale pour garantir le libre accès et interdire l'abattage des palmiers³⁵³. Compte tenu des difficultés rencontrées au Congrès National, les briseuses ont adopté une autre stratégie d'action, soit des démarches auprès des autorités locales où le mouvement était plus consolidé³⁵⁴. Nirson Medeiros da Silva Neto rapporte que les démarches des briseuses sur le plan local ont pris différentes formes : embauche d'avocats, organisation de réunions ainsi que des discussions directes auprès des élus locaux³⁵⁵. Concernant l'action politique des briseuses auprès des élus locaux, Luane Lemos Felicio Agostinho rapporte que :

Politiquement, l'une des stratégies couramment utilisées par les femmes briseuses de noix de coco babaçu était la présence dans les sessions des conseils municipaux, lors du vote des lois. Alors que les sessions étaient ouvertes au public, les mouvements ont mobilisé des dizaines de femmes pour y être présentes, occupant les espaces avec des chansons, des produits et des histoires sur le babaçu et son importance pour les familles, dans une attitude claire de pression politique aux élus locaux. Ces moments ont également été essentiels pour renforcer l'identité collective de ces communautés, apportant plus de cohésion et de visibilité au mouvement [notre traduction]³⁵⁶.

³⁵² Elisa Marie Sette Silva, Juliana Elisa Napolitano et Silvana Bastos, *Pequenos Projetos Ecosociais de quebradeiras de coco babaçu: reflexões e aprendizados*, Brasília, ISPN, 2016 à la p 32.

³⁵³ Luane Lemos Felicio Agostinho, *As leis do babaçu livre: uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade do Estado do Amazonas, 2006 [non publié] aux pp 76-77.

³⁵⁴ *Ibid* à la p 77.

³⁵⁵ Nirson Medeiros da Silva Neto, *Quebradeiras e Carvoeiros: A transformacao do estrativismo de coco babaçu nas Terras do Araguaia - Tocantins*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas, 2014 aux pp 196-198.

³⁵⁶ *Supra* note 353 à la p 77.

La mobilisation des briseuses et du MIQCB a porté ses fruits puisque de nombreuses « Lois sur le babaçu libre » ont été adoptées dans les quatre États qui composent la Région écologique de babaçuais³⁵⁷. En effet, nous avons identifié vingt « Lois sur le babaçu libre » au niveau municipal et trois lois au niveau provincial. Ces « Lois sur le babaçu libre » ne contenant pas de règles spécifiques en matière d'appartenance, l'autoidentification constitue le critère applicable afin de préciser les individus appartenant aux communautés des briseuses.

Quant aux lois municipales, nous avons répertorié quinze dans l'État du Maranhão, quatre dans l'État du Tocantins et une dans l'État du Pará. Le contenu des lois auxquelles nous avons eu accès varie considérablement, ce qui signifie que le niveau de reconnaissance et de protection accordé fluctue également de manière significative³⁵⁸.

À titre d'exemple, la Loi no 32/1999 de la municipalité de Lago do Rodrigues, dans l'État du Maranhão, est plus protectrice que la Loi no 49/2003 de la municipalité de Praia Norte, dans l'État du Tocantins. En effet, la première, dans son article 1, dispose que les palmiers sont libres d'accès et d'utilisation par les populations extractives qui les exploitent dans un régime d'économie familiale et communautaire³⁵⁹; la seconde, elle aussi dans son article 1, prévoit que les palmiers sont la propriété et la

³⁵⁷ *Supra* note 316 à la p 35. Voir aussi *supra* note 338 à la p 124.

³⁵⁸ Nous avons identifié ces vingt lois municipales en examinant des articles et des publications traitant du babaçu libre ainsi qu'en effectuant des recherches sur les moteurs de recherche législative au Brésil. De ces vingt lois municipales, nous n'avons eu accès qu'à neuf d'entre elles. Concernant les onze autres, nous n'avons obtenu que le numéro de la loi et l'année d'adoption. Nous avons contacté les autorités municipales par courriel pour demander une copie des lois, mais nous n'avons reçu aucune réponse. À l'annexe A, nous avons préparé un tableau traitant de ces vingt lois et, en ce qui concerne celles auxquelles nous avons eu accès, nous avons résumé leur contenu.

³⁵⁹ Loi no 32/1999 de la municipalité de Lago do Rodrigues, Article 1: « Les palmiers babaçu existants dans la municipalité de Lago dos Rodrigues, État du Maranhão, sont libres d'accès et d'utilisation par les populations extractives qui les exploitent sous un régime d'économie familiale et communautaire » [notre traduction].

responsabilité des propriétaires fonciers, mais que, dans la mesure du possible, ils pourront être exploités par les briseuses et leurs familles sous un régime d'économie familiale³⁶⁰. Ainsi, dans le premier cas, l'accès est garanti, tandis que dans le second il y a l'utilisation de la condition « dans la mesure du possible ».

Certaines femmes briseuses se sont lancées dans la vie politique et ont été élues au niveau municipal. C'est le cas, par exemple, de Maria Alaídes de Sousa, élue dans la municipalité de Lago do Junco (MA) et de Nice Machado Aires, élue dans la municipalité de Penalva (MA), toutes deux sous la bannière du parti des travailleurs (PT)³⁶¹. Maria Alaídes de Sousa, en effet, est l'auteure de la loi 01/2022, ce qui signifie que les briseuses, au moins dans la municipalité de Lago do Junco, ont participé activement à la rédaction d'une « Loi sur le babaçu libre »³⁶².

Ricardo Vinhaes Maluf Cavalcante, qui a effectué une recherche de terrain en recueillant des témoignages de briseuses, affirme qu'elles considèrent les « Lois sur le babaçu libre » comme une réussite d'un point de vue collectif, et que ces lois ont contribué à leur reconnaissance auprès de la société³⁶³. Raimundo Lima dos Santos

³⁶⁰ Loi no 49/2003 de la municipalité de Praia Norte, Article 1: « Les palmier babaçu existants dans la municipalité de Praia Norte – TO, seront la propriété et la responsabilité des propriétaires fonciers, et dans la mesure du possible, ils pourront être exploités par les quebradeiras de coco babaçu et leurs familles, qui doivent les exploiter en régime d'économie familiale et communautaire, avec la mise en œuvre de *caeirás* sur des terres privées, et s'il y a des dommages aux pâturages et à la nature, les responsables de la tragédie, ainsi que le segment organisé auquel ils appartiennent, doivent être punis conformément à la loi » [notre traduction].

³⁶¹ Raimundo Lima dos Santos, *O projeto grande carajás e seus reflexos para as quebradeiras de coco de Imperatriz - MA*, mémoire de maîtrise, Universidade Federal de Goiás, 2009 [non publié] à la p 100.

³⁶² Carlos Henrique Naegeli Gondim, *É LIVRE: o Direito Achado nas terras coletivas de Quebradeiras de Coco Babaçu, de Quilombolas e de assentados da Reforma Agrária em Monte Alegre – Olho d'Água dos Grilos, Maranhão*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade de Brasília, 2023 [non publié] à la p 138.

³⁶³ Ricardo Vinhaes Maluf Cavalcante, *As quebradeiras de coco nos campos jurídicos do Maranhão: as leis do babaçu livre como um direito vindo de abaixo e a construção de cidadanias múltiplas*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade Federal do Maranhão, 2019 [non publié] aux pp 102-105.

affirme que les briseuses, à travers leurs actions collectives, ont créé des lieux de parole, des espaces de dialogue avec des représentants politiques³⁶⁴.

Parallèlement aux lois municipales, il existe également quatre lois provinciales qui traitent de l'accès et de la protection aux palmiers babaçu. Parmi les quatre États qui composent la Région écologique de babaçuais, seul l'État du Pará ne dispose pas d'une loi provinciale en la matière.

Dans l'État du Maranhão, depuis 1986, la Loi no 4 734, du 18 juin de la même année, réglemente l'abattage des palmiers babaçu³⁶⁵. L'article premier de cette loi établit une interdiction de principe à l'abattage des palmiers, mais les exceptions à cette interdiction sont assez larges (l'abattage est permis, par exemple, pour l'expansion des activités agricoles). Toujours dans l'État du Maranhão, la Loi no 8185 du 17 novembre 2004³⁶⁶ assure le libre accès aux terres pour le développement d'activités d'extractivisme de babaçu sous un régime d'économie familiale. Cependant, l'article 2 de cette loi n'assure cet accès qu'aux terres publiques inutilisées.

Dans l'État du Tocantins, la Loi no 1959 du 14 août 2008³⁶⁷ discipline l'abatage et l'accès aux babaçuais par les briseuses. L'article premier de cette loi prévoit une série d'activités interdites, comme le brûlage, l'abattage et l'exploitation prédatrice des palmiers. L'article 2 établit que les forêts publiques constituées de palmiers babaçus sont de libre usage et accès aux populations agroextractivistes, à condition qu'elles

³⁶⁴ *Supra* note 361 à la p 101.

³⁶⁵ Loi no 4734 du 18 juin 1986 de l'État du Maranhão, Brésil, en ligne: <https://arquivos.al.ma.leg.br:8443/ged/legislacao/LEI_4734> [perma.cc/CTM9-JE46].

³⁶⁶ Loi no 8158 du 17 novembre 2004 de l'État du Maranhão, Brésil, en ligne: <<https://legislacao.al.ma.leg.br/ged/busca.html?dswid=-4404>> [perma.cc/3X8W-5ZMY].

³⁶⁷ Loi no 1.959 du 14 août 2008 de l'État du Tocantins, Brésil, en ligne: <<https://www.al.to.leg.br/legislacaoEstadual>> [perma.cc/N6ZL-KF5A].

soient exploitées dans un régime d'économie familiale et communautaire, conformément aux coutumes de chaque région. Cependant, ce même article 2, en ce qui concerne les terres privées, prévoit que l'exploitation est conditionnée à la signature d'un accord entre les associations régulièrement constituées de briseuses ou les communautés traditionnelles et les propriétaires respectifs.

Le 9 décembre 2022, l'État du Piauí a adopté la Loi no 7 888³⁶⁸, qui reconnaît comme patrimoine culturel de l'État, les activités traditionnelles de collecte et de cassage des noix de coco babaçu, ainsi que les produits qui en résultent et leur mode de production traditionnel. Cette loi est assez intéressante et se démarque considérablement des autres lois du Maranhão et du Tocantins. L'article 2 établit une série de principes applicables pour sa mise en œuvre, parmi lesquels le principe de la reconnaissance, de l'appréciation et du respect de la diversité socio-environnementale et culturelle des communautés des briseuses³⁶⁹. Dans son article 3, la loi prévoit que la préservation des activités traditionnelles de collecte et de cassage du babaçu sera promue, entre autres mesures, en garantissant le libre accès aux babaçuais par les briseuses et leurs familles. Ce principe du libre accès n'est ni limité aux seules terres publiques ni conditionné à une entente avec le propriétaire des terres, contrairement aux lois du Maranhão et du Tocantins.

³⁶⁸ Loi no 7888 de l'État du Piauí, Brésil, en ligne: <https://sapl.al.pi.leg.br/norma/pesquisar?tipo=1&numero=7888&ano=2022&data_0=&data_1=&data_publicacao_0=&data_publicacao_1=&ementa=&assuntos=&data_vigencia_0=&data_vigencia_1=&origao=&o=&indexacao=&autorianorma__autor=&autorianorma__primeiro_autor=unknown&autoriano rma__autor__tipo=&autorianorma__autor__parlamentar_set__filiacao__partido=&salvar=Pesquisar> [perma.cc/Q66M-T98V].

³⁶⁹ Il est à noter que la loi ne contient pas de définition de ces principes, de manière que nous ne pouvons pas identifier ce que le législateur a cherché à exprimer à travers eux. Malgré cela, nous saluons l'accent mis sur la diversité socio-environnementale et culturelle des communautés des briseuses.

Au niveau fédéral, aucune « Loi sur le babaçu libre » n'a jamais été adoptée. En 2006 et 2007, deux projets de loi ont été présentés, mais ne sont pas devenus loi³⁷⁰. En 2019, la sénatrice Eliziane Gama, qui représente l'État du Maranhão au Sénat, a présenté le projet de loi portant le no 3959, qui limite l'abattage des palmiers babaçu dans les États du Maranhão, Piauí, Pará, Tocantins, Goiás et Mato Grosso et établit l'utilisation communautaire de ces palmiers par les populations extractives qui les exploitent dans un régime d'économie familiale. L'analyse de ce projet de loi est toujours en cours et, selon les informations disponibles sur le site du Sénat, il est actuellement en étude devant la Commission de Constitution, Justice et Citoyenneté³⁷¹.

L'observation du contexte d'adoption de l'ensemble des vingt « Lois sur le babaçu libre » municipales identifiées révèle que seize ont été adoptées alors que Lula da Silva et Dilma Rousseff, les deux affiliés au PT, occupaient la présidence de la république. En outre, en ce qui concerne les lois provinciales, nous avons identifié que sur les quatre lois existantes, deux d'entre elles (celles de l'État du Maranhão et de l'État du Tocantins) ont été adoptées sous la présidence de Lula da Silva, tandis qu'une, à savoir celle de l'État de Piauí, a été adoptée par la gouverneure Regina Sousa, elle-aussi affiliée au PT. Viviane de Oliveira Barbosa affirme que la majorité des briseuses sont des sympathisantes du PT, parti avec lequel elles ont régulièrement maintenu un contact³⁷². Nous observons que le fait d'avoir un parti au pouvoir qui agit directement avec le mouvement des briseuses, a contribué à l'adoption des « Lois sur le babacu libre » au niveau municipal et provincial.

³⁷⁰ Rita de Cássia Domingues Lopes, *Identidade e territorialidade na comunidade remanescente de quilombo Ilha de São Vicente na região do Bico do Papagaio – Tocantins*, thèse de doctorat, Universidade Federal de Pernambuco, 2019 [non publiée] à la p 83.

³⁷¹ Projet de Loi no 3959 de 2019, en ligne: < <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/137653> > [perma.cc/9BAR-L7BN].

³⁷² Viviane de Oliveira Barbosa, *Na Terra das Palmeiras: Gênero, Trabalho e Identidades no Universo das Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão*, Jundiá, Paco Editorial, 2018 à la p 102.

3. Les « Lois sur le babaçu libre »: une analyse interculturelle

Joaquim Shiraishi Neto et Luane Lemos Agostinho affirment qu'au niveau municipal, au cours des processus législatifs d'approbation des « Lois sur le babaçu libre », des discussions ont eu lieu sur la constitutionnalité de telles lois³⁷³. Ces auteurs affirment que, pour soutenir leur inconstitutionnalité, les arguments les plus fréquemment utilisés concernaient le droit à la propriété privée et l'incompétence municipale à légiférer en la matière³⁷⁴. Renata dos Reis Cordeiro indique également que contre les « Lois sur le babaçu libre » « [...] pèse l'accusation selon laquelle le libre accès favorise l'expropriation indirecte de la propriété privée, ce qui est constitutionnellement interdit » [notre traduction]³⁷⁵.

Comme affirmé antérieurement, les débats concernant la constitutionnalité des « Lois sur le babaçu libre » ont eu lieu dans le contexte des processus législatifs d'adoption de telles lois³⁷⁶ et impliquait, d'un côté, les briseuses, et de l'autre, des groupes ayant des intérêts opposés au libre accès au babaçu, notamment des agriculteurs. Dans ce contexte, notre recherche n'a identifié aucune jurisprudence traitant de cette question, ce qui a également été constaté par Luane Lemos Felicio Agostinho³⁷⁷.

³⁷³ Joaquim Shiraishi Neto et Luane Lemos Agostinho, « O Direito na Construção das Identidades dos Povos e Comunidades Tradicionais: as chamadas quebraadeiras de coco babaçu », en ligne (pdf): <<https://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Joaquim%20Shiraishi%20%20e%20Luane%20Lemos.pdf>> [perma.cc/2ZKZ-KJYV] à la p 10.

³⁷⁴ *Ibid* à la p 10.

³⁷⁵ Renata dos Reis Cordeiro, « “Babaçu Livre”: a enunciação do conflito no campo jurídico pelas quebraadeiras de coco no Maranhão », 30^o Encontro Anual da ANPOCS, 20-24 octobre 2006, présenté à Caxambu, en ligne : < <https://www.researchgate.net/publication/285383979>> [perma.cc/7DCZ-MBDX] à la p 3.

³⁷⁶ *Supra* note 373 à la p 10.

³⁷⁷ *Supra* note 353 à la p 81.

Amanda Sampaio Pires et Sérgio Henrique Sorocaba Ayoub Omena affirment que, nonobstant l'adoption des « Lois sur le babaçu libre », il existe encore de nombreux types de violence commis contre les briseuses de noix de coco babaçu. Cela comprenant des meurtres, des abus sexuels et l'incendie de maisons³⁷⁸. Kathiane Santana Brito affirme également que, bien que les « Lois sur le babaçu libre » constituent quelque chose de positif, elles font l'objet de contestations des propriétaires fonciers et sont méconnues ou ignorées même des autorités publiques³⁷⁹.

Comme nous le soutenons dans ce mémoire, la promotion et la protection des droits territoriaux nécessitent une approche qui va au-delà du droit étatique. Une perspective fondée sur les expériences locales et qui favorise un dialogue entre des groupes qui ont des manières différentes de vivre et d'interagir dans le monde est donc essentielle. Les études décoloniales, notamment par le biais du concept d'interculturalité, apporte justement ce regard qui met en valeur des échanges mutuellement enrichissants entre différentes expériences du monde. Jamilly Lizabela de Brito Silva dit que l'interculturalité constitue un processus actif et permanent de négociation et d'interrelation³⁸⁰. Dans ce processus, l'individu « ne perd pas sa différence, mais a l'opportunité et la capacité de contribuer avec cette différence à la création de nouvelles compréhensions, coexistences, collaborations et solidarités » [notre traduction]³⁸¹. Mayka Danielle Brito Amaral affirme que par le biais de leurs luttes, par des actions telles que des marches, des séminaires et des rencontres avec les autorités, les briseuses

³⁷⁸ Amanda Sampaio Pires et Sérgio Henrique Sorocaba Ayoub Omena, « Quebradeiras de coco : uma luta pela autonomia através do livre acesso aos babaçuais » (2015) 2 :1 R CEDS à la p 6.

³⁷⁹ Kathiane Santana Brito, *"Não existe babaçu livre em terra presa": estratégias, autonomia e resistência nos babaçuais*, mémoire de maîtrise, Universidade Estadual do Maranhão, 2019 [non publié] à la p 45.

³⁸⁰ Jamilly Lizabela de Brito Silva, *Protocolo autônomo de consulta do povo indígena Krenak : uma releitura de(s)colonial e intercultural da Constituição de 1988*, mémoire maîtrise en droit, Universidade do Estado do Amazonas, 2020 à la p 153.

³⁸¹ *Ibid* à la p 153.

ont fait approuver différentes « Lois sur le babaçu libre »³⁸². Ce sont ces luttes qui sont le véritable « processus actif et permanent de négociation et d'interrelation » qui constitue l'interculturalité³⁸³.

L'adoption de lois formelles, telles que les « Lois sur le babaçu libre », est importante et constitue indéniablement un pas en avant. Néanmoins, l'existence de telles lois, à elle seule, ne garantit pas la promotion et la protection des droits des briseuses. Córa Hisae Hagino et Mariana Trotta Dallalana Quintans, dans un texte traitant des usages contre-hégémoniques du droit, affirment que l'utilisation active des instruments juridiques unit la mobilisation juridique à l'action politique³⁸⁴. Cette double perspective rend parfois possible la conquête de droits³⁸⁵. Dans ce sens, ce n'est pas le droit étatique, à lui seul, qui assure la reconnaissance de droits aux groupes dont la condition humaine est effacée par la colonialité, mais plutôt la lutte de ces derniers, mettant en lumière leurs savoirs et pratiques spécifiques, qui permet la survenance de nouveaux droits.

Les mobilisations des briseuses sont des manifestations interculturelles, dont l'un des résultats est l'adoption de différentes « Lois sur le babaçu libre ». De la même manière que les briseuses voient les palmiers comme le principal et les terres sur lesquelles ils se trouvent comme un accessoire³⁸⁶, l'adoption de lois formelles est l'accessoire et le principal, autrement dit ce qui est le plus grand résultat du dialogue interculturel, est que leurs revendications ont été entendues. L'écoute des revendications des briseuses est renforcée par les « Lois sur le babaçu libre », car l'adoption de telles lois rend publique les enjeux liés à leurs territorialités spécifiques. Il s'agit de la jonction de la mobilisation juridique à l'action politique dont parlent Córa Hisae Hagino et Mariana

³⁸² *Supra* note 338 à la p 124.

³⁸³ *Supra* note 380 à la p 153.

³⁸⁴ *Supra* note 303 à la p 636.

³⁸⁵ *Ibid* à la p 636.

³⁸⁶ *Supra* note 373 à la page 6.

Trotta Dallalana Quintans³⁸⁷. En plus, nous constatons que l'organisation collective des briseuses, leur permettant de se faire entendre, constitue une stratégie qui s'est avérée efficace pour surmonter la colonialité de genre dénoncée par Lugones, marquée par une absence issue des catégories « femme » et « noir »³⁸⁸.

Plus que l'approbation de lois formelles, il faut « vivre l'interculturalité ». Les « Lois sur le babaçu libre » sont une victoire pour les briseuses, qui ont réussi à s'organiser collectivement pour exiger l'accès libre aux babaçuais et assurer ainsi leurs modes de vie traditionnels. Cette victoire doit être célébrée. Mais avant cela, il faut célébrer ce que représente l'adoption de telles lois : la manifestation de l'interculturalité à travers l'écoute des briseuses dans le processus législatif et les apprentissages mutuels qui en découlent.

³⁸⁷ *Supra* note 303 à la p 636.

³⁸⁸ *Supra* note 113 à la p 75.

CONCLUSION

Même si le colonialisme a pris fin avec l'indépendance de la plupart des pays colonisés au cours des XVIIIe, XIXe et XXe siècles, les marques de la domination coloniale sont encore visibles aujourd'hui³⁸⁹. Il s'agit de la colonialité, concept qui renvoie « aux configurations raffinées et imbriquées de l'action du pouvoir, initiées dans le colonialisme mais qui lui ont survécu » [notre traduction]³⁹⁰. La colonialité et le colonialisme sont donc des phénomènes qui s'entremêlent, de sorte que la compréhension du premier ne peut être détachée d'un débat sur le second³⁹¹.

La colonialité impose des manières d'agir, de penser et de vivre basées sur un modèle hégémonique, faisant de l'Europe le centre du monde et des autres cultures sa périphérie³⁹². Les colonisateurs se préoccupaient de détruire les imaginaires et de rendre les sujets invisibles pour qu'ils puissent affirmer leur propre imaginaire³⁹³. Cette continuité de domination coloniale se révèle dans les enjeux concernant les droits territoriaux des communautés traditionnelles, notamment au Brésil.

³⁸⁹ *Supra* note 12 à la p 82

³⁹⁰ Melina Garcia Gorjon, « Os sintomas da colonialidade na psicologia junto ao cenário político do governo Bolsonaro » (2021) 21:50 R Psicologia Política 74 à la p 80.

³⁹¹ Victor Loback et Amélia Cristina Alves Bezerra, « A formação territorial do Brasil nos livros didáticos de Geografia, em busca de uma análise descolonial » (2018) 27 R Geografares à la p 1.

³⁹² Karla Lucia Bento et Lilian Blanck de Oliveira, « Colonização, território e interculturalidade : possibilidades e resistências » (2019) 30:1 R Forum Identidades 29 à la p 32.

³⁹³ *Supra* note 77 à la p 14.

Les communautés traditionnelles sont des groupes sociaux dont les particularités culturelles s'expriment dans des territorialités spécifiques³⁹⁴. Ces communautés ne font pas la distinction entre la condition humaine et la nature, une symbiose qui se traduit d'ailleurs par une épistémologie associée à des pratiques ancrées dans les luttes populaires et qui se transmettent oralement³⁹⁵.

L'être et la nature se mélangent, dans un amalgame qui, pour les communautés traditionnelles, a un rapport étroit avec leurs droits territoriaux. Ceux-ci sont l'ensemble des prétentions pour les droits d'accès, d'occupation, d'utilisation et de contrôle stables sur le territoire et les ressources naturelles de l'espace à l'intérieur duquel les communautés traditionnelles établissent leurs relations productives, sociales et leurs manifestations symbolique et identitaire³⁹⁶.

Tant du point de vue du droit interne brésilien que du droit international, il existe des instruments qui traitent des droits territoriaux. Par exemple, la Constitution brésilienne de 1988, dans son article 231, reconnaît l'organisation sociale, les coutumes, les langues, les croyances et les traditions des peuples Autochtones, ainsi que leur droit d'usufruit sur les terres qu'ils occupent traditionnellement. À son tour, l'article 68 de la Constitution confère aux communautés traditionnelles quilombolas le droit de propriété de leurs terres, l'État devant leur délivrer les titres respectifs.

Aujourd'hui, aucune disposition constitutionnelle ne garantit aux communautés traditionnelles autres que les peuples Autochtones et les quilombolas la possession ou la propriété de leurs territoires. D'ailleurs, bien que deux décisions de la Cour suprême

³⁹⁴ *Supra* note 20 à la p 3.

³⁹⁵ *Supra* note 28 à la p 82390. Voir aussi *Supra* note 30 aux pp 278-279.

³⁹⁶ *Supra* note 37 à la p 25.

aient écarté l'application du critère du cadre temporel pour la reconnaissance des territoires des peuples Autochtones et des communautés traditionnelles quilombolas, le rejet du veto présidentiel partiel sur le projet de loi no 2.903/2023 par le Congrès National rend l'étendue de la protection conférée par les articles 231 et 68 de la Constitution fédérale incertain. Cette incertitude quant à la portée des articles 231 et 68 est renforcée par le fait que la Cour suprême, ayant déclaré invalide à deux occasions le critère du cadre temporel, elle aura très certainement à se prononcer à nouveau sur le sujet. Cet imbroglio judiciaire crée une situation d'insécurité juridique.

Quant au droit international, il existe différents instruments traitant des droits territoriaux. À cet égard, on peut notamment citer la *Convention 169 de l'OIT*, la *Déclaration américaine sur les droits des peuples Autochtones* et la *Convention américaine relative aux droits de l'homme*. La jurisprudence de la Cour IDH est également très importante. Par exemple, la Cour IDH a une jurisprudence constante sur l'entendue de l'article 21 de la *Convention américaine relative aux droits de l'homme*, afin de reconnaître un droit de propriété centré sur la collectivité. En plus, la Cour IDH reconnaît depuis la décision Saramaka que ce droit de propriété est également applicable aux communautés traditionnelles. Nous constatons cependant que les tribunaux brésiliens sont réticents à suivre la jurisprudence de la Cour IDH.

Ainsi, nonobstant le droit interne et le droit international applicable au Brésil, nous concluons qu'il existe toujours des lacunes qui entravent la promotion et la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles.

Le droit étatique, même s'il est imprégné des valeurs humaines les plus fondamentales, constitue une vision moniste et universelle du monde, et sa mise en œuvre peut mettre à l'épreuve des pratiques exercées au sein d'une communauté traditionnelle et ainsi contribuer à la disparition et assimilation de leurs territorialités spécifiques. En effet, le droit étatique se présente dans un monde de conflits cosmopolites, dans lequel

différentes normativités se confrontent. Et comme le rapport de forces entre le droit étatique et ces normativités est inégal, il finit généralement – et pas invariablement – par dominer les autres normativités.

Dans ce contexte, quel est l'apport des études décoloniales à la réflexion sur les droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil ? Notre conclusion est que les études décoloniales énoncent des concepts théoriques qui permettent de se concentrer sur les ontologies et épistémologies locales dans une perspective qui dépasse le droit étatique. Cette base théorique des études décoloniales permet de construire des solutions en matière de droits territoriaux des communautés traditionnelles adaptées à leurs réalités particulières.

Les études décoloniales, notamment l'interculturalité, contribuent ainsi à la promotion et à la défense des droits territoriaux des communautés traditionnelles au Brésil. Notre conclusion est que l'interculturalité est un outil qui crée des intelligibilités réciproques empêchant l'anéantissement d'un savoir par un autre. L'interculturalité signale que ce n'est pas possible de comprendre une culture distincte de la culture occidentale uniquement avec les instruments théoriques et conceptuels typiques de la culture occidentale. Cela signifie qu'il n'est pas possible de reconnaître les territorialités spécifiques des communautés traditionnelles uniquement par le biais du droit étatique, mais ce dernier peut constituer un mode d'échange d'expériences.

Dans le cas des briseuses de noix de coco babaçu, leurs territorialités spécifiques sont étroitement liées à la protection de l'environnement, notamment la protection des palmiers, vu leurs activités de collecte et de cassage des noix de coco babaçu. Leurs revendications territoriales concernent le libre accès au babaçu, quel que soit l'endroit où il se trouve. D'où la raison pour laquelle elles revendiquent que le babaçu doit être libre.

Le droit étatique peut favoriser le dialogue interculturel et ainsi contribuer à la promotion et à la défense des droits territoriaux en portant sur la scène publique des territorialités spécifiques effacées par la colonialité, et en donnant la parole aux groupes subordonnés afin de favoriser le dialogue interculturel entre ces derniers et les autres groupes. En effet, le droit étatique peut être un mode d'échange d'expériences et d'interaction de différents groupes qui vivent dans le même espace, ce qui favorise la reconnaissance et le respect de « l'Autre » à travers le dialogue, surtout lorsque les bénéficiaires du droit étatique issus de groupes subalternes sont considérés au stade de la production du droit. Notre étude de cas des briseuses de noix de coco babaçu illustre bien ce que nous défendons. Grâce à leurs pratiques de résistance, les briseuses ont réussi à faire approuver différentes « Lois sur le babaçu libre », dont les effets sont l'émergence et l'expansion de leurs territorialités spécifiques³⁹⁷.

Les « Lois sur le babaçu libre » sont un pas en avant, c'est indéniable. Tout d'abord, elles créent une protection juridique pour les briseuses en garantissant sous différentes conditions un droit d'accès au babaçu. D'ailleurs, et surtout, elles produisent l'effet d'amener les territorialités des briseuses dans le débat public. Cet effet a été obtenu grâce aux voix exprimées par les briseuses lors de l'adoption des « Lois sur le babaçu libre », tant dans les espaces législatifs que dans d'autres espaces, comme lors des différents séminaires, rencontres et mobilisations organisées pour traiter du libre accès au babaçu. Cette publicisation de leurs territorialités renforce un dialogue interculturel et rend possible l'intelligibilité élargie des contextes d'oppression et de résistance que vivent les briseuses.

³⁹⁷ *Supra* note 132 à la p 172.

Deux questions demeurent. Dans quelles conditions le droit étatique peut-il contribuer au processus de dialogue interculturel ? Quelles sont les limites de cette contribution? Il s'agit de deux questions absolument intéressantes qui demandent une étude approfondie. La ténacité, la bravoure, la résistance et la résilience que transmettent les briseuses par leurs luttes m'encouragent à poursuivre mes recherches et occasionnellement ce sujet fera l'objet d'un projet doctoral.

ANNEXE A

« Lois sur le babaçu libre » au niveau municipal au Brésil

Numéro de la loi et année d'adoption	Municipalité	État de la fédération	Contenu de la loi
Loi 005/ 1997	Lago do Junco	MA	<p>Reconnaît l'extractivisme du babaçu comme une activité libre dans les limites de la municipalité.</p> <p>Garantit le libre accès aux babaçuais, y compris ceux situés sur des propriétés privées.</p>
Loi 01/2022			<p>Cette loi abroge et remplace la loi 005/1997.</p> <p>Les palmiers se situant dans la municipalité sont déclarés de libres accès et d'utilisation commune par les populations extractives qui les exploitent dans le cadre d'une économie familiale et communautaire.</p> <p>Interdit tout acte susceptible de causer des dommages directs ou indirects aux palmiers, tels que l'abattage, l'utilisation de pesticides et la culture de plantations nuisant à leur développement.</p>
Loi 32/1999	Lago dos Rodrigues	MA	Les palmiers se situant dans la municipalité sont déclarés de libres accès et d'utilisation commune par les

			<p>populations extractives qui les exploitent dans le cadre d'une économie familiale et communautaire.</p> <p>Interdit l'utilisation prédatrice des palmiers.</p>
Loi 255/1999	Esperantinópolis	MA	Le contenu de cette loi est identique à celui de la Loi 32/1999 de Lago dos Rodrigues.
Loi 319/2001	São Luís Gonzaga	MA	Le contenu de cette loi est identique à celui de la Loi 32/1999 de Lago dos Rodrigues et de la Loi 255/1999 de Esperantinópolis.
Loi 1084/2003	Imperatriz	MA	<p>Établit que les palmiers existants dans la municipalité sont de libre accès et d'utilisation commune par les briseuses et leurs familles, qui les exploitent sous un régime d'économie familiale et communautaire.</p> <p>Interdit tout acte susceptible de causer des dommages directs ou indirects aux palmiers, tels que l'abattage, l'utilisation de pesticides et la culture de plantations nuisant à leur développement.</p>
Loi 466/2003	Lima de Campos	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 52/2005	São José dos Basílios	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 01/2005	Cidelândia	MA	Son contenu est identique à celui de la Loi 1084/2003 de la municipalité d'Imperatriz.
Loi 05/2005	Lago da Pedra	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.

Loi 1.137/2005	Pedreiras	MA	<p>Établit que les palmiers existants dans la municipalité sont de libre accès et d'utilisation commune par les briseuses et leurs familles, qui les exploitent sous un régime d'économie familiale et communautaire.</p> <p>Prévoit que lorsqu'elles exercent le libre accès aux babaçuais situées dans des fermes agricoles, les briseuses sont tenues d'assurer l'intégrité et la sécurité de la propriété.</p> <p>Interdit l'utilisation prédatrice des palmiers, y compris l'abattage et l'utilisation de pesticides.</p>
Loi 227 08/2006	Amarante do Maranhão	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 106/2007	Vila Nova dos Martírios	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 168/2012	São Pedro da Água Branca	MA	<p>Établit que les palmiers existants dans la municipalité sont de libre accès et d'utilisation commune par les briseuses et leurs familles, qui les exploitent sous un régime d'économie familiale et communautaire.</p> <p>Interdit tout acte susceptible de causer des dommages directs ou indirects aux palmiers, tels que l'abattage, l'utilisation de pesticides et la culture de plantations nuisant à leur développement.</p> <p>Rend les extractivistes responsables de tout dommage pouvant survenir à la propriété privée du producteur rural du fait de l'activité d'extraction du babaçu.</p>

Loi 95/2012	Governador Archer	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 03/2015	Peritoró	MA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 058/ 2003	Buriti do Tocantins	TO	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 306/ 2003	Axixá do Tocantins	TO	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 49/2003	Praia do Norte	TO	Établit que les palmiers existants dans la municipalité sont la propriété est la responsabilité des propriétaires fonciers. Dans la mesure du possible, ils pourront être exploités par les briseuses et leurs familles, qui le feront sous un régime d'économie familiale.
Loi 05/2005	São Miguel do Tocantins	TO	Nous n'avons pas eu accès à la loi.
Loi 934/2004	Domingos do Araguaia	PA	Nous n'avons pas eu accès à la loi.

BIBLIOGRAPHIE

I. DOCUMENTATION INTERNATIONALE

Conventions et déclarations internationales

Convention américaine relative aux droits de l'homme : « Pacte de San José de Costa Rica », 22 Novembre 1969, 1144 R.T.N.U 183 [entrée en vigueur au Brésil : 22 novembre 1969].

Convention 107 de l'Organisation internationale du travail relative aux populations autochtones et tribales. OIT, 5 juin 1957 [entrée en vigueur au Brésil: 14 juillet 1966].

Convention 169 de l'Organisation internationale du travail ou Convention relative aux peuples indigènes et tribaux. OIT, 7 juin 1989 [entrée en vigueur au Brésil: 19 avril 2004].

Déclaration américaine sur les droits des peuples Autochtones, OEA/Ser.P AG/RES.2888 (XLVI-O/16), OEA, 2016.

Pacte international relatif aux droits civils et politiques, 1966, 999 RTNU 171 [entrée en vigueur au Brésil : 24 janvier 1992].

Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 1966, 993 RTNU 3 [entrée en vigueur au Brésil : 24 janvier 1992].

Jurisprudence internationale

Case of the Saramaka People. v. Suriname (2007), Inter-Am Ct HR (sér C) n 172 au para 79.

Case of the Sawhoyamaxa Indigenous Community (Paraguay) (2006), Inter-Am Ct HR (sér C) no 146.

Gomes Lund e outros ("Guerrilha do Araguaia") (Brasil) (2010), Inter-Am Ct HR (sér C) no 219.

Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community (Nicaragua) (2001) Inter-Am Ct HR (sér C) no 79.

Povo Indígena Xucuru e seus membros (Brasil) (2018), Inter-Am Ct HR (sér C) no 346.

Yakye Axa Indigenous Community (Paraguay) (2006), Inter-Am Ct HR (sér C) no 142.

Autres documents internationaux

Rapport du comité chargé d'examiner la réclamation alléguant que le Brésil n'a pas respecté les dispositions de la convention (no 169) relative aux peuples indigènes et tribaux, OIT, 304^e sess, GB.304/14/7 (2009), en ligne: < https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---relconf/documents/meetingdocument/wcms_104635.pdf > [perma.cc/CT79-YLD6].

II. DOCUMENTATION BRÉSILIENNE

Jurisprudence des tribunaux brésiliens

Supremo Tribunal Federal, 19 mars 2009, [2009] Petição 3388.

Supremo Tribunal Federal, 1er août 2019, [2019] MC ADI 6.062 / DF.

Supremo Tribunal Federal, 27 septembre 2023, [2023] RE 1017365 / SC.

Superior Tribunal de Justiça, 25 septembre 2019, [2019] REsp 1.798.903 / RJ.

Lois brésiliennes

Constitution of the federative republic of Brazil, traduit par Istvan Vajda, Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres et Vanira Tavares de Souza, Brasília, The Federal Senate, 2013.

Loi no 4734 du 18 juin 1986 de l'État du Maranhão, Brésil, en ligne: <https://arquivos.al.ma.leg.br:8443/ged/legislacao/LEI_4734> [perma.cc/CTM9-JE46].

Loi no 8158 du 17 novembre 2004 de l'État du Maranhão, Brésil, en ligne: <<https://legislacao.al.ma.leg.br/ged/busca.html?dswid=-4404>> [perma.cc/3X8W-5ZMY].

Loi no 1.959 du 14 août 2008 de l'État du Tocantins, Brésil, en ligne: <<https://www.al.to.leg.br/legislacaoEstadual>> [perma.cc/N6ZL-KF5A].

Loi no. 7888 de l'État du Piauí, Brésil, en ligne: <https://sapl.al.pi.leg.br/norma/pesquisar?tipo=1&numero=7888&ano=2022&data_0=&data_1=&data_publicacao_0=&data_publicacao_1=&ementa=&assuntos=&data_vigencia_0=&data_vigencia_1=&orgao=&o=&indexacao=&autorianorma__autor=&autorianorma__primeiro_autor=unknown&autorianorma__autor_tipo=&autorianorma__autor_parlamentar_set__filiacao__partido=&salvar=Pesquisar> [perma.cc/Q66M-T98V].

III. DOCTRINE ET AUTRES SOURCES

Monographies

Alfredo Wagner Berno de Almeida, *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*, 2^e éd, Manaus, Pgsca–Ufam, 2008.

Alfredo Wagner Berno de Almeida et al, dir, *Territórios Quilombolas e Conflitos*, Manaus, UEA, 2010.

Boaventura de Sousa Santos, *Construindo as Epistemologias do Sul: Para um pensamento alternativo de alternativas*, Vol I, Buenos Aires, CLACSO, 2018.

Boaventura de Sousa Santos, dir, *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciencias”*, Sao Paulo, Cortez, 2004.

Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huerfano*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

Boaventura de Sousa Santos et al., dir, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Edicoes Almedina, 2009.

Caio Mário da Silva Pereira, *Instituições de direito civil*, 25e éd par Carlos Edison do Rêgo Monteiro Filho, Rio de Janeiro, Forense, 2017.

Catherine Walsh, « Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver, dans Vera Maria Candau », dir, *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2009.

Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2012.

Carlos Frederico Marés de Souza Filho et al, dir, *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais*, Brasília, IPDMS, 2015.

Carlos Roberto Husek, *Curso de direito internacional público*, 14e éd, São Paulo, LTr, 2017.

Cary Nelson et Lawrence Grossberg, dir, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988.

Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira et al, dir, *O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios*, Caxias do Sul, Editora da Universidade de Caxias do Sul, 2019.

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Douglas Diniz, Fran Espinoza et Felipe Gómez Isa, *Direito à terra dos povos indígenas no Brasil : Entre insuficiências e potencialidades*, São Leopoldo, Casa Leiria, 2021.
Dwayne Mamo, dir., *The Indigenous World 2023*, 37e éd., Copenhagen, 2023.

Edward W. Said, *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, traduit par Rosaura Eichenberg, São Paulo, Companhia de Bolso, 2007.

Elisa Marie Sette Silva, Juliana Elisa Napolitano et Silvana Bastos, *Pequenos Projetos Ecosociais de quebradeiras de coco babaçu: reflexões e aprendizados*, Brasília, ISPN, 2016.

Elle F. Woortmann et al, dir, *Margarida Alves: Coletânea sobre estudos rurais e gênero*, Brasília, MDA, 2006.

Fábio Dal Soglio et Rumi Regina Kubo, dir., *Desenvolvimento, agricultura e sustentabilidade*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2016.

Flávio Martins, *Curso de Direito Constitucional*, 6ª éd, São Paulo, SaraivaJur, 2022.

Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

Gilmar Ferreira Mendes et Paulo Gustavo Gonet Branco, *Curso de direito constitucional*, 16ª édition, São Paulo, Saraiva Educação, 2021.

Gustavo Kenner Alcântara, Lívia Nascimento Tinôco et Luciano Mariz Maia, dir, *Índios, Direitos Originários e Territorialidade*, Brasília, ANPR, 2018.

Homi K. Bhabha, *The location of culture*, London, Routledge, 1994.

Juliana Moreira Streva, *Corpo, raça, poder: extermínio negro no Brasil: uma leitura crítica, decolonial e foucaultiana*, Rio de Janeiro, Multifoco, 2018.

João Pedro Scalzilli, Rodrigo Tellechea et Luis Felipe Spinelli, *Introdução ao Direito Empresarial*, Porto Alegre, Buqui, 2020.

Joaquim Shiraishi Neto, dir, *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*, Manaus, UEA, 2007.

Luís Roberto Barroso, *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*, São Paulo, Saraiva, 2009.

Manuela Carneiro da Cunha et al, dir, *Comunidades tradicionais*, São Paulo, SBPC, 2022.

Marira Baumgarten, dir, *Sociedade, conhecimentos e colonialidade : olhares sobre a América Latina*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2016.

Nelson Maldonado-Torres et Ramón Grosfoguel, dir, *Descolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Belo Horizonte, Autêntica, 2018.

Nirson Medeiros da Silva Neto, *Lei do Babaçu Livre: Pluralismo jurídico e conhecimentos tradicionais*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas, 2019.

Nirson Medeiros da Silva Neto, *Quebradeiras e Carvoeiros: A transformação do estrativismo de coco babaçu nas Terras do Araguaia - Tocantins*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas, 2014.

Ranajit Guha, *Subalter Studies I*, Delhi, Oxford University Press, 1982.

Santiago Castro-Gómez et Ramón Grosfoguel, dir., *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* Santiago Castro-Gómez Ramón Grosfoguel, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.

Viviane de Oliveira Barbosa, *Na Terra das Palmeiras: Gênero, Trabalho e Identidades no Universo das Quebradeiras de Coco Babaçu no Maranhão*, Jundiá, Paco Editorial, 2018.

Vanessa Oliveira Batista Berner et al, dir, *Teoria crítica, descolonialidade e direitos humanos*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 2016.

Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham & London, Duke University Press, 2011.

Articles de périodiques

Adelia Miglievich-Ribeiro, « A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças » (2020) 123 R *Crítica de Ciências Sociais*.

Ademi Moraes Lima et al, « Utilização de fibras (epicarpo) de babaçu como matéria-prima alternativa na produção de chapas de madeira aglomerada » (2006) 30:4 R *Árvore*.

Alaides Cardoso Dias, Sirlene Maria da Silva Alves et Leila Dias P. do Amaral, « A contribuição do pensamento decolonial na afirmação da cidadania » (2019) 6:7 R *Humanidades e Inovação*.

Alexandre José Cadilhe, « Fabricando paraquedas coloridos: linguística aplicada, decolonialidade e formação de professores » (2020) 14:36 R *Raído*.

Alen Henriques et Marcelo Firpo de Souza Porto, « Território, ecologia política e justiça ambiental : o caso da produção de alumínio no Brasil » (2012) 17 R *E-cadernos CES*.

Alessandra Schmitt, Maria Cecília Manzoli Turatti et Maria Celina Pereira de Carvalho, « A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas » (2002) V:10 R *Ambiente & Sociedade*.

Alexandre Assis Tomporosk et Evelyn Bueno, « O Processo Histórico-Político-Constitucional dos Direitos Indígenas nas Constituições Brasileiras de 1824 a 1988 » (2020) 14:3 R *de Estudos e pesquisas sobre as Américas*.

Amanda Sampaio Pires et Sérgio Henrique Sorocaba Ayoub Omena, « Quebradeiras de coco : uma luta pela autonomia através do livre acesso aos babaçuais » (2015) 2 :1 R CEDS.

Ana Clara Correa Henning, Mônica Anselmi Duarte da Silva et Thais Luzia Colaço, « Estatuto do pertencimento brasileiro: identificando mentalidades e representações em práticas contemporâneas » (2015) 15:2 R Jurídica Cesumar.

Ana Laudelina Ferreira Gomes, « A sociologia das ausências e das emergências em sala de aula » (2017) 18:2 R Cronos.

André Dumans Guedes, « Lutas por terra e território, desterritorialização e território como forma social » (2016) 18:1 R Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais.

Andressa Pereira Teixeira, Letícia Cristine Ribeiro Pinheiro et Isabella Pearce de C. Monteiro, « Demarcação da terra indígena raposa serra do sol : a concretização do constitucionalismo fraternal » (2015) 3:1 R do CEDS.

Anibal Quijano, « Colonialidad del poder y clasificacion social » (2011) 3:5 R Contextualizaciones Latinoamericanas.

Ailton de Souza, « América Latina, conceito e identidade: algumas reflexões da história » (2011) 4 R Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFA.

Antônio Hilário Aguilera Urquizav et Anderson Santos, « Direitos constitucionais e povos indígenas: apontamentos sobre a disputa pela efetivação do direito fundamental às suas terras tradicionais » (2020) 20:42 R Tellus.

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, « Apresentação » (2006) 18:2 R Tempo social.

Bhaskor Chandra Dutta, « Histoy of Subaltern Studies » (2021) 8:1 J of English Language and Literature.

Boaventura de Sousa Santos, « Épistémologies du Sud » (2011) 1:187 R Études Rurales.

Boaventura de Sousa Santos, « Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências » (2002) 63 R Crítica de Ciências Sociais.

Boaventura de Sousa Santos, « Podera o direito ser emancipatorio? » (2003) 65 R Crítica de Ciências Sociais.

Carla Pimentel Águas, « Terra e estrutura social no Brasil: exclusão e resistência das comunidades negras quilombolas » (2012) 10 R Angolana de Sociologia.

Carlos Frederico Marés de Souza Filho, « Os povos tribais da Convenção 169 da OIT » (2018) 42:3 R da Faculdade de direito da UFG.

Carlos Vinícius da Silva Figueiredo, « Estudos subalternos: uma introdução » (2010) 4:7 R Raído.

Carlos Walter Porto-Gonçalves et Paulo Alentejano, « Geografía agraria de la crisis de los alimentos en Brasil » (2019) 20 R del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional.

Carol Hilling, « Le système interaméricain de protection des droits de l'homme : le modèle européen adapté aux réalités latino-américaines » (1991-1992) 7:2 R québécoise de droit international.

Catherine Walsh, « Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado » (2008) 9:131-152 R Tabula Rasa.

Córa Hisae Hagino et Mariana Trotta Dallalana Quintans, « O reconhecimento de povos tradicionais e os usos contra-hegemônicos do direito no Brasil: entre a violência e a emancipação social » (2015) 6:10 R Direito & Praxis.

Hilling, « Le système interaméricain de protection des droits de l'homme : le modèle européen adapté aux réalités latino-américaines » (1991-1992) 7:2 R québécoise de droit international.

Dailor Sartori Junior, « Colonialidade e o marco temporal da ocupação de terras indígenas: uma crítica à posição do Supremo Tribunal Federal » (2016) 7:88-100 R Hendu.

Dimas Salustiano da Silva, « Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias de 1988 » (1997) 1 :1 R Boletim Informativo Nuer.

Eduardo Cesar Paredes de Carvalho, « O procedimento de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação dos territórios das comunidades negras tradicionais no Brasil e na Colômbia: a legitimidade para atuação da defensoria pública » (2012) 5 R Defensoria Pública da União.

Eduardo Tarazona Santos et al, « Brasil e a idiosincrasia da miscigenação » (2015) 22:1 et 2 R UFMG.

Eliane Cantarino O'Dwyer, « Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo » (2011) 11:42 R Iberoamericana.

Eliane Domingues, « Vinte anos do MST: a psicologia nesta historia » (2007) 12:3 R Psicologia em Estudo.

Ellen Cristina Oenning Romero et Vera Lúcia Marques Leite, « Terras indígenas, usufruto exclusivo e proteção do meio ambiente » (2010) 10:18 R Tellus.

Ettore Schmid Batalha, « O orientalismo, ou a afirmação do discurso hegemônico do ocidente » (2017) 14 :2 R Argumentos.

Fernanda Nascimento, « Estudos culturais e estudos descoloniais: diálogos e rupturas na construção de uma pesquisa de recepção » (2018) 7:1 R Novos Olhares.

Flávia Piovesan, « Direitos humanos e diálogo entre jurisdições » (2012) 19 R Brasileira de Direito Constitucional.

Francinaldo Matos, Joaquim Shelliraishi et Vitória Ramos, « Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu », en ligne : <<https://actionaid.org.br/publicacoes/acesso-a-terra-territorio-e-recursos-naturais/>> [perma.cc/5WX7-DUN9].

Francisca Silva Viana et Gustavo Francisco Teixeira Prieto, « Camponesas rebeldes : lutas, reprodução social e resistências das quebradeiras de coco babaçu no oeste do Maranhão » (2020) 1:3 R Mutirão.

Jan Marcel de Almeida Freitas Lacerda et Jeane Silva de Freitas, « A atuação da Organização dos Estados Americanos (OEA) e de sua burocracia internacional na defesa da democracia no continente americano » (2018) 21:2 R Sociedade e Cultura.

João Alberto Steffen Munsberg et Gilberto Ferreira da Silva, « Interculturalidade na perspectiva da descolonialidade: possibilidades via educação » (2018) 12:1 R Ibero-Americana de Estudos em Educação.

João Roberto Barros et Layra Fabian Borba Rodrigues, « Uma abordagem do racismo brasileiro a partir de Quijano » (2019) 4 :8 R ODEERE.

Joaquín Herrera Flores, « Colonialismo y violencia. Bases para una relexión poscolonial desde los derechos humanos » (2006) 75 R Crítica de Ciências Sociais.

Joaquim Shiraishi Neto et Luane Lemos Agostinho, « O Direito na Construção das Identidades dos Povos e Comunidades Tradicionais: as chamadas quebradeiras de coco babaçu », en ligne (pdf): <<https://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Joaquim%20%20Shiraishi%20%20e%20Luane%20Lemos.pdf>> [perma.cc/2ZKZ-KJYV].

Jórisa Danilla Nascimento Aguiar, « Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica? » (2016) 21:41 R Estudos de Sociologia.

José Heder Benatti, Raimundo Wilson Gama Raiol et Tamires da Silva Lima, « Os grupos vulneráveis no sistema interamericano de direitos humanos: a proteção do território dos povos indígenas e comunidades tradicionais » (2021) 45:01 R Faculdade de Direito UFG.

Júlia Rodrigues, « O pensamento decolonial: aspectos introdutórios e relações possíveis com campo jurídico » (12 abril 2021), en ligne : <<https://petsociologiajuridica.medium.com/o-pensamento-decolonial-aspectos-introduzidos-e-relacoes-com-campo-juridico-1e2caf332f92>> [perma.cc/D2KN-8KFC].

Khellen Cristina Pires Correia Soares, Beleni Salete Grando et Jonathan Stroher, « Epistemologias do sul e educação intercultural: contribuições da formação-ação-intercultural em Cuiabá-MT » (2021) 30 R de Educação Pública.

Karla Lucia Bento et Lilian Blanck de Oliveira, « Colonização, território e interculturalidade : possibilidades e resistências » (2019) 30:1 R Forum Identidades.

Leonardo Cordeiro Sousa et Saul Duarte Tibald, « O papel do Brasil no sistema interamericano de direitos humanos » (2016) 2:2 R de Direitos Humanos em Perspectiva.

Lívia Márcia Tiba Rádis Baptista, « Lócus de enunciação, decolonialidades e produção de saberes: algumas inflexões a partir do sul global » (2021) 20:2 R Abehache.

Lucía Carolina Muñoz Leal, « El «lugar de enunciación»: sobre la realidad de la interpretación histórica » (2016) 10:18 R Euphyía.

Luciana Arias Gesco et al, « Estudios decoloniales: un panorama general » (2012) 6:1 R KULA.

Luciana Ballestrin, « América Latina e o giro decolonial », (2013) 11 R Brasileira de Ciência Política.

Luciana Maria de Aragão Ballestrin, « Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial » (2017) 60:2 R Dados.

Magali da Silva Almeida, « Desumanização da população negra: genocídio como princípio tácito do capitalismo » (2014) 23 :12 R Em Pauta.

Manuela Corrêa Leda, « Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade » (2015) 23:45/46 R Temática.

Marcus Flávio Horta Caldeira, « A “objetivação” do recurso extraordinário » (2013) 2:5 R do Instituto do Direito Brasileiro.

Maria Antônia Botelho de Resende et Quênia Frazão, « A tutela do patrimônio cultural na legislação brasileira » (2017) 21:20 R Jurídica UNIARAXÁ.

Maria del Carmen Matilde Huertas Calvente, « Questões sobre a desterritorialização de comunidades tradicionais e o turismo: o “novo senhor do curral” » (2016) 12:2 R GeoTextos.

María Lugones, « Colonialidad y Género » (2008) 9 R Tabula Rasa.

Melina Garcia Gorjon, « Os sintomas da colonialidade na psicologia junto ao cenário político do governo Bolsonaro » (2021) 21:50 R Psicologia Política.

Mônica Mota Tassigny et Eduardo Daniel Lazarte Moron, « A sobreposição de município em terra indígena e a proteção federativo-constitucional » (2019) 24 :2 R de Direitos Fundamentais & Democracia.

Pâmela Marconatto Marques, « O Direito Internacional dos Povos Indígenas: ação e memória nativas reconstruindo a agenda internacional » (2010-2011) 12:98 R Jurídica da Presidência.

Paula Carolina de Andrade Carvalho, « O imperialismo da história: reflexões sobre os limites do discurso histórico na historiografia indiana » (2016) 1:1 R Hydra.

Pedro Pulzatto Peruzzo et Tiago Resende Botelho, « Diálogo intercultural, democracia deliberativa e participação política » (2019) 6:2 R Arquivo Jurídico.

Poliana De Sousa Nascimento, « Uma cartografia das estratégias de resistências e representações políticas de quebradeiras de coco na “região ecológica do babaçu” » (2020) 1:1 R Zabelê.

Rafael Lamera Giesta Cabral et Vitória Larissa Dantas de Moraes, « Os povos indígenas brasileiros na ditadura militar: tensões sobre desenvolvimento e violação de direitos humanos » (2020) 11:1 R Direito e Movimento.

Ramón Grosfoguel, « Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global » (2008) 80 R Crítica de Ciências Sociais.

Raquel Fabiana Lopes Sparemberger et Thais Luzia Colaço, « Direito e identidade das comunidades tradicionais - do direito do autor ao direito à cultura » (2011) 7:2 R Liinc em Revista.

Rejane Cleide Medeiros de Almeida et Juscelino Laurindo dos Santos, « Região ecológica dos babaçuais : uma mirada a partir das mulheres quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida - bico do papagaio (TO) » (2022) 14:2 R Amazônica.

Rejane Cleide Medeiros de Almeida et Juscelino Laurindo dos Santos, « Região ecológica dos babaçuais : uma mirada a partir das mulheres quebradeiras de coco babaçu e seus modos de vida - bico do papagaio (TO) » (2022) 14:2 R Amazônica.

Renata Cattelan, Marcelo Lopes de Moraes et Roger Alexandre Rossoni, « A Reforma agrária nos ciclos políticos do Brasil (1995 – 2019) » (2020) 23:55 R NERA.

Ricardo Vinhaes Maluf Cavalcante et Cássius Guimarães Chai, « Análise do direito à autodeterminação das comunidades quilombolas no julgamento da ADI nº 3239/2004 no STF: entre o degredo, o esquecimento e o desconhecimento jurídico » (2018) 4:2 R de Direito Ambiental e Socioambientalismo.

Rita Ciotta Neves, « Os Estudos Pós-Coloniais: um Paradigma de Globalização Babilónia » (2009) 6:7 R Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução.

Rodrigo dos Santos Crepalde, Verônica Klepka, Tânia Halley Oliveira Pinto et Mikaella de Sousa, « A Integração de Saberes e as Marcas dos Conhecimentos Tradicionais : Reconhecer para Afirmar Trocas Interculturais no Ensino de Ciências » (2019) 19 R Brasileira de pesquisa em educação em ciencias.

Shiraishi Neto Joaquim et Martins Lima Rosirene, « Mujeres, prácticas de uso común, cuidado y conservación de los palmares de babasú en el Amazonas » (2020) 20:60 R Polis.

Sidney Guerra, « A proteção internacional dos direitos humanos no âmbito da Corte interamericana e o controle de convencionalidade » (2012) 33:2 R do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC.

Sofía Soria, « El «lado oscuro» del proyecto de interculturalidad-decolonialidad: notas críticas para una discusión » (2014) 20:41-64 R Tabula Rasa.

Thales Maximiliano Ravena Cañete, Uriens Maximiliano Ravena Cañete et Voyner Ravena Cañete, « Coviabilidade de populações, povos e comunidades tradicionais: novas abordagens sobre o paradigma da sustentabilidade » (2021) 7:8 Brazilian Journal of Development.

Thiago Leandro Vieira Cavalcante, « A Interculturalidade Crítica como possibilidade para um diálogo sobre as territorialidades no Brasil » (2017) 17:32 R Tellus.

Victor Loback et Amélia Cristina Alves Bezerra, « A formação territorial do Brasil nos livros didáticos de Geografia, em busca de uma análise descolonial » (2018) 27 R Geografares.

Vitor Sousa Cunha Nery, Cristiane do Socorro dos Santos Nery et Alder de Sousa Dias, « Decolonizar a História da Educação: contribuições teóricas dos estudos subalternos e do pensamento decolonial » (2020) 3:21799 R History of Education in Latin America.

Viviane de Oliveira Barbosa, « Trabalho, conflitos e identidades numa terra de babaçu » (2008) 14:15 R História Social.

Vivian Lara Caceres Dan et Flavia Benedita Sousa de Assis, « A tese do marco temporal nas decisões do Supremo tribunal federal e a controvérsia possessória acerca dos direitos territoriais indígenas » (2020) 5:2 R Teoria Jurídica Contemporânea.

Allocutions et textes présentés durant des conférences

Bianca Saldanha et Janine De Carvalho Ferreira Braga, « O Direito Cultural como elemento emancipatório e civilizatório e a efetivação da proteção do patrimônio cultural no Brasil » XXIII Congresso nacional do conpedi, présenté à l'Universidade Federal da Paraíba, 5 à 8 novembre 2014, en ligne < <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=68dad4509908e9a2> > [perma.cc/XG7W-SWMN].

José Heder Benatti, Ana Luisa Santos Rocha et Jéssica dos Santos Pacheco, « Populações Tradicionais e o Reconhecimento de seus Territórios: Uma luta Sem Fim », 7ème rencontre annuelle de l'Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, présenté à Brasília, 12-20 mai 2015, en ligne: < www.researchgate.net/publication/281562674_Populacoes_Tradicionais_e_o_Reconhecimento_de_seus_Territorios_Uma_Luta_Sem_Fim > [perma.cc/P5LW-74UY].

Josimere Serrão Gonçalves et Joyce Otânia Seixas Ribeiro, « Colonialidade de gênero: o feminismo decolonial de María Lugones », VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, présenté à l'Universidade Federal do Rio Grande, 19 au 21 septembre 2018, en ligne: < <https://7seminario.furg.br/images/arquivo/46.pdf> > [perma.cc/S54T-JR4E].

Maryângela Ribeiro de Aquino Lira Lopes, Eliane Maria de Souza Nogueira et Carlos Alberto Batista dos Santos, « A importância da interculturalidade como instrumento para a compreensão e o respeito aos conhecimentos tradicionais e à construção da cidadania planetária », 24th International Conference of the Society for Human Ecology, présenté en ligne, 17-23 octobre 2021, en ligne: < <https://www.even3.com.br/anais/xxivshe/409856-a-importancia-da->

interculturalidade-como-instrumento-para-a-compreensao-e-o-respeito-aos-conhecimentos-tradicional/ > [perma.cc/YVT6-3AP2]

Paulo Robério Ferreira Silva, « Teoria decolonial: horizontes epistemológicos a partir da periferia global pós-ocidental », VII Congresso em desenvolvimento Social, présenté à l'Universidade Estadual de Montes Claros, 5 au 8 octobre 2020, en ligne : < www.scribd.com/document/573064508/Resumo-Minicurso-Teorias-decoloniais > [perma.cc/JY6R-HK54].

Renata dos Reis Cordeiro, « “Babaçu Livre”: a enunciação do conflito no campo jurídico pelas quebradeiras de coco no Maranhão », 30º Encontro Anual da ANPOCS, 20-24 octobre 2006, présenté à Caxambu, en ligne : < <https://www.researchgate.net/publication/285383979>> [perma.cc/7DCZ-MBDX].

Thèses et mémoires

Afonso Maria das Chagas, *Emergência dos direitos territoriais frente ao direito de propriedade fundiária: do colonialismo jurídico à pluralidade de direitos*, mémoire de maîtrise, Universidade do Vale do Rio Sinos, 2012 [non publié].

André Vicente Leite de Freitas, *Guerra dos Botocudos (1808-1831): legitimando a luta pela emancipação dos direitos defendidos a partir da evolução da ideia e consolidação dos direitos humanos aos indígenas, desde Antônio de Montesinos, Bartolomeu de Las Casas e Francisco de Vitoria e suas consequências na era atual*, thèse de doctorat en droit, Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais, 2019 [non publiée].

Carlos Henrique Naegeli Gondim, *É LIVRE: o Direito Achado nas terras coletivas de Quebradeiras de Coco Babaçu, de Quilombolas e de assentados da Reforma Agrária em Monte Alegre – Olho d'Água dos Grilos, Maranhão*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade de Brasília, 2023 [non publié].

Dailor Sartori Junior, *Terras indígenas e o Supremo Tribunal Federal: análise da tese do “marco temporal da ocupação” sob a perspectiva da colonialidade*, mémoire de maîtrise en droit, Centro Universitário Ritter dos Reis, 2017 [non publié].

Edilson Carneiro da Silva, *Um mergulho nas águas do Velho Chico : territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos pescadores artesanais de Saramém, Brejo Grande-SE*, mémoire de maîtrise, Universidade Federal de Sergipe, 2014 [non publié].

Francis Humberto Cunha Filho, *Cultura e democracia na Constituição Federal de 1988: Representação de Interesses e sua Aplicação ao Programa Nacional de Apoio à*

Cultura, thèse de doctorat en droit, Universidade Federal de Pernambuco, 2004 [non publiée].

Geisiane Anatália Gomes, *Decolonialismo e crítica à história única: possibilidades para a historiografia sobre os povos originários do Brasil*, mémoire de maîtrise, Universidade Federal de Ouro Preto, 2018 [non publié].

Giovanna Bonilha Milano, *Territórios, cultura e propriedade privada : Direitos territoriais quilombolas no Brasil*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade Federal do Paraná, 2011 [non publié].

Karhen Lola Porfirio Will, *Genocídio indígena no Brasil*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade de Coimbra, 2014 [non publié].

Kathiane Santana Brito, *"Não existe babaçu livre em terra presa": estratégias, autonomia e resistência nos babaçuais*, mémoire de maîtrise, Universidade Estadual do Maranhão, 2019 [non publié].

Luane Lemos Felício Agostinho, *As leis do babaçu livre: uma análise do processo de juridicização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade do Estado do Amazonas, 2006 [non publié].

Luis de Almeida Tavares, *Campesinato e os faxinais do Parana: as terras de uso comum*, thèse de doctorat, Universidade de São Paulo, 2008 [non publiée].

Mayka Danielle Brito Amaral, *Reforma Agraria e reconhecimento, o caminho da autonomia e liberdade das camponesas-quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagaio*, thèse de doctorat, Universidade de São Paulo, 2017 [non publiée].

Patrícia Farias dos Santos, *A (não) efetividade dos direitos territoriais: um olhar para as comunidades quilombolas*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade Federal do Rio Grande, 2017 [non publié].

Paula Keller Frutuoso, *Pensamento decolonial e luta antirracista no Brasil: análise da aplicação da lei n. 10.639/03 nos cursos de graduação da UNESC*, mémoire de maîtrise en droit, Universidade do Extremo Sul Catarinense, 2020 [non publié].

Raimundo Lima dos Santos, *O projeto grande carajás e seus reflexos para as quebradeiras de coco de Imperatriz - MA*, mémoire de maîtrise, Universidade Federal de Goiás, 2009 [non publié].

Ricardo Vinhaes Maluf Cavalcante, *As quebradeiras de coco nos campos jurídicos do Maranhão: as leis do babaçu livre como um direito vindo de abaixo e a construção de*

cidadanias multiplas, mémoire de maîtrise en droit, Universidade Federal do Maranhão, 2019 [non publié].

Rita de Cássia Domingues Lopes, *Identidade e territorialidade na comunidade remanescente de quilombo Ilha de São Vicente na região do Bico do Papagaio – Tocantins*, thèse de doctorat, Universidade Federal de Pernambuco, 2019 [non publiée].

Roberta Neri da Silva, « Ambientalismo e soluções mágicas: a sobreposição de territórios, conceitos e normas no conflito entre a terra indígena, comexatibá e o parque nacional do descobrimento », mémoire de maîtrise, Universidade Federal da Bahia, 2018 [non publié].

Roberta Tuna Vaz dos Santos, *A responsabilidade dos municípios diante das recomendações do comitê das nações unidas sobre os direitos das pessoas com deficiência*, mémoire de maîtrise en droit, Pontificia Universidade Católica de Campinas, 2022 [non publié].

Sonia Vanessa Langaro, *História, fotografias e paisagem: O impacto da chegada do “moderno” em comunidades faxinalenses de Rebouças – PR (1960 – 2017)*, mémoire de maîtrise, Universidade Estadual do Centro-Oeste, 2017 [non publié].

Thiago Leandro Vieira Cavalcante, *Colonialismo, território e territorialidade: A luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*, thèse de doctorat, Universidade Estadual Paulista, 2013 [non publiée].

Sources de nouvelles

Débora Brito, « Menos de 7% das áreas quilombolas no Brasil foram tituladas », Agência Brasil (29 mai 2018), en ligne : <www.agenciabrasil.ebc.com.br/perma.cc/VA5D-JG6R>.

Gabriela Prado, Teo Cury et Gabriel Garcia, « Lula veta parcialmente marco temporal para terras indígenas », *CNN Brasil* (20 octobre 2023), en ligne: <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-decidu-por-vetar-o-marco-temporal-respeitando-a-constituicao-diz-padilha/>> [perma.cc/23JF-VN5E].

Gabriel Sabóia, « Marco temporal: Congresso derrota o governo e derruba veto de Lula a projeto que dificulta demarcação de terras indígenas », *O Globo* (14 décembre 2023), en ligne: <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/12/14/marco-temporal-congresso-derrota-o-governo-e-derruba-vetos-de-lula-a-projeto-que-dificulta-demarcacao-de-terras-indigenas.ghtml>> [perma.cc/3M3J-X78J].

Balados

Eunice Costaa, « Programa Vida, Territorio e Luta » (10 décembre 2021) à 00:00m:43s, en ligne (balado): <<https://open.spotify.com/episode/6mCIXxpGwd11cMIO22XmTi>> [perma.cc/8UBX-3VVT].

Maria do Rosario Costa, « Programa Vida, Territorio e Luta » (10 décembre 2021) à 00:00m:43s, en ligne (balado): <<https://open.spotify.com/episode/1grKAYUEIRYK6TGvpkBnqv>> [perma.cc/GFF5-RJ7B].

Sites internet

Projet de Loi 3959 de 2019, en ligne: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/137653>> [perma.cc/9BAR-L7BN].

« Sobre Nós », en ligne: *Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB)* <www.miqcb.org/sobre-nos> [perma.cc/KRA8-FKH6].

Autres sources

Francinaldo Matos, Joaquim Shelliraishi et Vitória Ramos, « Acesso à terra, território e recursos naturais: a luta das quebradeiras de coco babaçu », en ligne: <<https://actionaid.org.br/publicacoes/acesso-a-terra-territorio-e-recursos-naturais/>> [perma.cc/5WX7-DUN9].

Louis Forline et Lourdes Gonçalves Furtado, « Novas reflexoes para o estudo das populações tradicionais na amazonia: pour uma revisao de conceitos e agendas estrategicas » (2002), en ligne: <<https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/828/1/B%20MPEG%20Ant%2018%28%29%202002%20FORLINE.pdf>> [perma.cc/2Y3X-5PJZ].

Neide Esterici, « Populações tradicionais », dans Beto Ricardo e Maura Campanili, dir, *Almanaque Brasil Socioambiental*, en ligne: <www.socioambiental.org/pt-br/ouisa/publicacoes/almanaque-brasil-socioambiental-2008> [perma.cc/X66H-5SFJ].

Joana Chiavari et al « Panorama dos direitos de propriedade no Brasil rural: legislação, gestão fundiária e código florestal » (2016) aux pp 46 et 58, en ligne (pdf) : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro <www.puc-rio.br> [perma.cc/49TG-WH3Z].

Joaquim Shiraishi Neto et Luane Lemos Agostinho, « O Direito na Construção das Identidades dos Povos e Comunidades Tradicionais: as chamadas quebradeiras de coco

babaçu », en ligne (pdf):
<<https://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Joaquim%20%20Shiraishi%20%20e%20Luane%20Lemos.pdf>> [perma.cc/2ZKZ-KJYV].

Júlia Rodrigues, « O pensamento decolonial: aspectos introdutórios e relações possíveis com campo jurídico » (12 avril 2021), en ligne :
<<https://petsociologiajuridica.medium.com/o-pensamento-decolonial-aspectos-introduct%C3%B3rios-e-rela%C3%A7%C3%B5es-poss%C3%ADveis-com-campo-jur%C3%ADdico-1e2caf332f92>> [perma.cc/D2KN-8KFC].