

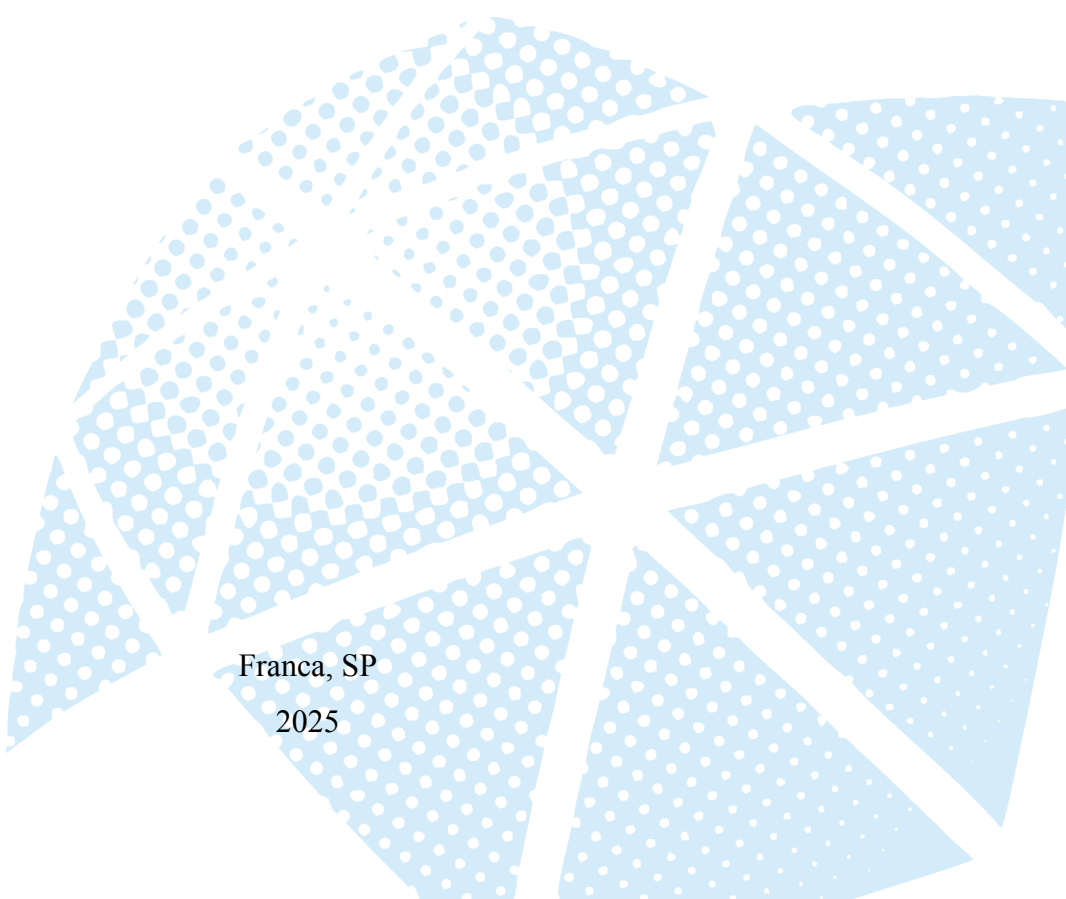
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Campus de de Franca

NATHALIA FERNANDES PITA

**DIREITO DO MAR E COLONIALIDADE: UMA ANÁLISE DECOLONIAL SOBRE
O SISTEMA JURÍDICO MARÍTIMO INTERNACIONAL E SEUS IMPACTOS NAS
COMUNIDADES TRADICIONAIS COSTEIRAS EM UBATUBA (SP) E PARATY (RJ)**

Franca, SP

2025



NATHALIA FERNANDES PITA

**DIREITO DO MAR E COLONIALIDADE: UMA ANÁLISE DECOLONIAL SOBRE
O SISTEMA JURÍDICO MARÍTIMO INTERNACIONAL E SEUS IMPACTOS NAS
COMUNIDADES TRADICIONAIS COSTEIRAS EM UBATUBA (SP) E PARATY (RJ)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, de
Franca, para obtenção do título de bacharel
em Relações Internacionais.

Orientador(a): Prof. Ma. Carolina Antunes
Condé de Lima

Franca, SP

2025

P681d Pita, Nathalia Fernandes

Direito do mar e colonialidade: uma análise decolonial sobre o sistema jurídico marítimo internacional e seus impactos nas comunidades tradicionais costeiras em Ubatuba (SP) e Paraty (RJ) / Nathalia Fernandes Pita. -- Franca, 2025

40 p.

Trabalho de conclusão de curso (-) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca

Orientadora: Carolina Antunes Condé de Lima

1. Pós-colonialismo. 2. Direito do mar. 3. Descolonização. I. Título.

NATHALIA FERNANDES PITA

**DIREITO DO MAR E COLONIALIDADE: UMA ANÁLISE DECOLONIAL SOBRE
O SISTEMA JURÍDICO MARÍTIMO INTERNACIONAL E SEUS IMPACTOS NAS
COMUNIDADES TRADICIONAIS COSTEIRAS EM UBATUBA (SP) E PARATY (RJ)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, de Franca, para obtenção do título de bacharel em
Relações Internacionais.

Banca Examinadora:

Prof. Ma. Carolina Antunes Condé de Lima
Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (Unesp, Unicamp,
Puc-SP)

Prof. Dra. Elizabete Sanches Rocha
UNESP - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Campus de de Franca

Prof. Dra. Fernanda Mello Sant'Anna
UNESP - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - Campus de de Franca

Dedico este trabalho às guardiãs e guardiões dos mares e costas brasileiras, aos povos indígenas, quilombolas e caiçaras, cujas existências e saberes ancestrais são a própria expressão viva do território. Que este trabalho, ainda que modesto, possa honrar suas lutas e resistências, e lembrar que o Direito do Mar não se faz apenas em tribunais distantes, mas se vive na beira da praia, nas redes lançadas ao amanhecer, nos cantos e nas memórias que o oceano guarda. Que nossas leis um dia aprendam a ouvir o que as águas já sabem há tanto tempo: que nenhum direito é verdadeiro enquanto silenciar as vozes que sempre souberam pertencer ao mar.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de expressar minha eterna gratidão à minha família, em especial aos meus pais, Andressa e Peterson. Sem o apoio incondicional de vocês, nada disso seria possível. Não estaria na faculdade, não teria tido o tempo necessário para me dedicar à pesquisa e à escrita deste trabalho. Vocês são a minha base.

Meu sincero agradecimento às minhas amigas e companheiras de lar, Rafaela, Manoela e Nathalia. Obrigada por tornarem estes anos de graduação uma jornada compartilhada, por estarem ao meu lado nos momentos de descontração, nas dificuldades e por todo o apoio durante este processo. Foi fundamental tê-las comigo.

Gostaria de agradecer também a todos os professores e professoras que cruzaram o meu caminho acadêmico. Sem o esforço, a dedicação e o amor de cada um pela profissão e pelo ensino, eu certamente não estaria onde estou hoje. Levo da faculdade não apenas o conhecimento, mas a crença inabalável de que a educação liberta e tenho a certeza de que os professores são agentes de mudança, capazes de transformar pessoas através do conhecimento, e essas pessoas podem, sim, transformar o mundo no qual queremos viver, com mais justiça, igualdade, liberdade, ética e empatia.

Dentre eles, destaco a Professora Elizabete Sanches, a quem devo o despertar do meu interesse por assuntos decoloniais, que tanto influenciaram minha escolha para desenvolver o tema deste trabalho.

E, por fim, um agradecimento muito especial à minha orientadora Carolina. Muito obrigada por todo o carinho, paciência e pela indispensável assistência em todo o processo de construção deste trabalho, desde as primeiras ideias e discussões até a versão final. Sua orientação foi um farol essencial nesta jornada.

A todos, o meu mais profundo e sincero obrigado.

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nasceram tantas outras
comunidades que os vão cansar se continuarem
queimando.
Porque mesmo que queimam a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.

(Antônio Bispo)

RESUMO

O Direito do Mar, consolidado a partir de instrumentos internacionais como a Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (UNCLOS) de 1992, reflete estruturas coloniais de poder que constantemente marginalizam comunidades tradicionais costeiras. Este trabalho propõe uma análise crítica e decolonial, que visa investigar como o regime jurídico marítimo internacional impacta as comunidades tradicionais costeiras em Ubatuba -SP e Paraty -RJ, perpetuando lógicas coloniais de exclusão que reproduzem assimetrias e desconsideram os saberes locais. A metodologia utilizada segue uma abordagem qualitativa, com uma revisão bibliográfica interdisciplinar (direito internacional, estudos pós-coloniais e antropologia), análises documentais, estudos de caso de comunidades costeiras em Ubatuba -SP e Paraty -RJ e coleta de dados primários. Este estudo parte da premissa de que o modelo jurídico hegemônico vigente, ao impor um universalismo que ignora a participação e os saberes das comunidades costeiras, agrava vulnerabilidades provocando a perda de territórios, a erosão cultural e identitária das comunidades afetadas. Contra esse cenário, pressupõe-se que é necessário a implementação de mecanismos jurídicos que sejam pluralistas e fundados em epistemologias não hegemônicas a fim de garantir a autodeterminação dos grupos envolvidos e forjar uma práxis jurídica antirracista e decolonial, condição fundamental para expandir o debate nas práticas que buscam garantir a justiça ambiental e direitos coletivos.

Palavras-chave: Direito do Mar; Pós-colonialismo; Colonialidade; Descolonização; Comunidades tradicionais.

ABSTRACT

The Law of the Sea, consolidated through international instruments such as the 1992 United Nations Convention on the Law of the Sea (UNCLOS), reflects colonial power structures that constantly marginalize traditional coastal communities. This work proposes a critical and decolonial analysis that aims to investigate how the international maritime legal regime impacts traditional coastal communities in Ubatuba (SP) and Paraty (RJ), perpetuating colonial logics of exclusion that reproduce asymmetries and disregard local knowledge. The methodology used follows a qualitative approach, based on an interdisciplinary literature review (international law, postcolonial studies, and anthropology), documental analysis, case studies of coastal communities in Ubatuba (SP) and Paraty (RJ) and primary data collection. This study starts from the premise that the current hegemonic legal model, by imposing a universalism that ignores the participation and knowledge of coastal communities, exacerbates vulnerabilities, causing the loss of territories and the cultural and identity erosion of these communities. Against this backdrop, it is assumed that it is necessary to implement legal mechanisms that are pluralistic and based on non-hegemonic epistemologies. These instruments are seen as the fundamental basis, rather than a mere technical solution, for guaranteeing self-determination and forging an anti-racist and decolonial legal praxis, which is the fundamental condition for expanding the debate on practices that seek to guarantee environmental justice and collective rights.

Keywords: Law of the Sea; Post-colonialism; Coloniality; Decolonization; Traditional communities.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	12
2.	A FUNDAMENTAÇÃO “UNIVERSAL”: QUANDO ELES FALAM	16
3.	ANÁLISE DECOLONIAL: QUANDO NÓS FALAMOS	29
4.	CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROPOSTAS: DO MAR TERRITORIAL ÀS ÁGUAS COLONIAIS	35
5.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	39

1. INTRODUÇÃO

O Direito do Mar é um dos pilares do Direito Internacional, responsável por regular o uso e a gestão dos oceanos, seus recursos e espaços marítimos. De acordo com Menezes (2015), a consolidação de normas legais sobre o Direito do Mar ocorreu de maneira tardia, a Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (UNCLOS, sigla em inglês), entrou em vigor somente em 1994 e estabeleceu um marco jurídico abrangente com normas sobre mar territorial, zona econômica exclusiva, plataforma continental, alto-mar e proteção ambiental. Com mais de 154 Estados signatários, a Convenção tem por objetivo harmonizar direitos e deveres dos países, garantindo a exploração sustentável dos recursos marinhos e a resolução pacífica de conflitos por meio dos seguintes tribunais internacionais: o Tribunal Internacional do Mar, a Corte Internacional de Justiça, o Tribunal Arbitral, e o Tribunal Arbitral Especial. Além de consolidar princípios como a liberdade de navegação e a jurisdição costeira, a Convenção também estabelece a cooperação internacional em temas como pesquisa científica, preservação ambiental e distribuição equitativa de recursos em áreas além da jurisdição nacional. O Direito do Mar desempenha um papel importante ao estabelecer normas que garantam a legalidade, a segurança e a cooperação entre os Estados no uso dos oceanos. Sua função inclui prevenir conflitos, proteger o ecossistema marinho e assegurar uma exploração sustentável e pacífica desses recursos, fundamentais para o equilíbrio ecológico e as relações comerciais mundiais. Como destaca Menezes, “o mar é fundamental para a manutenção da vida e sobrevivência do planeta” (2015, p. 19), reforçando a necessidade de um ordenamento jurídico que priorize sua preservação e uso responsável.

Apesar de seu objetivo em estabelecer um marco jurídico comum para a pacificação¹ e utilização dos oceanos, o Direito do Mar revela aspectos que perpetuam estruturas coloniais de poder. A história da normatização do Direito do Mar é marcada pelo desenvolvimento de normas costumeiras que "expressavam quase sempre posicionamento do centro de poder dominante". (Menezes, 2015, p.23). Ou seja, que refletiam e priorizavam os interesses das potências dominantes daquela época, uma vez que a “imperatividade das necessidades econômicas dos Estados colonizadores [levou à] timidamente consagração do princípio da liberdade dos mares por uma conveniência política” (Menezes, 2015, p.25). De tal maneira, isso indica que os interesses das potências marítimas e coloniais influenciaram desde o início a forma como o mar seria regulado e isso se mantém até os dias de hoje.

¹A pacificação no mar refere-se ao regime jurídico internacional que proíbe o uso da força nos oceanos, privilegiando meios diplomáticos e jurisdicionais para solução de disputas, conforme previsto no Art. 301 da UNCLOS.

A delimitação de espaços marítimos, como o mar territorial, a zona contígua, a zona econômica exclusiva (ZEE) e a plataforma continental, confere aos Estados costeiros jurisdição exclusiva e soberana sobre essas áreas. No entanto, para as comunidades tradicionais costeiras, cuja subsistência e modo de vida dependem do acesso e do uso consuetudinário desses espaços, essa regulamentação jurídica pode significar a restrição ou mesmo a perda de seus direitos históricos de pesca, coleta e uso cultural do mar e da costa. Isso ocorre porque, conforme o Artigo 56 da UNCLOS, o Estado costeiro detém soberania exclusiva sobre a exploração e gestão dos recursos naturais, vivos ou não vivos, em suas águas territoriais, ZEE e plataforma continental. Dessa forma, o Estado se torna o único ente com poder para autorizar e regulamentar atividades nesses espaços, marginalizando, muitas vezes, práticas tradicionais que existem muito antes dessas delimitações. Sob uma lógica capitalista, o Estado, ao priorizar o crescimento econômico em detrimento da preservação dos modos de vida dessas populações, gera profundos impactos em suas existências. Consequentemente, o regime jurídico marítimo tende a fortalecer a autoridade estatal e os interesses econômicos dominantes, silenciando as cosmologias e saberes das comunidades tradicionais costeiras.

Partindo da hipótese de que a imposição de normas legislativas globais, ao excluir a participação das comunidades tradicionais costeiras para privilegiar o capital, acentua suas vulnerabilidades levando à perda territorial e à precarização de seus modos de vida, o problema desta pesquisa é: analisar como o Direito do Mar, consolidado pela Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (UNCLOS), impacta as comunidades tradicionais costeiras em Ubatuba - SP e Paraty - RJ, reforçando lógicas coloniais em sua aplicação. A justificativa fundamental reside na premissa de que o Direito do Mar reflete estruturas coloniais de poder que consistentemente marginalizam essas comunidades, reproduzindo assimetrias e desconsiderando saberes locais.

Para alcançar o propósito deste estudo, foram estabelecidos os seguintes objetivos específicos: a) contextualizar a formação histórica do Direito do Mar, explicitando suas imbricações com a expansão colonial europeia e a consolidação de uma ordem jurídica eurocêntrica que historicamente privilegia os interesses das potências marítimas; b) examinar criticamente os princípios normativos centrais da UNCLOS — como o 'patrimônio comum da humanidade' e a 'soberania estatal' —, demonstrando como sua aplicação prática pode reforçar assimetrias e invisibilizar os direitos consuetudinários das comunidades tradicionais; c) identificar e analisar os impactos socioambientais concretos do regime jurídico marítimo sobre comunidades costeiras, com foco em casos que envolvem a criminalização da pesca

artesanal, a expropriação territorial e a restrição a modos de vida tradicionais; d) mapear e discutir as estratégias de resistência empregadas por essas comunidades, que incluem desde a mobilização política até a articulação entre saberes tradicionais e científicos na defesa de seus territórios; e, por fim, e) propor alternativas decoloniais ao Direito do Mar hegemônico, fundamentadas em epistemologias não ocidentais, na pluriversalidade jurídica e na gestão comunitária dos oceanos, dialogando com autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Wagner Menezes, Tiago Resende Botelho, Renisa Mawani, Mauro de Almeida, Davi Kopenawa e Antônio Bispo e outros.

Este trabalho segue uma abordagem metodológica qualitativa e multidisciplinar e as técnicas empregadas englobam a análise de conteúdo, a análise crítica do Direito e a hermenêutica decolonial. Isso inclui uma revisão bibliográfica interdisciplinar que abrange direito internacional, estudos pós-coloniais e antropologia; análises documentais da UNCLOS (examinando artigos como 56, 61, 73 e 192); a utilização de estudos de caso concretos que ilustram os conflitos entre o ordenamento jurídico e as comunidades caiçaras de Ubatuba-SP e Paraty -RJ; e a implementação de dados primários por meio de uma conversa direta com Santiago Bernardes, caiçara, escritor, biólogo, pesquisador do OTSS (Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina), da Fundação Oswaldo Cruz-Fiocruz e articulador do FCT (Fórum de Comunidades Tradicionais Angra-Paraty-Ubatuba), além de ser um dos autores do artigo “Povos e Comunidades Tradicionais e o Direito ao Oceano Saudável” utilizado como um dos estudos de caso deste trabalho. A escolha dessas localidades para os estudos de caso fundamenta-se na disponibilidade de materiais científicos para análise e investigação teórica, bem como o acesso a um especialista de notório saber científico e tradicional que também é parte integrante da comunidade caiçara. A literatura disponível sobre a região não só válida a relevância do tema, mas também serve como alicerce para a análise, permitindo que este trabalho aprofunde e dialogue criticamente com o conhecimento já estabelecido, contribuindo para o debate acadêmico.

Para embasar essa discussão, serão utilizadas pesquisas acadêmicas, além de entrevistas publicadas e registros de lideranças locais, garantindo que as vozes dessas comunidades sejam ouvidas. Entre as limitações da pesquisa, destaca-se a dificuldade de acesso a dados oficiais sobre conflitos envolvendo as comunidades tradicionais, muitas vezes subnotificados ou tratados de forma superficial pelas instituições. Além disso, o viés eurocêntrico presente nas principais fontes jurídicas exige um esforço adicional para incorporar visões alternativas e contra-hegemônicas.

A fim de atingir os objetivos aqui traçados, o trabalho está estruturado da seguinte forma: o capítulo 1 (**A Fundamentação “Universal: Quando eles falam**), estabelece o quadro conceitual ao discutir o eurocentrismo, a colonialidade do poder (Quijano, 2005), *Mare Liberium* (Grotius, 1609), o pensamento abissal (Boaventura de Sousa Santos, 2007) e a opção decolonial (Mignolo, 2008/Bispo, 2015), demonstrando como esse paradigma ocidental coloniza e se sobrepõe a outras formas de saber. A partir desse levantamento, a pesquisa avança para o capítulo 2 (**Análise Decolonial: Quando nós falamos**), evidenciando a aplicabilidade desses conceitos ao Direito do Mar para desnaturalizar sua universalidade e criticar a distinção ocidental que desconstrói categorias jurídicas, como a dicotomia entre terra e mar e a noção de "espaço vazio" presentes no regime jurídico marítimo internacional. Consequentemente examina-se a aplicação prática dos princípios do Direito do Mar contemporâneo através de estudos de caso concretos que demonstram seus impactos nas comunidades tradicionais. A análise inclui as contribuições de Santiago Bernardes, caçara, biólogo e co-autor de um dos estudos de caso apresentados. Por fim, temos as (**Considerações Finais: Propostas do Mar Territorial às Águas Decoloniais**), no qual é discutido a superação do Direito do Mar colonial por meio de uma abordagem decolonial. A proposta central articula o critério de verdade pragmática (Mauro de Almeida, 2021) — que permite acordos práticos entre diferentes cosmologias sem suprimir suas diferenças — com a cosmopolítica Yanomami, exemplificada pela obra "A Queda do Céu". Através deste diálogo intercultural, fundamentado numa ecologia de saberes, a seção explora a construção de um direito ecocêntrico e plurinacional, capaz de responder à crise ecológica global a partir de um horizonte de justiça, além de buscar ampliar a visibilidade das estratégias de resistência desses grupos e valorizar a incorporação de saberes tradicionais como contraponto ao eurocentrismo jurídico consolidando as propostas de um horizonte jurídico-político decolonial e pluriversal, no qual a governança dos espaços marítimos é reimaginada para além da matriz colonial.

2. CAPÍTULO 1: A FUNDAMENTAÇÃO “UNIVERSAL”: QUANDO ELES FALAM

De acordo com Vasconcelos (2021), ao longo do século XX, intelectuais de diferentes regiões (Ásia, Américas e África) começaram a questionar a visão eurocêntrica dominante, teorizando sobre como se dava as relações de poder entre centros (países desenvolvidos) e periferias (países subordinados). Autores como James Morris Blaut e Samir Amin (que popularizou o termo "eurocentrismo" nos anos 1970) analisaram esse viés a partir da filosofia e da teoria crítica. Na América Latina, pensadores decoloniais, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Dignolo, também contestaram a narrativa eurocêntrica. Essas críticas deram origem a correntes teóricas como a sociologia histórica, a teoria pós-colonial e o decolonialismo, que se tornaram importantes alternativas ao eurocentrismo. Blaut, geógrafo marxista estadunidense mencionado por Vasconcelos em seu trabalho, destaca-se no debate ao demonstrar que o eurocentrismo vai além de um simples “etnocentrismo” ou de um preconceito cultural,

a parte realmente crucial do eurocentrismo não é uma questão de atitudes no sentido de valores e preconceitos, mas sim uma questão de ciência, estudo, opinião informada e especializada. Para ser preciso, o Eurocentrismo inclui um conjunto de crenças que são afirmações sobre a realidade empírica, afirmações educadas e que os europeus usualmente sem preconceitos aceitam como verdadeiras, como proposições apoiadas pelos ‘fatos’ (Blaut, 1993, *apud* Vasconcelos, 2021, p.9).

Ou seja, o eurocentrismo é uma perspectiva que centraliza a Europa como o principal elemento na formação da sociedade moderna, considerando-a como a protagonista essencial da história da humanidade. Dussel (2005), por sua vez, denuncia como a narrativa eurocêntrica construiu uma visão da história como um processo linear e contínuo, seguindo uma única trajetória de conhecimento que parte da Grécia, passa pelo Império Romano e desemboca na Europa Moderna, como se o “resto do mundo tivesse entrado na história” apenas após a colonização europeia. Essa visão, que reduz a trajetória humana a um projeto civilizatório centrado no Ocidente, naturaliza a exclusão de outras culturas e impérios não europeus. Portanto, esse conceito estabelece uma hierarquia global de poder e uma narrativa histórica que enfatiza a suposta superioridade da Europa Ocidental utilizada para legitimar a colonização europeia pelo mundo.

Dessa forma, o eurocentrismo funciona como um modelo teórico que justifica e sustenta interpretações e relações de dominação, privilegiando a cultura, os valores e as experiências europeias como padrão universal. Se Blaut (1993 *apud* Vasconcelos, 2021) desvela o eurocentrismo como uma estrutura de conhecimento supostamente neutra e Dussel

(2005) expõe sua linearidade histórica excludente, Quijano (2005) radicaliza a crítica ao demonstrar que esse paradigma está intrinsecamente ligado ao colonialismo enquanto lógica de poder. Para o autor trata-se de uma

perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. Não se trata, em consequência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo (Quijano, 2005, p. 126).

É nesse contexto que o conceito de **colonialidade do poder**², (Quijano, 2005) se torna central, pois explica como o sistema mundial moderno se organizou a partir da colonização, criando uma estrutura de dominação que permanece enraizada mesmo após o fim dos impérios coloniais. Essa estrutura se baseia em três bases fundamentais: o racismo, o capitalismo e o eurocentrismo. No entanto, o principal elemento utilizado para constituir as relações de dominação e legitimá-las foi a raça, “na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (Quijano, 2005, p. 118), justificando e naturalizando a dominação europeia, de maneira que, criou-se uma hierarquização étnico-racial global, ao mesmo tempo em que estabeleceu-se uma divisão internacional do trabalho e a imposição da cultura, valores e crenças europeias.

De acordo com o autor, a partir do colonialismo, pela primeira vez na história, todas as áreas da vida social passaram a estar interligadas em um único sistema mundial, consolidando uma lógica de interdependência sistêmica que legitimou brancos europeus como seres superiores, marginalizando outras etnias e suas formas de saber. Essa lógica permitiu que as antigas potências coloniais pudessem controlar a economia, a autoridade, os recursos

² Para além da colonialidade do poder, Aníbal Quijano elaborou outros dois conceitos fundamentais para a compreensão da matriz colonial: a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. A colonialidade do saber refere-se à hierarquização dos conhecimentos, onde os saberes eurocêtricos são erigidos como universais e científicos, enquanto os saberes de povos colonizados e subalternizados são desqualificados, marginalizados ou considerados “folclore”. Já a colonialidade do ser diz respeito aos impactos ontológicos da colonialidade, isto é, como a classificação racial hierárquica desumaniza e nega a plena existência e humanidade dos grupos colonizados. Embora estes três eixos (poder, saber, ser) sejam profundamente interligados e co-constitutivos, este trabalho concentrar-se-á prioritariamente no conceito de colonialidade do poder para analisar as estruturas jurídico-políticas do Direito do Mar, sem desconsiderar as interfaces inevitáveis e existentes com as dimensões do saber e do ser, que surgirão pontualmente na análise.

naturais, o gênero, a sexualidade, o conhecimento e até a subjetividade. Em função disso, mesmo após as independências das colônias, a colonialidade do poder continuou a reproduzir desigualdades, mantendo uma ordem global na qual as antigas colônias e suas populações (incluindo migrantes em países ricos) ocupem posições subalternas.

Na base epistemológica dessa colonialidade está aquilo que Boaventura de Souza Santos (2007) chamou de ‘pensamento moderno abissal’, o qual estabelece uma linha radical que segmenta a realidade social em dois universos ontologicamente separados. De um lado da linha, no âmbito metropolitano, vigora a tensão característica da modernidade entre regulação e emancipação, onde “o conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais cabais do pensamento abissal” (Santos, 2007, p. 72). Neste núcleo o conhecimento científico detém o monopólio da verdade e o direito opera com clareza a distinção binária, pois “no campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que se reputa como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou do direito internacional” (Santos, 2007, p. 73). Do outro lado da linha, no universo colonial, a realidade é produzida como inexistente, um espaço onde não se aplica a lógica da regulação/emancipação, mas sim a da apropriação/violência.

Neste abismo, os saberes das comunidades tradicionais são considerados “crenças” ou “magia”, e seus territórios são vistos como uma terra sem lei, um estado de natureza. Esta dinâmica não é um resquício do passado; ela persiste de forma contemporânea, e, como alerta o autor, pressionado pela lógica da apropriação/violência, o próprio Direito moderno vê sua natureza transformada, retornando sob a forma de um fascismo social e territorial, onde atores poderosos controlam espaços contra os interesses de seus habitantes (Santos, 2007). Portanto, analisar a criação dessa linha no Direito do Mar implica reconhecer que “a injustiça social global está intimamente ligada à injustiça cognitiva global” (Santos, 2007, p. 77). É nesse abismo entre o saber oficial e o saber tradicional, onde um é considerado ciência e o outro “magia”, que a violência epistêmica opera. Dessa forma, a exclusão dos saberes locais pelo regime da UNCLOS não é uma mera lacuna, mas um ato de violência epistêmica fundante do próprio sistema jurídico e hegemônico vigente. Em outras palavras, o Direito oficial não é simplesmente incompleto, mas ativamente e propositalmente constituído por essa divisão abissal.

As críticas coloniais propostas por Quijano (2005) e Mignolo (2008), nos ajudam a compreender como a UNCLOS reforça a “razão imperial” ao impor universalismos abstratos, ignorar outras epistemologias e sustentar uma economia de extrativismo alinhada com a colonialidade, perpetuando hierarquias de poder e conhecimento que privilegiam nações

tecnologicamente avançadas. Para demonstrar isso podemos voltar na obra de Hugo Grotius, *Mare Liberum* (1609), documento que deu início à legislatura sobre os mares e oceanos. Grotius (1609), ao defender a "liberdade dos mares" como um princípio supostamente universal, na prática, garantia a livre navegação apenas onde interessava às potências hegemônicas como Holanda e Inglaterra, enquanto legitimava a exclusão e a dominação sobre povos colonizados. Na África e na Ásia, os litorais colonizados eram controlados militarmente, e os povos locais eram sistematicamente excluídos do comércio marítimo autônomo – como ocorria com os monopólios impostos pela Companhia das Índias Orientais. Ao mesmo tempo, a mesma "liberdade dos mares" que beneficiava as potências europeias permitia o tráfico transatlântico de escravizados, onde navios europeus transportavam africanos em massa sem qualquer regulamentação que lhes garantisse proteção. Assim, o Direito do Mar, desde sua gênese, reforçou hierarquias raciais e econômicas, servindo menos a um ideal universalista do que aos projetos coloniais de exploração e dominação.

O conhecimento eurocêntrico que fundamentou o Direito do Mar, baseado em uma visão utilitarista e fragmentada da natureza, desconsidera as relações integradas e sustentáveis que as comunidades costeiras têm com o oceano. Essa epistemologia colonial reduz o mar a um "espaço vazio" a ser dominado, ignorando suas dimensões ecológicas, culturais e espirituais — uma lógica que revela a própria essência violenta do Direito Internacional. Como evidencia Mawani (2015, p. 25), “como espaços jurídicos, os oceanos destacam a sobreposição e a interseção de histórias de violência colonial, legal e racial e apontam para novas formas de globalidade, legalidade e soberania que não são facilmente discernidas apenas pela terra”.

Logo, o Direito Internacional confirma-se como um exemplo paradigmático da colonialidade entranhada no direito internacional moderno. Suas normas, aparentemente técnicas e universais, são na verdade instrumentos de perpetuação de hierarquias de poder sobre os territórios, corpos, mentes e culturas. O resultado é uma ordem global que, sob o véu da neutralidade jurídica, mantém estruturas maléficas tanto para os povos quanto para os próprios oceanos. Valendo-se da premissa fundamental de Antônio Bispo (2015, p. 38) de que “as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade”, identifica-se o Direito do Mar como a codificação jurídica de uma cosmovisão monoteísta, vertical e abstrata, que se impõe sobre as cosmovisões politeístas, horizontais e materiais dos povos do mar. A dicotomia entre o Direito formal e o aplicado revela uma seletividade que vai além de uma mera inconsistência, constituindo a própria engrenagem do colonialismo contemporâneo. Nesse sentido, como destaca o autor, “unidade pela abstração é base para a universalidade do

capitalismo, mas também para o direito que se faz de normas gerais e abstratas, para o patriarcado, unidade de poder familiar que modela a unidade de poder do império do direito e do Estado” (Bispo, 2015, p. 110).

O discurso dominante que diz “ "todos somos iguais perante a lei", constrói cortinas de fumaça e confunde antigos e atuais aliados” e serve como base do moderno aparato de dominação, pois, como ele mesmo elucida, os colonizadores de hoje já não se denominam "Império Ultramarino", mas se organizam sob a égide do "Estado Democrático de Direito" (Bispo, 2015, p. 138). Nessa estrutura, a violência da conquista, outrora militar, é agora executada por meio de leis, decretos e licenças. Dessa forma, o aparato estatal, teoricamente neutro, é mobilizado para legitimar a destruição que “queima, inunda, implode, tritura e soterra” (Bispo, 2015, p. 76) os territórios e os símbolos fundamentais de existência dos povos tradicionais. As “máquinas de terraplanagem”, portanto, não operam à margem da lei, mas com a sua permissão, transformando o Estado em instrumento de dominação e apagamento, uma consequência direta de um discurso igualitário que serve para ocultar as diferenças e os reais conflitos (Bispo, 2015, p. 76).

Isso posto, é possível dizer que o Direito Internacional, em sua construção histórica, reflete uma fundamentação eurocêntrica e um universalismo abstrato, pois seus princípios, como soberania estatal, tratados e direito humanitário, foram moldados a partir da experiência europeia e impostos como universais, negando a validade de outros sistemas jurídicos. Essa estrutura amparada na construção ideológica de *terra nullius*³ e protetorados justificou a expropriação de terras e a escravização de povos não-europeus, tratados como objetos a serem dominados e não como sujeitos de Direito. Com a expansão do colonialismo impulsionada pelas navegações, “do início do século XVII em diante, os impérios marítimos europeus - especialmente o português, o holandês e, mais tarde, o britânico - se envolveram em um debate animado sobre o status racial e legal do alto-mar” (Mawani, 2018, p. 22) reproduzindo as hierarquias coloniais em sua estrutura.

O Direito do Mar, concebido no marco do Direito Internacional moderno, consolidou-se como uma ferramenta de governança colonial. Desde Hugo Grotius (1609), que defendia a "liberdade dos mares" como um princípio universal, até as convenções contemporâneas que regulam a exploração dos oceanos, como a UNCLOS, esse regime

³ Termo em latim, que significa: “a terra de ninguém”.

jurídico foi moldado por interesses europeus. Mawani (2015), exemplifica como o "mar livre" era, na prática, um espaço de exclusão racial ao narrar a viagem do *Komagata Maru*⁴ (1914).

Enquanto Grotius (1609) e Carl Schmitt (1954) teorizaram o mar como um espaço jurídico neutro e universal, na realidade, ele foi palco de disputas coloniais, onde a soberania e a mobilidade eram racializadas, reforçando a marginalização de povos que historicamente dependiam e ainda dependem do oceano para sobreviver. Isso fica evidente quando Mawani (2018, p. 52), afirma que:

a Europa reformulou o mar livre como um espaço jurídico em expansão e contração que fica além da jurisdição de estados-nação individuais. Sua elasticidade inaugurou uma nova ordem jurídica e política internacional, na qual as vidas dos migrantes permanecem dispensáveis e onde a violência racial é decretada com impunidade contra corpos negros e pardos.

A própria noção de "espaço comum" foi construída a partir de uma epistemologia imperial, que inviabilizou sistemas tradicionais de governança dos mares – como os das comunidades costeiras – em favor de uma ordem jurídica que naturalizou a soberania colonial sobre as águas. Diante disso, apesar da Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar (UNCLOS) afirmar que os oceanos são "patrimônio comum da humanidade" (Menezes, 2015, p. 52), na prática, continua a privilegiar Estados com maior poder tecnológico e econômico, hierarquizando assim quem pode utilizá-los e de que forma. Essa reprodução ocorre visivelmente na criminalização e precarização dos modos de vida de comunidades tradicionais costeiras, cujas práticas de pesca são frequentemente reprimidas em nome de uma regulamentação que prioriza interesses corporativos e estatais voltados para a expansão do capital.

Como dito anteriormente, os princípios normativos que norteiam a existência do regime jurídico marítimo foram especificamente disciplinados na UNCLOS. Tais princípios são valores reconhecidos que inspiram a elaboração de novas normas, bem como a vigência, execução e interpretação das já existentes. Embora sua definição seja complexa por fatores culturais, históricos, psicológicos, políticos e jurídicos, o Direito do Mar possui uma cadeia coordenada de princípios que funcionam de maneira sistêmica. “A boa fé, igualdade soberana, a não-intervenção, a autodeterminação dos povos, o respeito aos direitos humanos, a solução pacífica de controvérsias e a não agressão ou uso da força” (Menezes, 2015, p. 50), são

⁴ A Viagem do *Komagata Maru* (1914), ilustra um episódio marcante de resistência e exclusão racial no império britânico, em que Gurdit Singh, um empresário sikh, fretou o navio para transportar 376 passageiros indianos—majoritariamente sikhs—ao Canadá, mas que sob leis de imigração racistas, foram impedidos de desembarcar. Embora fossem súditos britânicos legais, o navio ficou dois meses ancorado em Vancouver sob condições precárias até ser expulso sob ameaça militar. Ao retornar à Índia, os passageiros foram recebidos com violência em Budge Budge, onde tropas britânicas abriram fogo, matando dezenas de pessoas.

normas do Direito Internacional que orientam a aplicação do Direito do Mar. Além disso, baseia-se na Justiça e na observância do direito, incorporando preceitos como imparcialidade, igualdade e meios pacíficos de solução.

De acordo com a UNCLOS, são princípios específicos do Direito do Mar:

1. Patrimônio Comum da Humanidade: é o princípio que estabelece que além dos limites territoriais do Estado, o mar é um espaço coletivo que pertence a todos os povos e que seus recursos devem ser explorados e conservados visando essencialmente aos interesses da humanidade como um todo. Ou seja, não é permitido que nenhum Estado ou pessoa jurídica se aproprie desses recursos.
2. Princípio da Igualdade: é utilizado para justificar o uso do mar por todos os povos para compartilhar suas riquezas. Ou seja, a igualdade não é absoluta, admitindo tratamento diferenciado para Estados com limitações geográficas ou econômicas, e inclui a responsabilidade equitativa pela proteção e preservação do meio marinho.
3. Princípio do Progresso Econômico e Social de Todos os Povos: O Direito do Mar deve servir para este propósito. Este princípio pressupõe que o compartilhamento de tecnologias e o acesso aos recursos marinhos não podem ser restritos a Estados com maior capacidade de investimento ou tecnologia. Pelo contrário, devem ser acessíveis a todos os povos, por meio de políticas cooperativas de desenvolvimento.
4. Princípio de Solução Pacífica de Controvérsias: Como o Direito do Mar possui um sistema múltiplo e aberto de solução de controvérsias, que oferece diversos mecanismos jurídicos (Tribunal Internacional do Direito do Mar, Corte Internacional de Justiça, tribunais arbitrais ou arbitrais especiais), é permitido que as demandas e conflitos sejam tratados com mais especificidade técnica.

Existem ainda, outros princípios que são aplicados a espaços específicos ou em circunstâncias casuais, como a liberdade de pesca, a equidistância, a prevenção, o poluidor-pagador e a soberania. Para além destes, há um regime jurídico marítimo que estabelece regras para a gestão dos oceanos, mas algumas de suas disposições afetam negativamente as comunidades pesqueiras tradicionais, como os caiçaras que vivem no litoral dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro.

O Artigo 56 da Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar, por exemplo, define os direitos soberanos do Estado costeiro na ZEE (exploração de recursos naturais, gestão pesqueira, pesquisa científica), mas pode marginalizar pescadores tradicionais quando prioriza grandes interesses econômicos. Os Artigos 61 e 62 da mesma Convenção, exigem a conservação dos recursos marinhos e permitem que outros países acessem excedentes

pesqueiros, o que pode levar à imposição de cotas restritivas e reduzir a disponibilidade de peixes para pescadores locais. Já os Artigos 69 e 70 autorizam países sem litoral ou em situação geográfica desfavorecida, respectivamente, a explorar recursos da ZEE de outros Estados, aumentando a pressão sobre os ecossistemas costeiros. O Artigo 73 permite que o Estado costeiro fiscalize e puna violações em sua ZEE, o que na prática, pode levar à criminalização da pesca artesanal por falta de regulamentação adequada. Por fim, os Artigos 192 e 194(5) determinam a proteção do ambiente marinho, e dos ecossistemas raros e frágeis, mas, sem a participação dessas comunidades como atores essenciais. Por conseguinte, projetos de conservação (como áreas marinhas protegidas) podem levar à expulsão de pescadores de seus territórios.

Embora a UNCLOS estabeleça princípios normativos, sua aplicação aponta para uma profunda contradição entre o discurso jurídico internacional e a realidade enfrentada pelas comunidades tradicionais costeiras. Na prática, esses princípios mostram-se incapazes de conter as dinâmicas de poder que perpetuam a exclusão social desses grupos. A “igualdade soberana” entre Estados, por exemplo, não se traduz em equidade material para pescadores artesanais e povos tradicionais, frequentemente despossuídos de seus territórios por megaprojetos de infraestrutura.

Também pode-se dizer que o paradoxo do Artigo 231 da Constituição Federal reside no fato de que, embora reconheça os territórios indígenas como essenciais para sua sobrevivência e bem-estar, o mesmo dispositivo legal admite “como possibilidade a exploração dos recursos destes territórios por parte de terceiros não indígenas e mesmo a remoção dos povos indígenas dos seus territórios tradicionais”. (Bispo, 2015, p. 94). Nessas situações, apesar de garantidos o direito de serem ouvidos, a indenização e a participação nos lucros, os povos indígenas são destituídos do poder de veto, uma decisão que é prerrogativa exclusiva do Congresso Nacional.

Kopenawa (2015, p. 19) denunciava já nas décadas de 1970 e 1980 uma “concertada maquinação política” que mobiliza governo e empresários para revogar a proteção legal de terras preservadas e territórios tradicionais. O objetivo central é incorporar essas áreas – terras indígenas, quilombolas e unidades de conservação – ao mercado, transformando-as em *commodities* para o agronegócio, a mineração e outros grandes empreendimentos. Para isso, o aparato estatal é instrumentalizado para aprovar leis e medidas que liberem essas terras para a exploração econômica. Trata-se, portanto, de uma ofensiva criminoso que busca incansavelmente reverter os direitos constitucionais dos povos tradicionais, garantidos desde 1988, e colocá-los a serviço do capital neoliberal.

A confirmação dessa dinâmica política e econômica é a manifestação prática do que o autor identifica como *crisofilia*⁵ – palavra que capta o que ele descreve como a “avareza fetichista tão ridícula quanto incurável” dos brancos. Longe de ser uma mera crítica moral à ganância, a *crisofilia* representa um diagnóstico cosmológico sobre a natureza do “povo da mercadoria”, que reduz o mundo a uma mera mercadoria (Kopenawa, 2015, p. 38). Sob essa ótica, a própria UNCLOS, ao centrar-se na segurança da navegação comercial e na exploração econômica dos oceanos, valida um modelo de desenvolvimento que os converte em mercadoria, em detrimento de sua conservação como espaço comum. Kopenawa afirma ainda que “em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro” (*idem*, p. 38) e impulsionados por essa ganância, impulsionamos atividades como a exploração de petróleo, a mineração em mar profundo, a pesca industrial e a construção de portos. Essas ações além de degradar seriamente o ambiente costeiro e marinho, atacando desde a superfície, com o assoreamento e a poluição, até as bases do ecossistema, como os frágeis fundos oceânicos, aprofundam vulnerabilidades socioambientais. De acordo com a *Deep Sea Conservation Coalition*, a exploração desregulada do mar profundo é sustentada por um modelo econômico que privilegia interesses de poucos Estados e corporações. Esse processo ocorre por exemplo na mineração marinha: enquanto empresas do Norte Global controlam tecnologia e mercados, países periféricos fornecem recursos e mão de obra precarizada — um legado direto da divisão colonial do trabalho (*Deep Sea Conservation Coalition*, 2022; ISA, 2024).

No Sudeste brasileiro, comunidades tradicionais costeiras enfrentam desafios socioambientais que impactam diretamente seus modos de vida e sua existência cultural. Para ilustrar a materialidade desses impactos, o artigo “Povos e Comunidades Tradicionais e o Direito ao Oceano Saudável”, de Bernardes, Ishikawa e Pinto (2022), oferece uma análise pertinente ao examinar o caso dos caiçaras de Ubatuba (SP). O estudo demonstra que grandes empreendimentos — como a construção da Rodovia BR-101 (Rio-Santos) na década de 1970 —, a especulação imobiliária, a implantação de Unidades de Conservação de proteção integral sem a devida participação comunitária e o avanço da aquicultura industrial atuaram sinergicamente para desestruturar economias locais e práticas culturais historicamente vinculadas à pesca, ao extrativismo e à agricultura familiar, agravados ainda pelos efeitos das mudanças climáticas e pela pesca predatória.

O trabalho de Bernardes, Ishikawa e Pinto (2022) vai além do diagnóstico dos problemas, destacando as estratégias de resistência articuladas por essas comunidades. Nesse contexto, ganha relevância a atuação do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT), criado

⁵ (do grego *chrŷsós*, "ouro", e *phília*, "amor" ou "atração por").

em 2007, que promove a defesa territorial por meio de iniciativas como a agroecologia, o turismo de base comunitária e uma forte articulação política, inclusive através de parcerias com instituições como o Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS/Fiocruz). Esses projetos representam formas concretas de resistência, que incluem a apropriação do lugar de fala⁶ na disputa de narrativas, a ocupação de Conselhos de Participação Social e a luta pela Consulta Livre, Prévia, Informada e de Boa-Fé. Campanhas como "Cuidar é Resistir" e a busca pela regulamentação do maretório — termo que designa o território marítimo tradicionalmente ocupado por essas comunidades — evidenciam a integração entre saberes tradicionais e científicos na construção de políticas públicas mais justas e ambientalmente sustentáveis.

A análise a seguir leva em consideração um entendimento aprofundado do contexto do estudo, obtido a partir de um contato direto com um de seus autores, Santiago Bernardes (2025)⁷. Em suas observações, o autor alerta que a efetividade dessas estratégias de resistência, no entanto, esbarra em limitações jurídico-institucionais profundas. A UNCLOS não menciona explicitamente os direitos de povos tradicionais, assim como a Convenção 169 da OIT também não o faz. Ao empregar os termos “indígenas” e “povos tribais”, não reconhece expressamente os caiçaras e essa omissão facilita a imposição de regulamentos que ignoram saberes locais e resultam na perda de territórios pesqueiros/indígenas para grandes empreendimentos. No Brasil, a aplicação da Convenção 169 aos caiçaras depende de uma interpretação jurídica e de uma vontade política que, até o momento, têm sido mais favoráveis a indígenas e quilombolas. Portanto, enquanto os caiçaras não são os sujeitos de direito primários da Convenção, sua inclusão como potenciais beneficiários é uma luta constante e a chave para esse reconhecimento passa pelo fortalecimento de sua autoidentificação e por uma interpretação mais ampla e fiel do texto por parte do Judiciário e do Estado.

Essa fragilidade na proteção jurídica tem consequências diretas e graves, culminando na violação de direitos fundamentais. O princípio da autodeterminação dos povos é flagrantemente violado quando governos e organizações internacionais implementam políticas marinhas sem a participação efetiva das comunidades, deixando-as fora das decisões que afetam diretamente sua existência. A criminalização da pesca artesanal, frequentemente

⁶ A ideia se popularizou no Brasil com o livro “O que é lugar de fala?” da escritora Djamila Ribeiro (2017). Segundo a definição da autora, o conceito refere-se ao lugar social a partir do qual um indivíduo se expressa, determinado por suas experiências específicas relacionadas a fatores como raça, gênero, classe social, orientação sexual e trajetória de vida.

⁷ Comunicação pessoal (entrevista, de 17 de Outubro de 2025, com Santiago Bernardes, caiçara, biólogo e co-autor do artigo “Povos e Comunidades Tradicionais e o Direito ao Oceano Saudável”, (2022) utilizado como estudo de caso deste trabalho.

enquadrada como pesca ilegal, exemplifica como a retórica de boa fé e de imparcialidade esconde a perseguição às práticas ancestrais em nome de uma governança ambiental seletiva, que tolera e/ou permite a pesca industrial predatória enquanto penaliza os pequenos pescadores.

Ainda segundo o autor em contato direto (Bernardes, 2025), durante o Governo Bolsonaro (2019-2022), a Secretaria de Aquicultura e Pesca, comandada por Jorge Seif Junior, editou uma norma⁸ que beneficiou de forma quase exclusiva a frota de pesca industrial de seu pai, Jorge Seif, dobrando o número de espécies que seus barcos poderiam capturar. Este ato, um claro conflito de interesses, foi formalizado através de um pedido do próprio pai do secretário, evidenciando o uso do cargo para o benefício familiar. Enquanto isso, o mesmo governo esvaziou os comitês de gestão participativa e, conforme denúncias, planejava restringir o acesso do Ibama ao sistema de rastreamento de embarcações, medidas que fragilizam a fiscalização e criminalizam a pesca artesanal, que opera na informalidade e sob maior vigilância. O caso nos mostra, portanto, a seletividade do Estado: a flexibilização normativa para atender a interesses privados de uma elite conectada ao poder, em contraste com a criminalização e o abandono dos pequenos pescadores.

Santiago Bernardes (2025), alerta que a recente Portaria MPA nº 550, de outubro de 2025, consolida e atualiza este cenário de marginalização institucional. Apesar de ser apresentada sob a justificativa de conferir transparência e segurança jurídica, a norma direciona essas garantias exclusivamente aos cessionários de águas públicas para aquicultura, omitindo completamente qualquer proteção à pesca artesanal. (“Ministério da Pesca e Aquicultura altera regras para cessão de uso de Águas da União”, 2025). Essa ausência é estratégica e gera consequências diretas: ao facilitar a concessão de espelhos d'água sem criar salvaguardas, a portaria fomenta um conflito fundiário aquático, onde a pesca artesanal, atividade de relevância social e cultural, pode ser progressivamente expulsa de seus territórios tradicionais pela expansão da aquicultura. O texto oficial celebra mecanismos como parcelamento de dívidas e redução de sanções para os empreendimentos aquícolas, mas é silencioso quanto à continuidade das comunidades que dependem daquele mesmo ecossistema. Dessa forma, a norma trata as águas da União como um ativo econômico a ser cedido, ignorando sua função social e o princípio da precaução, e consolida um modelo de gestão que, na prática, escolhe qual povo merece ter o Estado ao seu lado.

⁸ Instrução normativa nº 14, de 30 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/instrucao-normativa-n-14-de-30-de-abril-de-2020-254927477>. Acesso em: 10 de novembro de 2025.

O segundo estudo de caso, documentado pela revista de jornalismo científico *ComCiência* (2017) escrito por Allison Almeida, André Gobi e Guilherme Rodrigues, ilustra como pressões históricas e contemporâneas forçam o deslocamento compulsório das comunidades caiçaras. A especulação imobiliária — muitas vezes caracterizada como pirataria —, o turismo massificado, a grilagem e as restrições legais a atividades tradicionais como a pesca e o artesanato têm empurrado muitas famílias para as periferias urbanas, colocando-as em situações de vulnerabilidade. Um exemplo é o relato da militante Fátima Souza Santos para a revista, cujo avô foi enganado por grileiros e trocou um terreno à beira-mar por um par de botas. Apesar dessas pressões, que se intensificam com a valorização dos litorais paulista e carioca, há aqueles que resistem, como Altamiro dos Santos, pescador há mais de 60 anos na Praia Grande de Cajuíba (Paraty-RJ), cuja recusa em vender a terra e seu modo de vida autossustentável reforçam a conexão vital entre os caiçaras e seu território, onde a natureza provê tudo o que necessitam.

Esses desafios são agravados por grandes intervenções estatais. A construção da BR-101 (na década de 1970), por exemplo, facilitou o acesso à região, mas foi implementada sem qualquer avaliação de seus impactos socioculturais. Da mesma forma, a criação de Unidades de Conservação, como o Parque Estadual da Serra do Mar (1977), impôs normas que frequentemente ignoram a cultura local: práticas ancestrais, como a extração de madeira morta para a construção de canoas — elemento central da identidade caiçara —, são proibidas sem que se ofereçam alternativas ou compensações. Esse contexto gera uma dupla violência: a criminalização de suas atividades de subsistência pela fiscalização ambiental, que estigmatiza os pescadores, e o preconceito social que associa seu modo de vida à preguiça — de acordo com a revista (*ComCiência*, 2017).

Em contrapartida, o texto destaca as diversas estratégias de resistência adotadas pelos caiçaras. A resistência passiva se manifesta na recusa em vender terras e na manutenção de uma existência autossustentável, reafirmando o valor de suas raízes. Paralelamente, a resistência cultural ativa se dá pela preservação de expressões como o *fandango*⁹, as danças tradicionais e a construção artesanal de canoas. Somam-se a essas ações o ativismo de lideranças locais, que denunciam violações e defendem um modelo de conservação baseado no diálogo, no respeito aos saberes tradicionais e na comprovada coexistência histórica entre essas comunidades e os ecossistemas. Juntas, essas lutas evidenciam não apenas a resiliência do povo caiçara, mas também sua busca por reconhecimento tanto em políticas públicas

⁹ É uma manifestação cultural que reúne música, dança, poesia e celebração, com raízes profundas no cotidiano das comunidades litorâneas do sul de São Paulo e do norte do Paraná.

quanto no imaginário social, como guardiões de um modo de vida fundamentalmente harmonioso com a natureza.

Após analisar os seguintes casos é possível identificar que as comunidades caiçaras enfrentam impactos comuns como a aquicultura industrial, restrições ambientais excludentes, especulação imobiliária, grilagem e outros grandes empreendimentos de caráter especulativo que ameaçam seus territórios e modos de vida. Em resposta, fortalecem estratégias de resistência baseadas na autossustentabilidade, redes comunitárias e defesa de seus saberes tradicionais. Logo, torna-se evidente que a lacuna entre teoria e prática expõe o caráter paradoxal do Direito do Mar. Seu arcabouço teórico é edificado sobre princípios de equidade e proteção dos direitos coletivos e ambientais, mas sua operacionalização é corrompida por mecanismos coloniais que perpetuam a exclusão. A menos que se adotem mecanismos vinculantes que priorizem a proteção dos modos de vida tradicionais, o Direito do Mar continuará a ser um instrumento de retórica, incapaz de frear a injustiça socioambiental que ele próprio denuncia em sua fundamentação.

3. CAPÍTULO 2: ANÁLISE DECOLONIAL: QUANDO NÓS FALAMOS

Em "A soberania alimentar como luta decolonial", Botelho (2021) expande o conceito de soberania alimentar para além da terra, aplicando-o à governança dos mares como um projeto de autodeterminação. Essa proposta surge em resposta a uma crítica central apresentada por Mawani em que ela diz que

estudiosos indígenas e não indígenas há muito tempo criticam as periodizações históricas predominantes e as divisões espaciais impostas às arenas oceânicas. A distinção terra/mar que foi criada por meio do movimento de navios e que se tornou fundamental para os mapas europeus e para o direito internacional não foi registrada da mesma forma, se é que foi, nas cosmologias indígenas e não europeias. Isso faz parte de um modernismo europeu que continua a ter consequências significativas para a geopolítica contemporânea (Mawani, 2018, p.19).

Essa distinção, consolidada pela navegação colonial e cartografia eurocêntrica, ignorou sistemas de conhecimento sobre os quais o mar não é visto como um espaço separado, mas parte integrante de territórios vitais e sagrados. Ao desafiar essas categorias que privilegiam o lucro e o controle colonialista, Botelho (2021) propõe um Direito do Mar que reconheça uma gestão baseada nos saberes tradicionais de pescadores, povos indígenas e comunidades costeiras.

Essa abordagem dialoga diretamente com a opção descolonial de Walter D. Mignolo (2008), que defende a desobediência epistêmica e política como meio de dismantlar as estruturas racistas e patriarcais da teoria política moderna, que embora aparentemente universal, nega agência a grupos subalternizados. De tal maneira, urge não apenas uma desobediência política (como nos movimentos de Gandhi e Luther King), mas também uma desobediência epistêmica, isto é, a rejeição do monopólio do saber eurocêntrico e a valorização de conhecimentos marginalizados. A opção descolonial propõe uma transformação radical que critica o capitalismo com a afirmação de epistemologias não ocidentais, distanciando-se de perspectivas marxistas tradicionais que negligenciam raça, gênero e colonialidade. Mignolo (2008) diferencia a identidade na política entendida como afirmação coletiva de existência e resistência da política de identidade, frequentemente cooptada pelo sistema liberal. Ao recuperar pensadores como Rodolfo Kusch e sua “consciência mestiça”¹⁰, ou Félix Patzi Paco e sua “economia comunal”¹¹, em seu texto, sendo

¹⁰ Conceito introduzido no final dos anos 1950, que se apresenta como uma questão filosófica, e não biológica na sensação de fratura entre “ser” e “estar”; ruptura crítica entre a identidade herdada (europeia) e lugar vivido (América); forma de desobedecer epistemicamente ao eurocentrismo, reconhecendo as experiências e saberes locais das Américas (Mignolo, W. 2008, p.302).

¹¹ Uma alternativa ao modelo capitalista e ao socialismo tradicional, baseando-se nas tradições indígenas andinas e em princípios comunitários. (Paco, F. Sistema comunal. Una propuesta alternative al sistema liberal. La Paz: CEA, 2004 *apud* Mignolo, W. 2008, p.317).

estes conceitos baseados nas relações de reciprocidade homem-mar, nota-se que alternativas de organização social já existem, fundamentadas em cosmovisões indígenas que desafiam a visão antropocêntrica do oceano como uma fronteira inerte a ser colonizada, para reconhecê-lo como um território ancestral, pulsante de relações bioecológicas e sentidos culturais. Sendo assim, a crítica decolonial que podemos fazer ao Direito do Mar, exige que seja desnaturalizada sua pretensão de universalidade. Se o *Mare Liberum* de Grotius (1609) foi concebido como ferramenta de dominação colonial, é imprescindível reivindicar os oceanos a partir de epistemologias não ocidentais, como a das comunidades indígenas, quilombolas, caiçaras que entendem o mar como parte do seu ser, um território vivo e sagrado. Como demonstrado por Botelho (2021), isso implica ir além da mera inclusão de saberes tradicionais: requer uma transformação radical que coloque no centro a autodeterminação dos povos marítimos.

O Direito do Mar, ao atuar como um instrumento de violência contra as comunidades tradicionais costeiras, ultrapassa a dimensão física, configurando uma guerra ontológica, que se dá pela “continuação de guerras materiais” e que “consiste na negação da existência de tais entes” (Almeida, 2021, p. 13). Nesse contexto, grileiros e agentes do agronegócio não buscam apenas a expropriação territorial, mas impõem, por meio de uma truculência ontológica, que se traduz pela imposição violenta – nem sempre física, mas principalmente intelectual e burocrática – de uma única visão de mundo (ocidental moderna e científica) sobre outras visões de mundo (como a das comunidades costeiras), tratando-as como se fossem meras “superstições” e forçando-as a se enquadrar numa determinada realidade, negando a existência de sua própria realidade e vivência. Essa truculência se manifesta de formas específicas, como a truculência na tradução e no registro de seus costumes em categorias jurídicas estranhas, e a truculência no reconhecimento de direitos, que desqualifica suas reivindicações com base em um ordenamento que rejeita sua legitimidade originária.

Esse embate acaba colocando no centro do debate acadêmico e jurídico a questão da existência. Almeida (2021) busca responder em sua obra se de fato existe um fundamento cognitivo e ético que seja capaz de justificar a coalizão entre cientistas, humanistas e indígenas sobre as crises contemporâneas – climáticas, epidêmicas, ecológicas, culturais e sociais – que acolhe diferentes ontologias, como o realismo científico e o xamanismo ameríndio, ou seja, como atestar, perante as instituições hegemônicas, a realidade de mundos e coletividades que esses mesmos paradigmas dominantes se recusam a reconhecer? As ferramentas teóricas tradicionais mostram-se inadequadas: o relativismo cultural é insuficiente como prova em tribunais, que demandam “fatos objetivos”, e o realismo científico é incapaz

de capturar realidades que fogem ao seu escopo. Diante disso, a antropologia se vê num impasse, forçada a encontrar novas bases para fundamentar a existência de mundos que os próprios paradigmas dominantes têm dificuldade de reconhecer. Sendo assim, o autor propõe que “é preciso que a antropologia cultural e da ciência enfrente o desafio de conciliar o relativismo com o apoio à ciência” (Almeida, 2021, p. 14), ou seja, que as ciências sociais tenha o papel de mediadora crítica e construtiva capaz de navegar entre os diferentes sistemas de conhecimento sem reduzir um ao outro, criando um terreno comum onde tanto a diversidade cultural quanto às descobertas científicas possam ser levadas a sério para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo.

Um exemplo disso é o que foi feito em “A Queda do Céu”, onde a narrativa xamânica yanomami não é apresentada como uma crença subjetiva a ser tolerada, mas como um sistema de conhecimento ecológico e cosmológico rigoroso e passível de diálogo com a ciência ocidental. A obra realiza precisamente a mediação crítica que Almeida (2021) defende, ao traduzir, sem reduzir, a ontologia yanomami para um formato acessível ao leitor não indígena. Kopenawa (2015) demonstra como o xamanismo constitui uma ciência própria, com seus próprios métodos de investigação. Por outro lado, diante das tentativas de apagamento, a luta dessas comunidades por reconhecimento é comprovada por evidências materiais e imateriais, como foi abordado ao longo deste trabalho – desde documentos paroquiais até narrativas orais, memórias e rituais – que atestam a continuidade de sua presença:

há coletividades que afirmam serem indígenas (Huni-kuin, por exemplo), quilombolas, ribeirinhos, caiçaras. Essas afirmações são apoiadas em narrativas dos mais velhos, em memórias, em objetos conservados, em sonhos, em rituais remanescentes. Por outro lado, seus vizinhos os discriminam negando que sejam “índios”, movidos pelo interesse em desqualificá-los como sujeitos de direitos constitucionais. Mas há documentos em arquivos paroquiais, há objetos em museus associados, há evidências arqueológicas e imagens de satélite que atestam a existência e a continuidade da existência de povos autoidentificados. (Almeida, 2021, p.13).

Nessa resistência, o conceito de ressurgência, formulado por Anna Tsing (Tsing, 2019 *apud* Almeida, 2021), serve como uma poderosa contraposição às visões entrópicas da história, que veem apenas ruína e degradação. A ressurgência descreve o fenômeno pelos quais novas formas de vida social, cultural e metafísica se reorganizam a partir dos escombros ecológicos e sociais deixados pelo capitalismo. A destruição, portanto, não é o fim, mas um terreno paradoxalmente fértil para o surgimento do novo, ilustrando a capacidade de resistência e reexistência das comunidades tradicionais. Como conclui Almeida (2021, p. 14), “a luta pelo reconhecimento é a luta pela existência”, sintetizando o cerne do conflito em que o Direito do Mar, quando não decolonizado, pode ser cúmplice.

A partir da ideia de Almeida (*idem*, p. 25) de que “toda tradução de ontologias é uma ocupação ontológica em pele de cordeiro”, compreende-se que o colonialismo contemporâneo opera por meio de um disfarce ontológico em “pele de cordeiro”, que se dá através de traduções ou imposições aparentemente inofensivas. Este processo de aniquilação ontológica ocorre sob duas formas principais: as invasões missionárias, que usam igrejas como cabeças de ponte para impor uma cosmologia hegemônica, e as invasões pseudocientíficas, que introduzem os dogmas do conhecimento escolar oficial sem incorporar — e frequentemente apagando ativamente — a sabedoria preexistente das comunidades tradicionais costeiras. Tal dinâmica ilustra o que Almeida (*idem*, p. 23) identifica como “uma variante dessas guerras de aniquilação ontológica: um sistema escolar que reprime visões de mundo e sabedorias locais”. Dessa forma, a escola, longe de ser um espaço neutro, converte-se em um instrumento de truculência epistêmica, sistematicamente deslegitimando os saberes tradicionais e impondo uma única visão de mundo válida.

O autor argumenta ainda que “não há tradução ontológica inocente, porque é impossível traduzir ontologias a não ser como substituição ontológica – cabeça de ponte em guerras ontológicas”. (Almeida, 2021, p. 25), pois toda tentativa de traduzir uma ontologia é, na verdade, uma substituição e uma ocupação estratégica em guerras ontológicas. Como alternativa decolonial, ele propõe rejeitar essa imposição e reconhecer a validade e a eficácia dos saberes das comunidades tradicionais como sistemas de conhecimento legítimos, destacando convergências pragmáticas entre visões de mundo diversas.

A desqualificação dos saberes tradicionais pelas estruturas jurídicas e epistemológicas hegemônicas é uma manifestação direta da truculência ontológica. Enquanto o regime jurídico marítimo internacional tende a validar apenas formas de conhecimento ocidentais e estatocêntricas, o saber das comunidades tradicionais costeiras e indígenas constitui, na verdade, um sistema cognitivo complexo e sistemático. Como demonstra o autor, “o depoimento do morador de Thaumaturgo e de muitos outros testemunhos mostram que há uma ciência fenomenológica generalizada de indígenas e caboclos que acessa fenômenos biológicos de grande relevância, exemplificados pelas interações entre insetos e vegetais”. (Almeida, 2021, p. 18)

Portanto, longe de ser um conjunto de crenças aleatórias, trata-se de uma ciência fenomenológica generalizada que acessa e interpreta fenômenos ecológicos de grande profundidade, como as intrínsecas interações entre espécies na natureza. Esse conhecimento, acumulado e refinado ao longo de gerações, é um patrimônio cognitivo valioso cuja exclusão

do debate jurídico-ambiental empobrece a compreensão dos ecossistemas e violenta os modos de existência desses povos.

A cosmologia ameríndia, exemplificada pelo xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015), opera a partir de um ponto de partida relacional e antinarcísico. A máxima do "penso em outro, logo existe um outro que pensa sobre mim" (Viveiros de Castro, *apud* Almeida, 2021, p.24) representa uma alternativa fundamental ao *cogito* cartesiano. Enquanto o pensamento ocidental moderno parte do eu isolado ("penso, logo existo") para então constituir o mundo, a ontologia relacional ameríndia postula a existência como uma rede de subjetividades interconectadas desde o início. A descrição de Kopenawa – “meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim” (Kopenawa *apud* Almeida, 2021, p. 24), ilustra vividamente essa consciência permeável e relacional, onde o pensamento não é uma atividade interna de um sujeito fechado, mas um fluxo que o conecta a outros seres e ao cosmos – pensamento fronteiriço.

Sendo assim, a luta pelo reconhecimento dessas comunidades não é apenas por território, mas pelo reconhecimento de toda uma estrutura de realidade. A tentativa de enquadrar seus modos de vida e saberes em categorias jurídicas ocidentais constitui uma "truculência na tradução", que esvazia a profundidade de suas cosmologias. Ao equiparar a figura do xamã, que é simultaneamente “o cientista teórico que elabora uma cosmologia compatível com a evidência experimental” (Almeida, 2021, p. 16), ao físico ocidental, o autor desloca a hierarquia colonial do saber. Ele demonstra que a capacidade de acessar e interpretar mundos além da experiência cotidiana não é um privilégio da ciência ocidental, mas uma competência desenvolvida em diferentes tradições. Esta competência é vividamente descrita por Davi Kopenawa (2015), que narra a origem e a natureza de seu pensamento xamânico.

descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de Omama. São as palavras dele, e as dos xapiri, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. [...] Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65 *apud* Almeida, 2021, p. 16).

Portanto, longe de ser um conjunto de crenças aleatórias, trata-se de uma ciência fenomenológica generalizada que acessa e interpreta fenômenos ecológicos de grande profundidade, como as intrínsecas interações entre espécies na natureza. Esse conhecimento, acumulado e refinado ao longo de gerações, é um patrimônio cognitivo valioso cuja exclusão do debate jurídico-ambiental empobrece a compreensão dos ecossistemas e violenta os modos de existência desses povos. Dessa forma, a resistência das comunidades tradicionais, ancorada em sua ciência fenomenológica e em sua ontologia relacional, desafia as bases mesmas do

direito colonial. Seu reconhecimento pleno exige uma abertura epistemológica do ordenamento jurídico para acolher a premissa de que a existência é, antes de tudo, relacional, e de que o pensamento é, como ensina Kopenawa (2015), um diálogo constante e infinito com um mundo repleto de outros sujeitos pensantes.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROPOSTAS: DO MAR TERRITORIAL ÀS ÁGUAS DECOLONIAIS

Para superar a violência epistêmica e ontológica inerente ao Direito do Mar colonial exige a construção de um lugar comum de diálogo que não suprima a diferença. Contra a falsa dicotomia que opõe a ciência universal aos saberes locais, propõe-se o critério da verdade pragmática como um terreno de entendimento possível. Este critério não busca homogeneizar visões de mundo, mas estabelecer um parâmetro mínimo para distinguir afirmações consistentes de falácias e pseudoverdades. Como afirma Almeida (2021, p.22), “verdade pragmática é o chão comum de múltiplas ontologias”, significando que uma afirmação sobre o mundo deve ser acompanhada pela descrição das condições sob as quais pode ser verificada na prática. Os critérios pragmáticos de verdade são compatíveis com múltiplas ontologias (*idem ibidem*), ou seja, critérios básicos e compartilháveis oferecem uma base para um diálogo intercultural que valida a pluralidade sem abrir mão do rigor.

Esse enfoque pragmático permite colocar em pauta a alternativa identificada pelo professor Mauro de Almeida que é: "conviver com a incomensurabilidade ontológica, admitindo a concordância pragmática sobre as consequências de distintas ontologias" (Almeida, 2021, p. 25). Em outras palavras, diferentes cosmologias podem chegar a consensos de ação sobre problemas concretos, mesmo que suas explicações para esses fenômenos sejam radicalmente diversas. É nesse espaço de "concordância pragmática" que se torna possível forjar alianças estratégicas. Esta aliança não exige a assimilação ou o apagamento das diferenças, mas, pelo contrário, pressupõe que “temos que conviver com a multiplicidade ontológica: como zonas de conflito e de comunicação entre povos, como espaços de diferença no interior de uma mesma sociedade, e como multiplicidade subjetiva de multi-indivíduos. (*idem ibidem*). Esta premissa gera uma ética da responsabilidade perante uma rede de sujeitos pensantes, humanos e não humanos, deslocando a lógica individualista e extrativista. A partir da perspectiva relacional, "ontologias do mundo inteiro podem unir-se sob a bandeira da verdade pragmática e da racionalidade" (Almeida, 2021, p. 26) para enfrentar a crise ecológica global, já que “múltiplas ontologias associadas às ciências e às visões de mundo locais podem, portanto, se aliar contra a destruição de um mundo comum” (*idem ibidem*). Perante esta crise, o papel da teoria crítica e da antropologia é afirmar, juntamente com critérios de verdade pragmática, critérios de "prudência e de justiça como não deixar pessoas para trás” (*idem ibidem*). Esta é a ponte teórica e prática que conecta a defesa da autonomia ontológica das comunidades tradicionais com a luta universal por direitos mínimos à vida e ao bem-estar, propondo um horizonte de justiça que é, simultaneamente, plural e comum.

“A Queda do Céu” é um pacto etnográfico que oferece uma alternativa metodológica decolonial ao direito, pois inverte a lógica tradicional da representação indígena e que pode ser utilizada para construir um futuro pluriversal, uma vez que ela se contrapõe à autoridade singular do autor e se torna um ato de dar voz e agência epistêmica a um sujeito historicamente silenciado. Dessa forma,

o pacto começa pelo respeito aos três imperativos básicos de todo engajamento do antropólogo com um povo indígena: em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões; em seguida, levar em conta com todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual sua [deles] sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si (Albert; Kopenawa, 2015, p. 31).

No livro mencionado, Bruce Albert, atua como um tradutor que amplifica a voz de Davi Kopenawa, e não como um intérprete superior. Dessa forma, Kopenawa deixa de ser objeto de estudo e se torna um pensador com seu próprio sistema de justiça, baseado na relação com a natureza e os seres invisíveis. O livro “é a primeira tentativa sistemática de “antropologia simétrica”, ou “contra-antropologia” (Albert; Kopenawa, 2015, p. 24) e Kopenawa, por meio de sua crítica xamânica, mostra como as leis empregadas pelo Direito ocidental estão ligadas à destruição ambiental e a valores como o medo da morte e o consumismo, revelando, assim, que o mesmo sistema que permite a exploração da terra é aquele que ignora a interdependência entre todos os seres.

A colaboração entre Kopenawa e Albert é horizontal e recusa qualquer paternalismo. Ela afirma que os saberes indígenas são atuais e válidos. No campo do direito, isso significa abrir espaço para um diálogo genuíno entre diferentes visões de justiça, em pé de igualdade. Assim, o livro não é só uma denúncia; é um exemplo de como descolonizar o pensamento jurídico. Propõe-se um direito ecocêntrico, fundado na responsabilidade com a natureza e todos os seres, e não na propriedade e no lucro. “A Queda do Céu” se torna, então, um tratado urgente para repensar o direito diante da crise ecológica e civilizatória. Ao sugerir um Estado plurinacional, que reconheça a autonomia e a soberania desses povos, a visão de Kopenawa inverte a lógica assimilacionista:

não é impossível que os povos indígenas, com sua “máquina territorial primitiva” que antecede milênios ao “aparelho de captura” dos Estados nacionais implantados nas Américas, perdurem após o colapso de muitos, senão de todos, nossos orgulhosos Entes Soberanos, em um mundo que promete ser materialmente muito diferente daquele em que vivemos hoje — o qual, como se sabe, foi construído

graças à invasão, ao saque e à limpeza étnica das Américas (Albert; Kopenawa, 2015,p.20).

Portanto, a alternativa não reside apenas na criação de novas leis, mas em uma reformulação da própria concepção do direito. É imperativo compreendê-lo não como um conjunto estático de normas, mas como um campo de disputa política e social, onde a luta pelo reconhecimento, pela territorialidade e pela autodeterminação dessas comunidades deve se sobressair sobre uma visão meramente formalista. A efetividade do direito, nesse contexto, depende de sua politização, transformando-o em um instrumento de emancipação que force o Estado a transitar da violação para a garantia substantiva de direitos.

Assim como Boaventura de Sousa Santos (2007) defende uma ecologia de saberes para validar epistemologias não-ocidentais, a cosmopolítica performatizada em “A Queda do Céu” opera uma prática concreta dessa ecologia, colocando o saber xamânico em pé de igualdade negociadora com a ciência., evidenciando o reconhecimento epistemológico da validade do outro modo de pensar, tal como descrito por Almeida (2021). Dessa forma, a colaboração entre Kopenawa e Albert (2015) exemplifica o "pensamento fronteiro" descrito por Walter Mignolo (2008), onde a contestação ao projeto moderno/colonial surge exatamente das periferias e do intercâmbio entre diferentes culturas. A "máquina territorial primitiva" (Kopenawa, 2015, p. 20) Yanomami representa uma forma de resistência ativa à "colonialidade do poder" analisada por Aníbal Quijano (2005), defendendo uma organização social e espacial radicalmente alternativa à lógica do Estado-nação moderno. Assim como os autores citados acima, Bispo também defende que para alcançarmos esse feito é necessário transformar “nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingirmos a confluência de todas as nossas experiências” (2015, p. 90). Esse mesmo princípio se manifesta nas práticas cotidianas — seja na pesca, no manejo da terra, no plantio ou na colheita —, que se realizam como um ato poético guiado por “um sentido de vida que tem o cuidado, o amor como ética orientadora da vida” (2015, p. 118).

O futuro decolonial imaginado por esses autores não é uno, mas pluriversal, um espaço onde diversos mundos coexistem, resistindo à homogeneização capitalista. Isso implica "aprender a desaprender" as categorias coloniais – como a própria separação terra/mar – e adotar o pensamento de fronteira rompendo com o “pensamento abissal” de Santos, que separa mundos ao invés de integrá-los. Assim teremos uma saída para evitar o fundamentalismo ocidental e não ocidental que questiona as divisões entre saber científico e conhecimento tradicional. Para Bispo (2015), a relação biointerativa que os “povos de lógica cosmovisiva politeísta” têm com a natureza representa um manual de sobrevivência para a

superação da crise civilizatória que enfrentamos. A resposta, portanto, está no reconhecimento e implementação de pluralismos jurídicos que reformulam a base eurocêntrica do código legal marítimo e também na interculturalidade, onde a vida, em sua diversidade, seja o centro das decisões políticas e jurídicas, de modo que a governança marítima seja co-criada com as comunidades tradicionais costeiras transformando o mar de palco de exploração em espaço de justiça e coexistência. Essa abordagem serve como base para repensar as lutas por emancipação, integrando dimensões políticas, cognitivas e identitárias em um projeto alternativo de sociedade, abrindo espaço para outras formas de existir e conhecer o mundo onde todas as vozes possam ser ouvidas.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albert, B; Kopenawa, D. et al. **A queda do céu : palavras de um xamã yanomami**. São Paulo, Sp: Companhia Das Letras, 2015.

Almeida, M. W. B. DE. **Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno**. Ilha Revista de Antropologia, v. 23, n. 1, p. 10–29, 24 fev. 2021.

Bernardes, S; Ishikawa, A; Pinto, A. Povos e Comunidades Tradicionais e o direito ao oceano saudável. **Diálogos Socioambientais**, [S. l.], v. 5, n. 14, p. 35–38, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/dialogossocioambientais/article/view/710>. Acesso em: 10 jul. 2025.

Bispo, A. [s.l: s.n.]. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. 2015. Disponível em: <http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombo_s.pdf>.

Botelho, T. **A soberania alimentar como luta decolonial e territorial**. *Revista Culturas Jurídicas*, v. 8, n. 20, mai./ago. 2021.

Caícaras, o tradicional povo do litoral brasileiro-. Disponível em: <<https://www.comciencia.br/caicaras-o-tradicional-povo-do-litoral-brasileiro/>> Acesso em : 17 jul.2025.

DEEP SEA CONSERVATION COALITION. **Deep Sea Threats: Mining, Fishing, Geoengineering - DSCC**. Disponível em: <<https://deep-sea-conservation.org/key-threats/>>. Acesso em: 18 jun.2025.

Dussel, E. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas lano americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Mawani, R . **Across Oceans of Law: The Komagata Maru and Jurisdiction in the Time of Empire**. [s.l.] Duke University Press, 2018.

Menezes, W. **O Direito do Mar**. FUNAG ed. Brasília: [s.n.], p.19-54, 2015.

Mignolo, W. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

Ministério da Pesca e Aquicultura altera regras para cessão de uso de Águas da União.

Disponível

em:

<<https://www.gov.br/mpa/pt-br/assuntos/noticias/ministerio-da-pesca-e-aquicultura-altera-regras-para-cessao-de-uso-de-aguas-da-uniao>>. Acesso em: 10 nov. 2025.

Neves, Rafael. Secretário da pesca de Bolsonaro cria regra sob medida para barco do pai lucrar mais. **Intercept Brasil**. 25 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2020/05/25/secretario-pesca-bolsonaro-cria-regra-para-pai-lucrar/>. Acesso em: 10 nov.2025.

Organização das Nações Unidas (ONU). Convenção das Nações Unidas sobre o Direito do Mar. Montego Bay, 10 dez. 1982. Disponível em : https://www.un.org/depts/los/convention_agreements/texts/unclos/unclos-e.pdf. Acesso em: 15 jun.2025.

Quijano, A. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf.

Santos, B. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Novos Estudos - CEBRAP, n. 79, p. 71–94, nov. 2007.

Vasconcelos, D. **Para Além do Ensino da História Nacional: O Eurocentrismo e Suas Interpretações Teóricas**. *Ars Historica*, v. 21, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ars/article/view/43971>