



INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E OUTROS POVOS TRADICIONAIS

Organização

Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Ener Vaneski Filho

Gisele Jabur

José Patrício Pereira Melo

Manuel Munhoz Caleiro

INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E
OUTROS POVOS TRADICIONAIS



PUCPR

GRUPO MARISTA

Grão-Chanceler

Dom José Antônio Peruzzo

Reitor

Waldemiro Gremski

Vice-reitor

Vidal Martins

Pró-Reitora de Graduação

Maria Beatriz Balena Duarte

Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação

Paula Trevilatto

Pró-Reitor de Missão, Identidade e Extensão

Ir. Rogério Renato Mateucci

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito

André Parmo Folloni



CAPES

Apoio

Auxílio 0246/2017

Processo 88881.123657/2016-01

Organização

Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Ener Vaneski Filho

Gisele Jabur

José Patrício Pereira Melo

Manuel Munhoz Caleiro

INDÍGENAS, QUILOMBOLAS E OUTROS POVOS TRADICIONAIS

CEPEDIS

Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental

Curitiba, 2018

CEPEDIS

Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental

Rua Imaculada Conceição, 1155, Prado Velho
CEP 80.230-100 - Curitiba - Paraná - Brasil
www.direitosocioambiental.org
contato@direitosocioambiental.org

Presidente

Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Vice-Presidenta

Danielle de Ouro Mamed

Diretor Executivo

Manuel Munhoz Caleiro

Primeira Secretária

Adrielle Fernanda Andrade Précoma

Segundo Secretário

Raul Cezar Bergold

Tesoureira

Clarissa Bueno Wandscheer

Conselho Fiscal

Carla Vladiane Alves Leite
Fernando Gallardo Vieira Prioste
Lucimara Deretti

Conselho Consultivo

Alaim Giovanni Fortes Stefanello
Claudia Sonda
José Aparecido dos Santos

Conselho Editorial

Antônio Carlos Sant'Anna Diegues

Antônio Carlos Wolkmer

Bartomeu Melià

Bruce Gilbert

Carlos Frederico Marés de Souza Filho

Caroline Barbosa Contente Nogueira

Clarissa Bueno Wandscheer

Danielle de Ouro Mamed

David Sanchez Rubio

Edson Damas da Silveira

Eduardo Viveiros de Castro

Fernando Antônio de Carvalho Dantas

Heline Sivini Ferreira

Jesús Antonio de la Torre Rangel

Joaquim Shiraishi Neto

José Aparecido dos Santos

José Luis Quadros de Magalhães

José Maurício Arruti

Juliana Santilli (*in memoriam*)

Liana Amin Lima da Silva

Manuel Munhoz Caleiro

Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega

Milka Castro Lucic

Priscila Lini

Rosemberth Ariza Santamaría

SO729i Souza Filho, Carlos Frederico Marés de *et al.*

Indígenas, Quilombolas e outros Povos Tradicionais/Carlos Frederico Marés de Souza
Filho, Ener Vaneski Filho et al. (orgs.). – Curitiba, PR: CEPEDIS, 2018.

574 p.

ISBN: 978-85-94360-03-8

1. Grupos étnicos e raciais - indígenas - quilombolas - outros povos tradicionais. I. Souza
Filho, Carlos Frederico Marés de. II Vaneski Filho, Ener. III. Jabur, Gisele. IV. Melo, José
Patrício Pereira. V. Caleiro, Manuel Munhoz. VI. Título.

CDD 305.8

CDU 316.35(81)

Capa
Frede Tizzot

Editoração e projeto gráfico
Manuel Caleiro
Estúdio Aranduká - www.aranduka.com.br



SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| PREFÁCIO Priscila Lini | 9 |
| A ESCOLA INDÍGENA COMO 'LUTA' PELO ETNODESENVOLVIMENTO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS NAS ÁREAS URBANAS: HOMOGENEIZAÇÃO OU AUTOGESTÃO? Chiara Madaro Léia da Silva Ramos | 13 |
| A FORMAÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E CULTURAL DOS INDÍGENAS NA ÁREA URBANA DA CIDADE DE TABATINGA-AMAZONAS Arival Curica Fermin | 31 |
| AGRICULTORES FAMILIARES E POVOS TRADICIONAIS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NAS DEFINIÇÕES JURÍDICAS Ana Luisa Santos Rocha José Heder Benatti Jeferson Almeida de Oliveira | 45 |
| AS DECISÕES DA JUSTIÇA BRASILEIRA NA TUTELA DOS DIREITOS INDÍGENAS ATINGIDOS PELA UHE BELO MONTE Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira | 69 |
| ATIVIDADES E CONHECIMENTOS NA FORMAÇÃO SOCIAL DAS MULHERES MACUXI Léia da Silva Ramos Maxim Repetto | 93 |
| BREVE PANORAMA SOBRE ATENÇÃO À SAÚDE INDÍGENA NO ESTADO DE RONDÔNIA Jussara Maria Leal de Meirelles Denise Pipino Figueiredo Josiane Alessandra Mariano Rossi | 115 |
| CAMPONESES NEGROS E O ESTADO DE EXCEÇÃO – BRASIL E CABO VERDE Carolina dos Anjos de Borba | 135 |
| COLONIALISMO E RACISMO: A ABORDAGEM DO DOS QUI- | |

| | |
|---|-----|
| LOMBOS NO CAMPO DO DIREITO Rodrigo Portela Gomes | 167 |
| DA JURISPRUDÊNCIA À DECLARAÇÃO: A TRAJETÓRIA INVERSA DO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NO SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS Heitor Antunes Milhomens | 185 |
| DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS: A INCONSTITUCIONALIDADE DA PEC 215 Juliani Prudêncio dos Santos | 213 |
| DIALÉTICA DECLARAÇÃO-CONSTITUIÇÃO: TERRITORIALIDADE E RECONHECIMENTO JURÍDICO NO MARCO DOS 10 ANOS DA LEI DOS POVOS FAXINALENSES Ricardo Prestes Pazello | 231 |
| DIREITO À DIFERENÇA: A MINORIA CIGANA E O (IN)ACESSO À EDUCAÇÃO NO BRASIL Luiza Muniz Garroni | 245 |
| “ERA TUDO NOSSO, DO NOSSO POVO”: DESENVOLVIMENTO E RACISMO SOCIOAMBIENTAL NO QUILOMBO JOÃO SURÁ Cassius Marcelus Cruz Rosilene Komarcheski Antônio Carlos de Andrade Pereira | 261 |
| GESTÃO AUTORITÁRIA, GESTÃO COMPARTILHADA E GESTÃO COMUNITÁRIA NA JUREIA: UM TERRITÓRIO CAIÇARA Adriana de Souza Lima Andrew Toshio Hayama Rodrigo Ribeiro de Castro | 287 |
| IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS E PERCEPÇÕES DOS PESCADORES ARTESANAIS SOBRE O DESENVOLVIMENTO RECENTE DA MARICULTURA NO PARANÁ, BRASIL Hugo Juliano Hermógenes da Silva Náina Pierri | 307 |
| MARCO TEMPORAL: PARA QUE E PARA QUEM? Maria Sebastiana Barbosa Pinheiro | |

| | |
|--|-----|
| Girolamo Domenico Treccani | 333 |
| MULHERES INDÍGENAS E A LEI MARIA DA PENHA: OLHARES SOBRE A VIOLÊNCIA DE GÊNERO E AS SINGULARIDADES DA AUTODETERMINAÇÃO Heidi Michalski Ribeiro Naína Ariana Souza Tumelero Arthur Ramos do Nascimento | 353 |
| O DIREITO NA PERSPECTIVA INDÍGENA E O COLONIALISMO DO PODER NO ENSINO DO DIREITO Keyla Francis de Jesus da Conceição | 373 |
| O FAZ DE CONTA DO ESTADO E OS DIREITOS INDÍGENAS EN- TRE GUERRA DE PAPEIS E JOGOS DE IMPROVISO Luísa Pontes Molina | 395 |
| O PURITANISMO ÉTNICO DOS ÍNDIOS XOCÓS COMO FATOR DETERMINANTE PARA REAVER SUAS TERRAS EM PORTO DA FOLHA-SERGIPE Nelson Teodomiro Souza Alves Maria Larissa Silva Santos | 425 |
| POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL Rodinei Silva Fábio José dos Santos | 443 |
| POVOS INDÍGENAS E A INTERVENÇÃO DA FORÇA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA: ENTRE A REPRESSÃO E A PROTE- ÇÃO Leonardo Santos de Araújo Raphael Parzianello Portelinha | 465 |
| POVOS INDÍGENAS, DIREITO E INTEGRIDADE CULTURAL: O CASO DO POVO INDÍGENA XUKURU Edson Damas Silveira Denizom Moreira de Oliveira Bárbara D. Lago Modernell | 489 |
| REFLEXÕES SOBRE DIREITOS FUNDAMENTAIS SOCIAIS À LUZ DA TEORIA DA PRÁTICA DE PIERRE BOURDIEU E SHERRY B. | |

ORTNER: PODER, PROJETOS, AGÊNCIA E INTENCIONALIDADE EM COMUNIDADES TRADICIONAIS

Lucas Pacif do Prado Muniz

Sandro José da Silva 513

REFORMA AGRARIA EN EL PARAGUAY: DEL CAMPESIMISMO A LA BÚSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL

Carmen Alice Cohene Mercado 533

UMA ANÁLISE SÓCIOJURÍDICA DOS CRITÉRIOS DE RECONHECIMENTO DO PERTENCIMENTO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA KALUNGA

Vercilene Francisco Dias

Daniel Gonçalves de Oliveira 553

PREFÁCIO

Ser. Existir. Resistir. Para quantos(as) a simples existência, o ser como se é, sua essência e tradição consistem em uma afronta ao sistema hegemônico? Por que razão quando se resiste ao molde predominantemente eurocêntrico e moderno isso é tido como uma ofensa a tudo que é apregoadado como desejável e bom, em nome de dito progresso?

A coragem de ser como se é, de plantar como os ancestrais, de ocupar o espaço e interagir com a natureza motiva estes escritos. O pensar uno e diverso, que nos torna semelhantes em cada uma de nossas particularidades. O agir conforme uma intuição maior, que compreende a parte e o todo e entra em sinergia com ciclos e estações.

Repensar a natureza como uma entidade viva que nos circunda, fora dos parâmetros mercantilistas de mero recurso a ser exaustivamente explorado, precisa de uma compreensão menos individualista, plural. Precisa abraçar pessoas, gentes, povos. Que em sua singularidade clamam em unísono o direito de perpetuar suas tradições e passar adiante seu legado, lutando contra máquinas, contra a monocultura, contra o avanço desenfreado de um suposto desenvolvimento. Que em sua unidade, ecoa sons, multiplica cores e lança milhares de sementes, canta suas cantigas e faz seu bailado cheio de energia e significado. É todo. É parte.

Ao tratar de indígenas, quilombolas e povos tradicionais, encontramos uma miríade de faces, com suas dores, seus desalentos, mas acima de tudo com uma força de luta fora do comum. A sabedoria de reconhecer em cada amanhecer uma nova oportunidade de repensar suas estratégias e vencer os obstáculos que se amontoam. Burocracias, papéis sem fim, discursos rasos e promessas vazias. Em seus silêncios que falam e em falas que emudecem, compreendemos a pequenez de quem se recusa a pensar em pessoas, em povos, em gentes – sempre no plural. Àqueles que pensam somente em cifras e números sobram certezas e faltam argumentos. O enfrentamento não se dá em espaço justo, mas ao longe, em salas envidraçadas e convenientemente isoladas. É o um, o individual, o meu. No singular – sempre.

A leitura dos precisos artigos aqui contidos tem esse caráter plural, a ótica daqueles que clamam por resistir. Aqueles que não se con-

formam em abrir mão de tudo aquilo que são e acreditam. É de uma riqueza e sinceridade tocante, o emprego da técnica e a compreensão do direito como ferramenta libertadora, e não de mais uma forma de exclusão e opressão. A disposição e clareza dos autores, o senso crítico, (re)pensando a colonialidade e o sistema hegemônico, partindo de uma episteme realmente local – a partir dos povos, quando não, por eles mesmos – tornam esta obra um valioso convite à discussão e à reflexão.

O resgate dos saberes tradicionais e a necessidade de sua proteção, a educação indígena repensada, as questões de gênero, da terra, do direito e as vicissitudes que perpassam as lutas dos povos tradicionais. Todos estes assuntos são trabalhados de maneira criteriosa, aprofundada, porém, para além do tecnicismo acadêmico. São escritos perspicazes, atentos à realidade e voltados à discussão efetiva. São palavras semeadas por multiplicadores de ideias, de pessoas dispostas a ecoar as muitas vozes das gentes. Escritas plurais, temas transversais e a mesma intenção de propagar saberes em todos eles.

Sugiro uma leitura atenta e disposta a transformar perspectivas e quebrar paradigmas. Uma leitura para ser saboreada – ainda que em agrídoces sensações – que alimente uma vontade de mudança, que nutra a empatia e fomenta o diálogo. Que seja partilhada aos pedaços com todas e todos que buscam uma realidade menos excludente. Esta é a intenção deste escrito, partilha e comunhão de ideias.

Assim, ao virar as páginas, vá ao verdadeiro encontro com homens, mulheres, crianças, macuxis, quilombolas, camponeses, ciganos. Todos de carne e osso, todos tingidos com as cores que a natureza ricamente imaginou. Todos criaturas e seres desejantes, que buscam sua existência conforme sua compreensão de boa vida, de plenitude. Desvencilhe-se das amarras do modelo hegemônico imposto, e compreenda em cada diálogo uma luta válida, tenaz e relevante.

São pedaços de histórias costurados pela mesma linha, o duelo insurgente para manter viva a tradição, preservar o território, não se render às pressões impostas pelo capital. Ser visto como problema quando se é solução, ser apagado por querer ser multicolor, ser calado por bradar justiça – estas são as razões para percorrer os textos seguintes e entender pela narrativa dos protagonistas a urgência na discussão de cada

um dos temas.

Aproveite a leitura transformadora, e acolha cada ideia, cada personagem. Substitua a habitual condescendência por admiração e incentivo à luta, à resistência e ao protagonismo. São trajetórias que merecem todo o apreço pela resiliência e pela capacidade de reinvenção, de se adaptar para permanecer. Reconheça em cada trecho a coragem de enfrentar os abismos de intolerância, que afastam para assim o poder hegemônico melhor dominar.

Priscila Lini

**A ESCOLA INDÍGENA COMO ‘LUTA’ PELO
ETNODESENVOLVIMENTO DAS COMUNIDADES
INDÍGENAS NAS ÁREAS URBANAS:
HOMOGENEIZAÇÃO OU AUTOGESTÃO?**

*LA SCUOLA INDIGENA COME ‘LOTTA’ PER L’ETNO-S-
VILUPPO DELLE COMUNITÀ INDIGENE NELLE AREE
URBANE: OMOGENEIZZAZIONE O AUTOGESTIONE?*

Chiara Madaro¹
Léia da Silva Ramos²

RESUMO: O antropólogo Philippe Descola, herdeiro de Lévi Strauss na cátedra do Collège de France, lembra a importância da antropologia: permite-nos de conhecer modelos alternativos de humanidade. Ecologia, tecnologia e a coexistência com outras formas de civilização são três questões que remetem a uma só: como fazer que coabitem sem prejuízos e conflitos demais os habitantes da terra, e se não conseguirmos vai ser uma catástrofe ambiental, demográfica e informática porque estamos sempre mais submersos por uma avalanche de informações incontroláveis, incongruentes e perigosas (DESCOLA, 2005). As Nações Unidas reconhecem a importância das práticas agrícolas antigas e dos sistemas tradicionais da coleta das sementes, da educação e da compreensão ancestral. Uma cultura a qual merece necessita ser protegida saindo da dinâmica do poder e da visão atomizada da natureza da qual somos partes integrantes. A necessidade de se auto defender implica aprender o idioma escrito, a comunicar com as sociedades dominantes, elementos, hoje em dia, de importância vital para atingir aos próprios direitos. A liderança Guarani Atucá é testemunho da escolarização traumática do passado: “Quando fomos à escola a primeira vez, tudo era novo e motivo de

1 Doutora em História das Relações Internacionais pela Faculdade de Idiomas Estrangeiros. Pesquisadora independente para o Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali (Cedeum, UniSalento, Italia).

Contato: chiamadaro.76@gmail.com.

2 Macuxi, Doutoranda de Antropologia da UNB,

Contato: lesilvamos@gmail.com.

diversão para nós mas em breve descobrimos ser diferentes. No idioma Guarani não existe a palavra ‘pobre’ porque na selva não existe pobreza. Na escola, nos descobrimos ser pobres”. Daqui a importância das escolas indígenas com professores nativos e, então, a importância de territórios indígenas adequados. Um desafio para as comunidades tradicionais que vivem perto da cidade. Uma necessidade porque sem conhecimento não é possível ter acesso à justiça, mas a escolarização não pode ser uma forma de exclusão e genocídio cultural. A realidade cultural brasileira oferece um leque linguístico e social extremamente interessante e variado. Extrema modernidade e progresso encontram-se e confrontam-se diariamente com as culturas mais antigas do planeta as quais, com dificuldade, tentam manter o contato com as práticas ancestrais. Embora seja uma tarefa difícil, os equilíbrios agora na fase dinâmica, em Porto Alegre, o experimento interessante da escola da Aldeia Anhandegua, ‘viveiro’ para novas experiências de recuperação da história e das tradições produtivas que deixam dignidade à família que a compõe.

PALAVRAS-CHAVE: direitos humanos; povos indígenas; Nações Unidas; Constituição Federal de 1988; meio ambiente.

***RIASSUNTO:** L'antropologo Philippe Descola, erede di Lévi Strauss nella cattedra del Collège de France, ricorda l'importanza dell'antropologia: ci consente di conoscere modelli alternativi di umanità. Ecologia, Tecnologia e la coesistenza con altre forme di civilizzazione, sono tre questioni riconducibili ad una: come fare in modo che gli abitanti della Terra coabitino senza pregiudizi e conflitto alcuno: se non riusciremo in questa impresa, si verificherà una catastrofe ambientale, demografica e informatica in quanto siamo sempre più sommersi da una valanga di informazioni incontrollabili, incongruenti e pericolose (DESCOLA, 2005). Le Nazioni Unite riconoscono l'importanza delle pratiche agricole antiche e dei sistemi tradizionali di raccolta dei semi, dell'educazione e della comprensione ancestrale. Una cultura che merita e necessita di essere protetta, uscendo dalla dinamica del potere e da una visione atomizzatrice della natura, di cui siamo parte integrante. La necessità di autodifendersi implica l'apprendimento della lingua*

scritta, la comunicazione con la società dominante, elementi, oggi giorno, di importanza vitale per il raggiungimento dei propri diritti. Il leader Guarani Atucá è testimone della scolarizzazione traumatica del passato: “Quando andammo a scuola la prima volta, tutto era nuovo e motivo di divertimento per noi, ma in breve, scoprimmo di essere diversi. Nella lingua Guarani non esiste la parola ‘povero’ perché nella foresta non esiste la povertà. A scuola noi scoprimmo di essere poveri”. Da qui l’importanza delle scuole indigene con professori nativi e, dunque, l’importanza di territori indigeni adeguati. Una sfida per le comunità tradizionali che vivono in prossimità delle città. Una necessità perché senza conoscenza non è possibile avere accesso alla giustizia ma la scolarizzazione non può essere una forma di esclusione e genocidio culturale. La realtà culturale brasiliana offre un ventaglio linguistico e sociale estremamente interessante e vario. Estrema modernità e progresso si incontrano e si confrontano quotidianamente con le culture più antiche del pianeta ed esse, con difficoltà tentano di mantenere il contatto con le pratiche ancestrali. Ma è un compito difficile, gli equilibri ancora in fase dinamica. A Porto Alegre, l’esperimento interessante della scuola nell’Aldeia Anhandegua, vivaio per nuove esperienze di recupero della storia e delle tradizioni produttive che attribuiscono dignità alla famiglia che la compone.

PAROLE-CHIAVE: *diritti umani; popoli indigeni; Nazioni Unite, Costituzione dell’88; Ambiente.*

INTRODUÇÃO

“As áreas são pequenas. Como vamos ensinar à nossa família? Como vamos plantar ali? O índio está morando no meio da estrada. Como vamos falar sobre a cultura? A cultura tem terra, precisa da terra” (Liderança Guarani).

Terra, cultura, direitos, são temas essencialmente interligados, protegidos por entidades internacionais que operam no campo dos direitos humanos ma nem sempre alcançados por as minorias. Difícil obter os direitos constitucionais sem cultura. Difícil preservar a cultura tradicional ou aprender a da sociedade dominante sem territórios adequados, sempre mais ameaçados por a afinidade das grandes em-

presas transnacionais com a política.

DESENVOLVIMENTO

O Cacique José Cirilo, de etnia Guarani, é chefe da Aldeia Anhetengua em Porto Alegre, na região do Rio Grande do Sul, Brasil:

“Me tornei Cacique quando tinha 14 anos de idade. Na nossa tradição, o filho mais jovem é herdeiro do rolo e da responsabilidade do pai. Fui educado desde menino a me comportar como um Cacique e tomar decisões. Aos 19 anos comecei uma longa luta para obter a terra que hoje nos pertence. E fiquei doente: o contato com a sociedade e as regras dos brancos me deixou doente. A saúde voltou graças à minha mãe que é a curandeira e o chefe espiritual da tribo”. (CACIQUE CIRILO, 2015).

No Município de Porto Alegre vivem 7 grupos indígenas os quais pertencem às três diferentes etnias Mbya-Guarani, Kaingang e Charúá. Cada etnia tem idioma, religião, organização social, diferentes. Na geografia da cidade se colocam 7 grupos Kaingang e núcleos familiares que moram os ‘morros graníticos’ (São Pedro, Santana, Glória do Osso), 3 grupos Mbyá-Guarani nas planícies e nas alturas dos bairros Lomba do Pinheiro, Lami e Cantagalo e 1 grupo Charrua no bairro Lomba do Pinheiro. Uma riqueza cultural desconhecida por os porto-alegrenses.

Aproximadamente se calcula que no Estado do Rio Grande do Sul, vivem 350 famílias e 1600 indivíduos (SOARES & TRINDADE, 2008) os quais ocupam 90 mil hectares contra os 90 milhões de hectares agricultáveis disponíveis que pertencem ao estado. A escassez de terras demarcadas influencia negativamente a produção cultural destes povos e impossibilita os mesmos a obter acesso aos recursos naturais.

Os grupos tribais e indígenas que vivem nos subúrbios das cidades, sofrem enormes problemas de subsistência e preservação do idioma e das tradições deles. “Para preservar a cultura do nosso povo, fala o Cacique, precisamos da terra”. Todavia o povo dele vive em um território onde moram os brancos e o mapa da reserva de 9 hectares é irregular, não tem continuidade. A contaminação cultural, a perda do

conhecimento ancestral, è o natural resultado da proximidade com a 'civilização'. Por isso, há já alguns anos, o Cacique Cirilo lançou um processo de diálogo com o Município de Porto Alegre para obter um Morro situado perto da atual Aldeia. São 10 hectares onde o município entende realizar um parque público. A comunidade è preocupada: se o morro, adjacente à aldeia, fosse transformado em parque, seria uma perda de privacidade para os índios. Pelo contrário, obter esse terreno seria útil para a família guaraní que vá crescendo e as atividades que a comunidade precisa desenvolver para viver com dignidade e recuperar a cultura ancestral.

A situação dos povos indígenas e o reconhecimento da autonomia deles è entrelaçada à questão da terra. A família do Cirilo, conta a antropóloga da Emater Mariana de A. Soares, responsável Emater para os povos indígenas do município de Porto Alegre, tem origens argentinas. Depois da presa de Itaipu, onde foi construída a Usina Hidrelétrica, situada no Rio Paraná, na fronteira entre Brasil e Paraguai, durante a ditadura militar dos países da América do Sul, os povos que moravam na floresta perto da cachoeira, na imensa Foz do Iguaçu, foram expulsos. A família do Cirilo se dividiu em busca de terras onde viver e ele, agora muito jovem, chegou em Porto Alegre com a mãe e outros representantes do grupo original. Foi nesse momento que ele se tornou Cacique.

Neste contexto, o Cacique Cirilo conseguiu alcançar uma colaboração com o Município portoalegrense e na Aldeia foi construída uma escola indígena com professores indígenas. Aqui os meninos aprendem a atribuir signos escritos a uma língua de tradição oral, o Guaraní. O Cacique explica que eles não são forçados a atender as aulas, não existe uma idade na qual começar e terminar os estudos, porém todos os jovens da comunidade atendem a escola: até porque podem ter acesso a uma comida completa na refeição da escola onde chegam os produtos hortícolas cultivados por os pais dos meninos.

A escola indígena è uma oportunidade para toda a comunidade a qual favorece e promove a existência da escola porque sem conhecimento não è possível ter acesso à justiça; a aprendizagem do português ajuda a enfrentar e compreender gradualmente a sociedade com a qual a família contende espaços e direitos ma recupera também uma

forma de vida que estava dissipando-se. A função das pessoas que desempenham o papel de ponte entre a sociedade dominante e a nativa è, neste momento, crucial e indispensável na abordagem da questão da recuperação dos saberes ancestrais. A responsável da escola è a doutora Rosani Reis, envolvida no projeto “Fazendo Cerâmica Hoje como Nossos Avós”, de preservação do modo tradicional de cultura e do tipo de produto, de promoção da arte indígena e do artesanato da cerâmica na Aldeia Anhetengua. Este trabalho serve para a venda aos turistas interessados. O produto da venda vai ser útil para os meses mais rigorosos do inverno, quando escasseia a produção agrícola na aldeia e eles compram o 90% dos alimentos.

Então, a escola tornou-se o fulcro de uma reorganização e reestruturação de sistemas de vida mais sustentáveis e aceitáveis. A Aldeia Anhetengua è um ‘viveiro’ para novas experiências as quais se realizam através da escola indígena. Ma não è suficiente: na Aldeia a terra è fria e não è produtiva, a água vem de caminhão pipa e o dinheiro para comprar o barro que a comunidade precisa para realizar as cerâmicas, insuficiente. Por isso, na tarde do 27 de janeiro 2017, o Cacique Cirilo ocupou a área de Mata Atlântica da Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (Fepagro), em Maquiné, no litoral norte do Rio Grande do Sul, com 30 famílias reunidas e vindas de campamentos de uma área rural em Maquiné, de Barra do Ouro e Varzinha. A primeira atividade deles foi a construção de uma Casa de Reza, realizada com barro e folhas, para que o Deus Tupã possa abençoar essa luta para a retomada da terra indígena. “Fomos expulsos da terra e esquecidos na beira das estradas – fala o Cacique Cirilo - nossa retomada è pacífica e vai beneficiar toda a sociedade. A natureza precisa de nós. E nós precisamos fortalecer nossa cultura, resgatando rituais que começam a se perder”.

A mata que as famílias indígenas retomaram estava praticamente abandonada: 3 pesquisadores e um funcionário são o que resta de um projeto de pesquisa no campo agrônomico. Porém a Procuradoria Geral do Estado classifica como invasão o que os indígenas chamam de ‘retomada’ e lançou um processo judicial onde o Cacique Cirilo è apontado como infrator. Atualmente a negociação continua.

A história do Cacique Cirilo e da comunidade dele conta-nos a história de um povo que não è argentino, nem brasileiro: è Guaraní,

uma cultura e um povo sem fronteiras o qual precisa continuamente de espaços porquê expulso do território nativo e, forçado a pensar em novas formas de vida. Forçados a viver na beira das ruas, em proximidade das cidades, marginalizados por a sociedade dominante, a enfrentar pobreza extrema, perda de dignidade e cultura na dissolução das estruturas sociais pré-existentes, os povos nativos estão longe da pitoresca imagem que os-enquadra numa natureza rica e incontaminada. A perda de territórios ancestrais capazes de entregar todo o necessário, a necessidade de enfrentar problemas de subsistência, o desafio da sobrevivência numa sociedade sentida como inimiga, antagonista, hostil, incapaz de manter formas de respeito e confronto pacífico com uma diversidade cultural não interessada a lucrar, são, hoje em dia, os traços distintivos de culturas que tentam manter viva uma espiritualidade e um pacifismo resultantes da crença que nesta Terra tem espaço para todos e tudo está ligado.

De acordo com o Censo Demográfico do IBGE, o total da população indígena residente no território nacional em 2010 foi de 896,9 mil pessoas. Dados apresentados também por o IWGIA, International Working Group on Indigenous Affairs, no Dossier “The Indigenous World 2017”. Desse total, o 40% (324,834) residem em centros urbanos no país, 572,083 nas áreas rurais 433,363 dos quais na Amazônia. Aqui existem 704 territórios coletivos conhecidos como Tis, Terras Indígenas. Além disso, existem 274 idiomas falados por os povos indígenas. A maioria do total mundial dos povos indígenas que vivem isolados são brasileiros: calcula-se que existem 107 presenças de indígenas isolados em particular nos estados do Amapá, Acre, Amazonas, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima and Tocantins (IWGIA, 2017). Com respeito aos dados urbanos, uma interessante publicação realizada pela Secretaria Municipal de Direitos Humanos da Prefeitura de Porto Alegre reconhece: “Apesar desse percentual elevado, há raras ações e políticas públicas que levam em conta as perspectivas dos povos indígenas presentes na cidades do Brasil, que encontram grande dificuldade para acessar aos seus direitos básicos” e fala da ‘invisibilidade da presença indígena’ e do equívoco que o índio deixa de ser índio quando está no espaço urbano (ROSADO & FAGUNDES, 2013).

Apesar deste reconhecimento, hoje existe uma luta para manter vivo o CEPI, Conselho Estadual dos Povos Indígenas, órgão das comunidades e do governo ao mesmo tempo, enquanto avança a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/00, que transfere do Poder Executivo para o Legislativo a decisão sobre a demarcação de terras indígenas, a titulação das terras dos quilombolas e a criação de unidades de conservação. A tentativa de suprimir este órgão usurpador ao poder executivo uma prerrogativa atribuída por a Constituição, uma ameaça grave e letal contra os índios. Segundo a índia Sônia Guajajara, representante da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a proposta foi negociada às escondidas no Senado com empresas farmacêuticas e de cosméticos. O quadro é, todavia, mais preocupante. Para o Conselho Indígena de Roraima, CIR, existe um desenho preciso contra os direitos indígenas reconhecidos constitucional e internacionalmente. Em observação também a PEC 237/13 sobre o arrendamento de terras indígenas já demarcadas, o PL 7735/14 sobre o acesso ao patrimônio genético, o PL 1610/96 da Mineração em Terras Indígenas, e o PLP 227/12 o qual converte em interesse público os interesses privados das empresas transnacionais do agronegócio.

Questões suscitadas também por o Dossier 2017 sobre os povos indígenas do Iwgia onde lemos que apesar de o Brasil ter aderido à Convenção OIT 169, à Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas no 2007, à Declaração Americana sobre os Povos Indígenas no 2016, seja o governo da Presidente Dilma Rousseff que o do predecessor Luiz Inácio Lula da Silva, se revelaram defensores não suficientemente adequados dos povos tradicionais e demarcaram poucos territórios. Questões identificadas também durante as visitas do Special Rapporteur on the rights of indigenous das Nações Unidas James Anaya no 2008 e Victoria Tauli Corpuz no 2016. Elemento de debate para o Iwgia é o já citado PEC 215, e revela:

“This proposal recommended that it should be the National Congress and not the Ministry of Justice that has final responsibility for the demarcation of indigenous lands (TIs). This would mean placing the final decision on these matters in the hands of the hegemonic rural and evangelical sectors, who are openly opposed to indigenous demands, especially with regard to the demarcation of This.” (IWGIA, 2017).

Os observadores internacionais revelam, também a progressiva perda de poder do Funai o qual no 2016 recebeu uma verba de 34 milhões de dólares estadunidense. Um enfraquecimento funcional com a Decisão 80/2017 pela qual o Ministro da Justiça atualmente tem o poder de rever o inteiro processo estabelecido por a Funai. E a análise continua:

“In terms of the jurisprudence of the Supreme Court, the Minister of Justice is also opening a space for adoption of the principle known as the “temporal framework”. This means that indigenous peoples only acquire right to a territory if they held its property title in October 1988, the date of entry into force of the National Constitution. This approach completely ignores the nomadic lifestyle of most of Brazil’s indigenous peoples, as well as the forced displacements they have suffered when being violently evicted from their ancestral territories.” (IWGIA, 2017).

Para agravar a análise, a citação do Cimi, Conselho Indigenista Missionário, pelo menos 900 pessoas indígenas foram mortas no Brasil nos últimos 13 anos. Para os povos indígenas, enfrentar este gigante normativo que entende mudar direitos consensuais e adquiridos em cedências concedidas de acima para abaixo, sem ter conhecimento da Lei e dos direitos aos quais podem e devem ter acesso, sem compreender o idioma em que as leis são promulgadas, é impossível, assim como enfrentar os lucros das empresas transnacionais às quais a jurisprudência concede o estatuto de pessoa jurídica deixando que os ‘direitos naturais’ sejam atribuídos a poucas empresas penalizando o direito à vida, à saúde, à dignidade, do resto da população global onde as sociedades tradicionais e rurais são as mais afectadas e lutam na vanguarda em relação a questões cruciais na era da globalização. Um desafio seja para as comunidades tradicionais que vivem perto das cidades que em áreas rurais. Neste sentido, o acesso aos níveis mais elevados dos saberes e da educação próprios das sociedades dominantes, são imprescindíveis para atingir sucesso na luta para uma vida mais digna. Uma necessidade porque sem conhecimento das estruturas que caracterizam a sociedade dominante, não é possível ter acesso à justiça. A confrontação com a palavra escrita, com o empenho que a escola requer, são condições imprescindíveis para a existência dos povos indígenas

(BERGAMASCHI, 2005).

Todavia, a escolarização não pode ser uma forma de exclusão e genocídio cultural. A liderança Guarani Atucá é testemunho da escolarização traumática do passado:

“Quando fomos à escola a primeira vez, tudo era novo e motivo de diversão para nós mas em breve descobrimos ser diferentes. No idioma Guarani não existe a palavra ‘pobre’ porque na selva não existe pobreza. Na escola, nos descobrimos ser pobres”. (ATUCÁ GUARANI, 2007).

Estas modalidades de inclusão foram superadas e pertencem aos anos das ditaduras militares da América do Sul, pressionada por a comunidade internacional a qual por um lado justificava e abençoava o lema ‘muita terra, pouco índio’, lançando através do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional políticas económicas e financeiras que deixaram em poucos anos esta área do mundo com uma dívida externa sem precedentes, por outro lado a sociedade civil, as associações para a defesa dos direitos humanos e o medio-ambiente, se manifestavam em favor dos direitos dos povos indígenas. O cenário cultural e social da época estava influenciado por a sensibilização promovida na década de ’70, quando dois eventos extremos dominavam a cena internacional: a construção da Rodovia Transamazônica, uma obra de proporções importantes que atravessa a Amazônia afetando centenas de povos indígenas e rurais atingidos por uma violência inaudita por uma cultura desconhecida e ‘Os limites do crescimento’, um relatório publicado no 1972, encomendado para o MIT por o Clube de Roma, onde se fala das previsões na curta sobrevivência do ser humano por causa da poluição e do desprezo da natureza.

O poder de vida e de morte das grandes potências financeiras com interesses paralelos aos dos estados, afigura-se com terrível clareza naquela época. Assim como ‘os limites do crescimento’ deixava claro que o destino que os povos indígenas estavam vivendo, cedo ou tarde, teria atingido os mesmos que, nesse momento, estavam beneficiando direta e indiretamente do desastre ecológico.

De fato, apesar de um robusto e crescente movimento cultural em favor do meio ambiente e dos direitos das minorias, os mega projetos

infra-estruturais continuaram a ser construídos. É nesse contexto que as teorias assimilacionistas são desenvolvidas escondendo insidiosamente no direito à educação o que hoje é reconhecido como genocídio cultural, praticamente em todos os países onde moram povos tradicionais. Para o país verde-ouro, Ana Valéria Nascimento Araújo Leitão lembra o seguinte: “o direito indígena no Brasil consubstancia-se basicamente em dispositivos da Constituição Federal e na Lei no. 6001, de 19/12/73, o Estatuto do Índio”.

O Estatuto do Índio, lei ordinária que tem por objetivo regulamentar a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas no Brasil, foi elaborado num momento em que o país era dominado por um regime autoritário, que não permitia a participação dos diversos setores da sociedade na elaboração e execução de suas políticas oficiais. Fruto das inquietações do governo brasileiro com a severas críticas que vinha sofrendo por parte da comunidade internacional desde 1967, em razão de denúncias sobre violações maciças de direitos humanos e massacres genocidas dos povos indígenas no Brasil, o objetivo dessa lei era, portanto, mudar a imagem do governo no exterior, mostrando à opinião pública internacional a sua preocupação com os indígenas e a existência de uma política indigenista coerente com os instrumentos internacionais à época existentes.⁷

Dessa forma, aprovou-se e fez-se divulgar, em edições de luxo publicadas em inglês e francês, o Estatuto do Índio, que curiosamente, jamais foi traduzido em qualquer das cerca de 200 línguas indígenas faladas no país, e que só começou a ser conhecido pelos próprios índios no final dos anos 70, com o crescimento do movimento indígena no país e da atuação das organizações de apoio aos índios. O texto, produzido por um círculo fechado de juristas, incorpora integralmente a mentalidade protecionista e integracionista dominante à época, garantindo aos índios proteção especial por meio da tutela do Estado, até que assimilassem a cultura brasileira e fossem definitivamente absorvidos pela sociedade nacional. Esta premissa fundamental está estabelecida já em seu artigo primeiro”. (ARAÚJO, 1994).

Análises confirmadas por outros estudos para os quais o assimilacionismo dos povos indígenas é uma forma de agressão às minorias culturais de uma gravidade tal que é possível falar de genocídio:

“(…) A agressão de grupos étnicos como fator de redução da população indígena no Brasil, nem sempre foi através de homicídios, mas também por meio da tomada de seus territórios, agressão aos seus conjuntos simbólicos, seus sistemas produtivos e sociais, a fazer com que várias etnias se dispersassem na multidão da população nacional, tendo como resultado entendimentos de que o índio deixou de ser índio, pois “indistinguível” dos demais cidadãos brasileiros. Frente a esse quadro questiona-se a “razão de ser” da Lei do Genocídio e da Convenção sobre o crime de genocídio no Brasil”. (MOTA ANTUNES, 2012).

Temas atuais agora nestes anos, nesta época que deveria ser a era da atuação dos direitos fundamentais de cada ser humano. Por isso que as Nações Unidas dedicaram o Dia internacional dos povos indígenas do ano passado (9.8.16), ao tema da educação e o secretário-geral da ONU, Ban Ki-moon, lembrando que menos de 40% das crianças indígenas vão à escola, e chama os governos de todos os lugares a se basear no padrão internacional marcado por a Declaração da ONU para os Direitos dos Povos Indígenas para melhorar o acesso à educação para os povos indígenas e refletir suas experiências e cultura em locais de aprendizagem (KI-MOON, 2016).

Já em 2009 o Governo Federal Brasileiro editou o Decreto 6861/09 que institui os territórios etnoeducacionais (TEs) e dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. A iniciativa é vista à luz do Plano de Ações Articuladas - PAR de que trata o Decreto no 6.094, de 24 de abril de 2007 enquanto ao apoio financeiro do Ministério da Educação e é fundado no art. 231 da Constituição, e nos arts. 78 e 79 da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, na Lei no 10.172, de 9 de janeiro de 2001, e no Decreto no 5.051 de 19 de abril de 2004. No respeito da territorialidade indígena, o Decreto declara os objetivos da educação escolar indígena:

- valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica;
- fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena;
- formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas;

desenvolvimento de currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado;
afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena.

Fundamental o reconhecimento de “normas próprias e diretrizes curriculares específicas” ou o reconhecimento da importância da produção de material didático e paradidático para as escolas indígenas o qual no artigo 10 diz:

“(...) deverá apresentar conteúdos relacionados aos conhecimentos dos povos indígenas envolvidos, levando em consideração a sua tradição oral, e será publicado em versões bilíngües, multilíngües ou em línguas indígenas, incluindo as variações dialetais da língua portuguesa, conforme a necessidade das comunidades atendidas” (DECRETO 6861/09, 2009).

A questão do acesso dos jovens indígenas à formação profissional está expressa no Decreto o qual já tem precedentes focados na recepção deles às formas mais altas da cultura em cursos de graduação. Ressalta-se o pioneirismo da UFRGS, primeira universidade do Estado do Rio Grande do Sul a favorecer o ingresso de estudantes quilombolas e indígenas estabelecendo vagas suplementares: no 2007 o Conselho Universitário instituiu a Decisão 134/2007 através a qual assume o compromisso de favorecer o ingresso e a permanência deles na universidade acompanhando-os no processo de inserção no ambiente acadêmico. Os cursos escolhidos mais frequentemente por os estudantes indígenas são Enfermagem, Pedagogia, História, Direito e Agronomia. Uns dos problemas relatados por os pesquisadores é o fenômeno do abandono dos estudos por esta nova categoria de alunos, eventualidade consequente a fatores culturais, às dificuldades de se integrar no tecido da universidade e a uma falta de visões orgânicas face a objetivos realisticamente viáveis consequências aos estudos deles. À exceção de uma melhor compreensão das regras sociais dos brancos, a maioria dos estudantes indígenas declaram de avaliar a prossecução dos

estudos até a universidade como inútil em relação à vida e aos costumes das comunidades deles (KURROSCHI & BERGAMASCHI, 2013). Colocam-se portanto algumas questões: qual gênero de escola para os indígenas? Qual a estruturação? Qual a finalidade? Na necessidade de auto defender-se está a resposta.

O exemplo mais iluminante e inspirador é o da Joênia Batista de Carvalho, de etnia Wapixana, a primeira mulher indígena advogada no Brasil. Atualmente coordenadora do Departamento de Justiça do Conselho Indígena de Roraima, Joênia Wapixana apresentou o caso do povo dela e da Raposa Serra do Sol, na Comissão InterAmericana para os Direitos Humanos em Washington. A Raposa Serra do Sol é considerado território de valor ancestral por os povos Macuxi, Patamona, Ingaricó, Wapichana e Taurepang os quais contendem os mesmos espaços aos arroteiros. Em março de 2009 o Supremo Tribunal reconhece o direito dos Indígenas à terra objeto de contencioso depois de anos de violências praticadas por os militares e batalhas judiciais. Joênia Wapichana está dedicando a sua vida a utilizar as armas dos brancos para conseguir obter direitos naturais afetados por interesses de outro tipo. Numa entrevista da Unisinos ela afirma:

“Nós mesmos vamos lá e falamos quais são nossos interesses. Nós temos necessidade de formar os indígenas Estamos buscando conhecimentos universais para justamente requerer a nossa participação na sociedade brasileira como é de direito. Se formar e ter o conhecimento das leis brasileira e do merecedor respeito dos povos indígenas foi fundamental para mim como profissional indígena, como advogada das nossas comunidades em Roraima. (...) Isso é um avanço muito grande do protagonismo dos povos indígenas, que estão mostrando a sua capacidade de falar por si só, de entender o contexto que está em jogo. Além disso, ter um curso superior, estudo, ou entender as tecnologias, não mostra que deixamos nossa cultura de lado. Pelo contrário, estamos reforçando ainda mais nossa cultura e nossa identidade indígena.”³

Então precisamos recuar à experiência do Cacique Cirilo e da

3 Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/16372-raposa-serra-do-sol-a-terra-nao-representa-simplesmente-uma-questao-de-sobrevivencia-economica-entrevista-especial-com-joenia-batista-de-carvalho>>. Acesso em: 30.abr.2017.

retomada de Maquiné, uma história onde não lemos de actos de violência física ou militar. Eles, no entanto, sofrem as consequências de passados abusos, agora hoje não vivem em territórios adequados, têm que enfrentar o problema da fome e da sobrevivência e este dificulta a valorização da cultura dos antepassados. Mas a história e a crônica no Brasil são marcadas por eventos criminosos causados por interesses do agronegócio, energéticas e farmacêuticas, interesses os quais encontram suas raízes em terrenos transnacionais, uma especificação que nos leva a duas observações:

as responsabilidades com respeito aos direitos humanos não reside só na nação ou no Estado onde o crime acontece
os povos indígenas necessitam ser protagonistas na defesa dos seus direitos internacionalmente reconhecidos e lutar em terrenos propriamente ‘brancos’: os tribunais

Por isso, não pode ser admissível que países democráticos não ratifiquem documentos internacionais de caráter vinculante como a OIT 169. Nem é possível justificar a afirmação por a qual no território deles não existem povos indígenas então é inútil aderir a esse tipo de documento. Porque mesmo a natureza transnacional de corporações como, por exemplo, Novartis ou Bayer que nascem na democrática Mitteleuropa e multiplicam os interesses delas no mundo inteiro afetando os direitos das minorias quilombolas, rurais e indígenas sem o mínimo controle de segurança e respeito das regras por os Estados, danificam o empenho dos países que assinaram a Convenção (GBV, 2015). O IWGIA, denuncia:

“The issue of extractive industries is once again a recurrent and overarching theme in the Indigenous World. Numerous examples show that both states and industries are repeatedly ignoring the key principle of Free, Prior and Informed Consent. Mega infrastructure projects, investments in extractive industries and large-scale agriculture are increasingly posing a threat to the everyday life of indigenous peoples and their ability to maintain their land, livelihood and culture.” (IWGIA, 2017).

Neste sentido, o Brasil revelou um empenho legislativo. Contu-

do, a trama legal que o CIR revela, e os observadores internacionais denunciam, acaba com a Constituição de 1988 a qual reconhece aos povos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” independentemente do lugar onde estejam circunscritos em respeito do princípio da autodefinição coletiva”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agronegócio, indústria extrativista, mega projectos são a manifestação de interesses privados convergentes com os da política sempre mais ao serviço dos ‘mergers’ transnacionais, fusões de empresas, com poder e ganâncias maiores que os dos estados. Neste contexto as populações tradicionais, os povos indígenas, são os mais afectados e lutam em primeira linha para defender os direitos naturais deles, formalmente protegidos por Constituições e leis: o direito à terra, à saúde, a uma vida digna em respeito dos saberes e da cultura ancestral, são sempre mais ameaçados. Como conseguir neste desafio? As queixas dos observadores das Nações Unidas são insuficientes. A escolarização dos indígenas e o acesso aos níveis mais altos da cultura da sociedade dominante para que possam defender direitos ameaçados, parece a saída mais viável. Um caminho que possa respeitar a autenticidade cultural e ancestral de comunidades em vias de extinção. Um desafio que deve ser assumido e respeitado por todas as nações, também aquelas onde não moram povos indígenas porque na época da globalização, é global a ganância mas é global também a responsabilidade.

REFERÊNCIAS

ATUCA’ GUARANI. **Entrevista ad Atucà, índio Guarani**. 2009. Disponível em: <<http://amandaje.blogspot.it/>>. Acesso em: 30.abr.2017.

CIRILO, Cacique. **“Guarani in città”**. 2015. Disponível em: <<http://amandaje.blogspot.it/>>. Acesso em: 3.abr.2017.

CANOFRE, Fernanda. **‘Nós queremos produzir e viver na cultura’**: a vida na retomada dos guaranis no litoral norte do RS”. 19 de Fevereiro de 2017. Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/>>

nos-queremos-produzir-e-viver-na-cultura-a-vida-na-retomada-dos-guaranis-no-litoral-norte-do-rs/>. Acesso em: 3.abr.2017.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Collection Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, 2005.

GFBV, Associazione Popoli Minacciati. *Dossier: La Convenzione ILO 169, un importante standard di tutela per i popoli indigeni*. 2015. Disponível em: <<http://www.gfbv.it/3dossier/diritto/ilo169-it.html>>. Acesso em: 3.abr.2017.

GUAJAJARA, Sonia. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/486078-INDIA-DIZ-QUE-A-PEC-DAS-DEMARCACOES-E-AMEACA-%E2%80%9CLETAL%E2%80%9D-CONTRA-OS-INDIOS.html>>. Acesso em: 3.abr.2017.

KURROSCHI, Bergamaschi. Estudantes Indígenas na UFRGS: movimento que anuncia um diálogo intercultural. *In: Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas*. Prefeitura de Porto Alegre, Secretaria Municipal de Direitos Humanos, 2013.

IWGIA. *The Indigenous World 2017 UNDRIP 10 Years Special Edition*. 2017. Disponível em: <http://www.iwgia.org/publications/search-pubs?publication_id=760>. Acesso em: 3.abr.2017.

MOTA ANTUNES, Mércio. **Crime de genocídio sob uma perspectiva antropológica**. Associação Brasileira de Antropologia - ABA, 2012.

NASCIMENTO, Ana Valéria Araújo Leitão. Direito de família e direito indígena: uma abordagem da legislação brasileira. *In: The Working Group on Legal Anthropology, University of Vienna. Law and Anthropology: International Yearbook for Legal Anthropology*. pg 151, Vol.7, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994.

ROSADO & FAGUNDES. **Presença indígena na Cidade: reflexões, ações e políticas**. Secretaria Municipal de Direitos Humanos da Prefeitura de Porto Alegre, 2013.

SOARES & TRINDADE. **Um novo olhar sobre a ATER Indígena**

no RS. Série Realidade Rural, v.50, Porto Alegre, Emater-RS/Ascar, 2008.

A FORMAÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E CULTURAL DOS INDÍGENAS NA ÁREA URBANA DA CIDADE DE TABATINGA-AMAZONAS

LA FORMACIÓN SOCIO-HISTÓRICA Y CULTURAL DE LOS INDÍGENAS EN LA ÁREA URBANA DE LA CIUDAD DE TABATINGA-AMAZONAS

Arival Curica Fermin¹

RESUMO: Sabemos que no Norte do Brasil é onde se encontra uma maior porção de indígenas. No entanto abordarei o processo de formação sócio-histórico e cultural dos indígenas kokama na área urbana de Tabatinga-Amazonas. Proponho um estudo a respeito desse processo de formação histórica e cultural. O seu desenvolvimento na cidade e suas práticas culturais para ser mantidas no meio social. Embora com o desenvolvimento da cidade, a formação da cultural fica um pouco dispersa na sociedade. Por isso cabe um estudo com mais detalhes e bem aprofundado nessa na área urbana da cidade para perceber a resistência dos indígenas nessa formação cultural, para ser distinguidos suas culturas e seus processos históricos na cidade.

PALAVRAS-CHAVE: formação sócio-histórica; cultura; povos indígenas.

RESUMEN: *Sabemos que en el norte de Brasil es que se trata de una proporción mayor de la población indígena. Sin embargo discutir el proceso de formación de una comunidad en el área urbana de Tabatinga, Amazonas. Cuando propongo un estudio empírico sobre esta comunidad el proceso histórico y cultural de la formación. Su desarrollo en la ciudad y sus prácticas culturales que se mantenga en el entorno social. Aunque con el desarrollo de la ciudad, la comunidad pone un poco disperso en*

¹ Gradado em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas (2013). Mes-trando na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), em Cartografia Social e Política da Amazônia.

Contato: fermintbttnt@hotmail.com.

la sociedad. Por lo que es un estudio con más detalle y bien detallado en esta comunidad, debe distinguirse de sus culturas y procesos históricos en la ciudad.

PALABRAS CLAVE: *formación socio-histórica; cultura; pueblos indígenas.*

INTRODUÇÃO

Atualmente, no Amazonas, há uma grande porcentagem de indígenas na cidade. Deixam suas comunidades e migram para os centros das cidades mais próximas de suas comunidades. E na cidade os mesmos acabam formando um novo meio social na sociedade. Com eles trazem suas diversas formas de culturas. E em uma área urbana da cidade de Tabatinga-Amazonas, como o território de Tabatinga fica localizada na fronteira de três países vamos ter uma variação de processos de formação da história e cultural. Essas diversidades de culturas muitas vezes são conflituosas em mesmo território. E em Tabatinga não é diferente. Os indígenas estão nesse processo de migração para a cidade formando uma nova comunidade na área urbana da cidade.

O processo histórico e cultural dos indígenas é passado de geração a geração, ou seja, de pai para filho. Muitas vezes a história e cultura são passados despercebidos por várias pessoas na cidade. A história e cultura tem que ser valorizada. Com as diversas culturas no mesmo território vai acontecer o multiculturalismo em um determinado território:

Sobre as condições sociais e os mecanismos culturais de difusão dessa nova vulgata planetária, cujos termos-fetice, aparentemente surgidos de lugar nenhum, encontram-se hoje em toda parte “globalização” e “flexibilidade” “multiculturalismo” e “comunismo”, “gueto” ou “underclass”, seus primos “pós-modernos”: identidade, minoria, etnicidade, fragmentação etc. (WACQUANT, 2011, p. 181).

Embora estejam em um mundo de globalização e de desenvolvimento em cada minuto que se passa, temos que manter a cultura dos povos indígenas em pleno auge para que as pessoas identifiquem com

o seu devido valor na sociedade. A cultura primitiva dos povos traz consigo uma das verdadeiras realidades de memórias para as festas religiosas, as comidas típicas, as danças e entres outras coisas preciosas que tem que ser reconhecidas pela sociedade que desconhecem.

Quanto menor o segmento tribal, mais compacto é seu território, mais contíguos estão seus membros, mais variados e íntimos são seus laços sociais genérico, e mais forte, portanto, é seu sentimento de unidade. (PRITCHARD, 1993, p. 154).

Multiculturalismo que se vê dos indígenas que habitam a área urbana de Tabatinga-AM, é por causa do fluxo de pessoas de várias regiões do Brasil, até mesmo de outros países, até porque como já foi citada acima a região se localiza em torno de três países. Nesse caso também vai ocorrer a “aculturação” dos indígenas. Além disso, o processo de história e cultura vai se desenvolver de forma diversa dentro da comunidade.

As diferenças culturais dos povos indígenas se dão na perspectiva de que cada grupo étnico tem um vínculo de parentesco, ou seja, cada grupo faz sua história e sua cultura conforme seu antepassado foi designado a desenvolver em cada momento de sua vida. Assim construindo sua história e reformulando sua cultura de forma em que todos os seus familiares possam vivenciar cada momento:

[...] o povo, a tribo e seus segmentos, o clã e suas linhagens, e os conjuntos etários. Cada um desses grupos é, ou faz parte de, um sistema segmentário, em referência ao qual ele se define, e, conseqüentemente, o status de seus membros, ao agirem uns em relação aos outros e em relação a estranhos, é não-diferenciado. (PRITCHARD, 1993, p. 8).

Na sociedade atual os povos de comunidades estão também em constante movimento e desenvolvimento. Procurando sempre algo novo na cidade, por isso a causa de suas migrações para a cidade. Os meios de comunicação como celular, televisão e entre outras coisas do mundo atuais, que as pessoas ficam sempre conectadas.

Ao longo da história, os movimentos sociais são produtos de novos valores e objetivos em torno dos quais as instituições da sociedade se transformaram a fim de representar esses valores criando novas

normas para organizar a vida social. (CASTELLS, 2013, p. 14). Para melhor compreender Weber (1968, p. 61) faz sua contribuição com o desenvolvimento do Estado de um povo ou de qualquer outro grupo social:

De modo geral, o desenvolvimento do Estado moderno tem por ponto de partida o desejo de o príncipe expropriar os poderes “privados” independentes que, a par do seu, detém força administrativa, isto é, todos os proprietários de meios de gestão, de recursos financeiros, de instrumentos militares e de quaisquer espécies de bens suscetíveis de utilização para fins de caráter político.

O desenvolvimento das comunidades na cidade se dá por volta das perspectivas das novas evoluções do meio social. De maneira que todos buscam uma melhor qualidade de interação na sociedade. A identidade dos indígenas também se dá por meio de desenvolvimento com outros grupos étnicos.

DESENVOLVIMENTO

O desenvolvimento da comunidade se dá através do conhecimento das pessoas com mais experiência no convívio dentro da comunidade, passando os ensinamentos para os mais novos, desde os princípios da criação de seu povo. Com isso tendo como base para toda a família e seus habitus que são passados de pai para filho.

O conhecimento de cada grupo étnico se dá desde o início do nascimento de cada criança, desde então a sua formação histórica e cultural passa a ser desenvolvida na sociedade e em sua própria comunidade em que está inserida. Os ensinamentos de sua origem dá se através de seus parentes, ou seja, através de seus pais, ou por pessoas mais próximas que conhecem a origem de seu povo.

Tendo como base, para maior compreensão a respeito dos ensinamentos dos indígenas e sua história e vida cultural no meio social foco-me:

Se a família aparece como a mais natural das categorias sociais, e se está destinada, por isso, a fornecer o modelo de todos os corpos sociais, é porque a categoria do familiar funciona, nos habitus, como

esquema classificatório e princípio de construção do mundo social e da família como social específico, adquirido no próprio seio de uma família como ficção social realizada. (BOURDIEU, 1996, p. 129).

O necessário é o reconhecimento de sua origem, para fazer uma melhor construção no meio social. A vida seja ela feita com princípios, mas tem que ser socializado com outros povos na sociedade. Nessa expectativa da vida dos indígenas são vários os fatores para uma boa pesquisa na comunidade. A história dos indígenas é recheada de valores e práticas culturais que são deixados de lado pela sociedade moderna.

Chefia e linguagens estão, nas sociedades primitivas, intrinsecamente ligadas; a palavra é o único poder concedido ao chefe: mais do que isso, a palavra é para ele um dever. (CLASTRES, 1973, p. 228). Como em cada tribo ou comunidade tem um representante (chefe), cabe ao chefe resolver seu e entender sua sociedade para que juntos tomem suas decisões para o aperfeiçoamento da comunidade. Na maioria das situações o chefe não toma sua decisão sozinho, ele precisa fazer reuniões para que todos tenham conhecimento da decisão tomada pelo mesmo, e assim outras pessoas da comunidade podem dar sua opinião.

Em nossa atualidade surgem os meios de tecnologias para assim colaborar com a comunidade, mas muitas vezes fica complicado, isso porque os indígenas não estão adaptados a trabalhar com esses instrumentos do meio tecnológico. Com essas tecnologias surgindo nas comunidades facilita muito ao mundo desenvolvido, mas traz suas consequências, ou seja, os indígenas deixam de lado sua história, cultura, fazendo com que a mesma se torne esquecida na sociedade.

Os movimentos sociais, embora surjam do sofrimento das pessoas, são distintos dos movimentos de protestos. Eles são essencialmente movimentos culturais, que conectam as demandas de hoje com os projetos de amanhã. (CASTELLS, 2013, p. 167)

Na cultura indígena temos os meios de cultivos nas plantações de seus produtos de subsistência, seus modos de se vestir, suas danças, e as mais diversas variações da cultura que está se perdendo com o desenvolvimento da sociedade moderna. O modo de subsistência dos indígenas nas comunidades se dá através de cultivos de suas plantações e dentre outras formas de trabalho nas suas respectivas comunidades:

A vida econômica desses índios baseava-se sobretudo na agricultura, e, acessoriamente, na caça, na pesca e na coleta. Uma mesma área de cultivo era utilizada por um período ininterrupto de quatro a seis anos. Em seguida, era abandonada, por esgotar-se o solo ou, mais provavelmente, em virtude da invasão do espaço destacado por uma vegetação parasitária de difícil eliminação. (CLASTRES, 1973, p. 206).

Todas as culturas dos indígenas se dão através de conhecimentos de seus antepassados. Envolvendo as relações de parentesco e deus familiares. Com isso os índios se baseiam nas pessoas com experiência de sua família, para repassar os seus conhecimentos. Dando as orientações teóricas e nas práticas, o dever de cada indivíduo dentro da comunidade.

O poder de um chefe em uma comunidade é responsabilidade de todos os que vivem nesta comunidade, ele é encarregado de repassar as virtudes da história e da cultura dos indígenas, ou pelo menos tentar fazer o melhor para o determinado grupo étnico.

O status ritual dá a um homem uma vaga influência em sua localidade; mas autoridades somente em situações rituais especificam. Sexo e idade são dois atributos, mais gerais, condicionadores de influência local. (PRITCHARD, 1993, p. 188)

O ritual faz da história e cultura de cada grupo ou comunidade. O chefe em uma comunidade muitas vezes é submetido a usar vários instrumentos como medida para que nada se torne fora do normal em seu respectivo poder. Mas, muitas vezes o chefe na idade primitiva era obrigado a ser condenado à morte caso aconteça algo em seu pleno domínio. Mas com tudo isso acontecendo fazia parte do destino de cada indivíduo, como o homem herói da comunidade.

Clastres (1973, p. 223), contribui com essa indagação a respeito da cultura primitiva: “a morte é o destino do guerreiro, pois a sociedade primitiva é tal que não permite que a vontade de poder substitua o desejo de prestígio. [...] na sociedade primitiva, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está antecipadamente condenado à morte”. As formas de representar cada cultura na sociedade para que se torne uma melhor opção de desenvolvimento.

Na modernidade isso está sendo deixado de lado, os vários tipos de construção da cultura dentro de uma comunidade, por vários aspectos, seja por meio de tecnologias ou por meio da migração dos indígenas para a cidade. Essa construção de uma comunidade em cidade dá um aspecto de mudança constantemente dentro da comunidade:

Entretanto, uma vez que as sociedades são contraditórias e conflitivas, onde há poder há também contrapoder – que considero a capacidade de atores sociais desafiarem o poder embutido nas instituições da sociedade como o objetivo de reivindicar a representação de seus próprios valores e interesses. (CASTELLS, 2013, p. 10)

Muitas vezes as relações com outras comunidades se tornam conflituosas com outras comunidades mais próximas. E a base de tudo nessa perspectiva é o poder e domínio de cada chefe na comunidade, para assim fazer com que não percam sua importância na sociedade.

A realidade dos indígenas não está longe dos primitivos, hoje atualmente acontecem muitos conflitos entre as comunidades vizinhas. Muitas vezes o conflito se dá por causa da demarcação de áreas para cultivos de seus produtos de subsistência. Muitas vezes são comunidades de ribeirinhos que fazem também seu plantio, nas margens dos rios para também ter a alimentação de suas famílias. Para maior compreensão a respeito da realidade dos indígenas vou ter a base em CLASTRES (1973, p. 205-206) que vem fazendo seu esclarecimento no assunto:

Os índios efetivamente, só dedicavam pouco tempo aquilo a que damos o nome de trabalho. E apesar disso não morriam de fome. As crônicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares.

A importância das suas plantações para a alimentação de suas famílias, como que as pessoas com mais experiência de vida em uma comunidade é ou era mais forte, ou seja, uma pessoa com mais resistência à vida, enfrentado todos os tipos de doenças e bons trabalhadores e tudo isso se dava através da base de sua alimentação. Os produtos cultivos os próprios indígenas na comunidade.

Na atualidade fazendo uma comparação com uma pessoa com mais experiência de vida e uma pessoa com menos experiência, vamos ter uma diferença muito diferente uma da outra, com todo o desenvolvimento das tecnologias na sociedade os indígenas acabam adquirindo também os produtos industrializados para seu consumo do dia-a-dia, e com isso acabam se prejudicando a sua saúde. E acabam deixando de lado o modo de cultivo de seus antepassados e suas culturas acabam sendo esquecidos, mas não podemos deixar que isso viesse acontecer nas comunidades;

As formas “civilizadas” de conduta disseminaram-se por essas outras áreas em razão e na medida em que nelas, [...] a estrutura de suas sociedades e de relacionamentos humanos também está mudando. A tecnologia e a educação são facetas do mesmo desenvolvimento total. (ELIAS, 1993, p. 212)

Com a migração das famílias para a cidade em busca de melhoria para seus filhos na educação, na saúde etc. Os indígenas acabam deixando de um pouco de lado sua história e suas culturas porque quando o mesmo chega à cidade ele se depara com uma sociedade diferente, e o mesmo vai se envolvendo nessa sociedade e deixando seus modos de vida, e passando a viver do jeito com que a sociedade moderna se comporta no mundo atualizado e desenvolvido, sendo que na comunidade em plena formação em Tabatinga-AM isso não é diferente, está acontecendo da mesma maneira com uma cidade bem desenvolvida. Muitas das vezes os indígenas que vão à escola são influenciados entre seus colegas, que vive uma sociedade mais desenvolvida na cidade.

A principal coisa a ser feito é a reconstituição da sua história e sua cultura na cidade, para que outras pessoas não indígenas possam ver e ter como inspiração de seus costumes, para um bom incentivo na sociedade, ou também os professores possa trabalhar um pouco a respeito das histórias dos índios em com isso fazer uma breve reflexão a sociedade em que se vive hoje, e mostrar a valor que os indígenas têm na sociedade:

A unificação cultural e linguística é acompanhada pela imposição da língua e da cultura dominantes como legítimas e pela rejeição de

todas as outras como indignas (patoá). O acesso de uma língua ou de uma cultura particular a universalidade tem como efeito remeter todas as outras a particularidade. (BOURDIEU, 1996, p. 107).

A inspiração que os indígenas têm que ter na sua comunidade para que não se perca as suas culturas. A importância de um representante para suas informações e ensinamento de seus costumes e culturas, as formas de comportamento com as pessoas mais experiente na sua comunidade.

O resgate de seu poder de fala na sociedade, o seus direitos as suas história em si, para o aperfeiçoamento em suas comunidades, e tendo com a base do meu estudo na formação da comunidade de índios na cidade focarei minha pesquisa em uma comunidade em formação em na área urbana de Tabatinga-AM, onde os mesmos vivem envolvidos como outra uma sociedade que não são indígenas:

A civilização não é “razoável”, nem “racional”, como também não é “irracional”. É posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos, por mudanças específicas na maneira como as pessoas se veem obrigadas a conviver. (ELIAS, 1993, p. 195).

Atualmente a sociedade está em pleno desenvolvimento, e as comunidades indígenas também está indo no mesmo ritmo de desenvolvimento. E o conhecimento da realidade é a coisa mais importante que os representantes de uma comunidade têm que tomar cuidado com seus respectivos indivíduos que habitam na comunidade, e sendo em área urbanizada na cidade o cuidado tem que ser ainda maior, para assim manter sua história e sua cultura em pleno processo de formação para que fique com seus verdadeiros valor no meio social. O direito de cada pessoa tem que válidos nas comunidades indígenas como meio de segurança, para que não ocorra nenhum conflito entre outras comunidades.

A reconstituição da história e da cultura, como meio de transformação de uma comunidade para a sociedade, mas sem deixar de lado os meios culturais sempre preservando os modos históricos que cada povo nos oferece como em suas respectivas comunidades, e precisa-

mente na comunidade em formação na cidade de Tabatinga.

A contribuição de Rancière (2014, p. 21) dar-me uma melhor compreensão a uma comunidade ou um povo: “a linguagem dominante denominava [...] em nome da força da coletividade, negavam ao mesmo tempo os direitos dos indivíduos e as formas constitucionais da expressão coletiva: eleições livres, liberdade de expressão e de associação”.

Para um bom desenvolvimento de uma comunidade na cidade os mesmo precisam de estar regularmente amparado por lei. E com o reconhecimento da comunidade eles passam a está livres para poder se expressar perante o meio social, libertos a ter acesso a várias processo que na cidade oferece, mas também que os mesmo possam manter suas histórias e cultura entre outras pessoas na cidade. Para que possamos compreender melhor vamos nos apoiar em Foucault (1979) que diz:

“[...] a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira na história esta figura singular, individualizada – o homem – como produção do poder”.

Com o direito na cidade os indígenas passam a ter novas formas de se relacionar, e também os mesmo passam buscar através de leituras e entre outros meios um pouco de suas histórias e cultura que muitas das vezes se torna desconhecidos na comunidade. Por isso um bom estudo em uma comunidade para o incentivo e de compreender um pouco de sua história na cidade, onde o mesmo está inserido.

A real importância dos seus valores e as condições de direitos e deveres que cada um dos grupos ou comunidades possui. A percepção de cada um indígena que habita na comunidade, para a construção de novos olhares na sociedade e com isso buscar resgatar a sua cultura e passar para outras pessoas que habita na cidade, que para alguns ainda é desconhecido e para outros não são valorizados.

A contribuição de cada indivíduo para a sociedade que todos têm o direito e dever de repassar os conhecimentos que seu grupo representa no meio social seja na cidade ou na comunidade, de forma que faça a compreensão das demais pessoas que não conhece e passa des-

percebidos. A importância de uma sociedade para outra, ou seja, uma contribuindo com a outra e assim fazendo uma relação de melhor desempenho e desenvolvimento no mundo moderno. Sem deixar de lado o modo cultural de cada comunidade ou grupo étnico:

Os segmentos de uma tribo possuem muitas das características da própria tribo. Cada um possui um nome diferente, um sentimento comum e um território único. Em geral, uma seção está nitidamente separada de outra por um amplo trecho de mato ou por um rio. (PRITCHARD, 1993, p. 154).

A relação dos indígenas se dá através de acesso com outros indivíduos tornando assim a inclusão de vários grupos étnicos em uma sociedade em que todos tenham os direito e dever de se expressar e liberdade para as suas respectivas necessidades e assim poder usar da sua própria identidade no meio social.

O conhecimento de cada um se torna cada vez melhor na sociedade, para assim contribuir com as demais pessoas que não o conhece os seus próprios direitos na sociedade.

Para compreender melhor, Clastres (1973, p. 210), vem trazendo em sua abordagem: “na sociedade primitiva, socialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto”.

Dessa forma a história e a cultura têm suas características valiosas na sociedade, falta uma melhor compreensão e desenvolvimento no meio social para que cada grupo étnico possa desenvolver-se no meio de outras sociedades não indígenas. Perpassando por vários processos de desenvolvimento para a transmissão de suas histórias e cultura para uma sociedade moderna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base a respeito dos indígenas na comunidade em formação na área urbana de Tabatinga-Amazonas, venho fazer minhas breves considerações. Na verdade a maiores consequências da perda da his-

tória da cultura dos indígenas é a grande migração dos mesmos para a cidade, deixando suas comunidades e indo morar na cidade, em busca de recursos melhor para seus filhos. E assim vão formando uma comunidade na área periférica da cidade.

Chegando à cidade os indígenas se depara com o grande avanço de novas tecnologias e uma sociedade bem diferente, como inovações a cada dia.

Com todos esses meios de tecnologias na modernidade e na sociedade, os indígenas passam a ter acesso a todos esses meios de comunicação como (celular, televisão etc...) e não querem deixar mais a cidade. Mas com isso eles acabam deixando de sua e história e suas culturas de lado, e isso não pode acontecer, tem que ser valorizado essas culturas e mostradas para o mundo ver a desenvolvimentos dos indígenas e mais precisamente em Tabatinga-AM.

Se os cidadãos não tiverem os meios e formas de se autogovernar, as políticas mais bem-planejadas os programas mais bem-intencionados, as estratégias mais sofisticadas podem ser ineficazes ou corromper-se ao serem implementados. (CASTELLS, 2013, p. 177)

Em termos mais gerais a cultura está sendo esquecidas completamente não só em Tabatinga, mas sim em todo o Brasil e isso tem que resgatados e repassados em redes sociais como meio de contribuir para outras pessoas ver como é necessários à cultura na sociedade. Em Tabatinga a cultura está muita diversificada, isso porque o território da cidade fica em plena fronteira com a Colômbia e com o Peru, ou seja, há variações de culturas diferenciadas.

Assim a identidade das comunidades ou grupo indígenas há muitas variações, mas o principal é ser reconhecida cada identidade de cada comunidade e foco na minha pesquisa e a formação da comunidade em Tabatinga, para o desenvolvimento e resgate da cultura na cidade.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. 1930-. **Razões práticas: Sobre a teoria ação** / Pierre Bourdieu; Tradução: Mariza Correa – Campinas, SP: Papiurus, 1996.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimen-**

tos sociais na era da internet. / Manuel Castells; tradução Carlos Alberto Medeiros. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado.** Pesquisas de Antropologia Política. (trad) the Santiago. n. 3. 1973.

ELIAS, Norbert. 1897-1990. **O processo civilizador** / Norbert Elias; tradução da versão inglesa, Ruy Jungmann; revisão, apresentação e notas, Renato Janine Ribeiro. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993. Vol. 2.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**/ Michel Foucault; organização e tradução de Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

PRITCHARD, E. E. Evans. **Os Nuer.** Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

RANCIÈRE, Jacques, 1940-. **O ódio à democracia** / Jacques Rancière; tradução Mariana Echalar. – 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.

WACQUANT, Loic. **As prisões da miséria** / LoicWacquant; tradução André Telles, tradução da introdução a segunda edição e do prefácio Maria Luiza X. de A. Borges. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

WEBER, Max. **Política como vocação.** In: **Ciência e Política. Duas Vocações.** (trad) Leonidad Hegenberg e Otany Silveira da Mota. Editora Cultrix. São Paulo, 1968.

AGRICULTORES FAMILIARES E POVOS TRADICIONAIS: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NAS DEFINIÇÕES JURÍDICAS¹

*FAMILY FARMERS AND TRADITIONAL PEOPLES: CON-
VERGENCES AND DIVERGENCES IN LEGAL DEFINI-
TIONS*

Ana Luisa Santos Rocha²

José Heder Benatti³

Jeferson Almeida de Oliveira⁴

RESUMO: O artigo tem como objetivo expor de que forma a legislação brasileira define juridicamente quem são agricultores familiares e povos e comunidades tradicionais, indicando as convergências e divergências nessas definições. A análise tem como marcos jurídicos a Lei nº. 11.326, de 24 de julho de 2006 (Política Nacional de Agricultura Familiar) e o Decreto nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 (Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

1 O debate exposto no presente artigo faz parte das discussões desenvolvidas no Grupo Territórios Tradicionais, da Clínica de Direitos Humanos da Universidade Federal do Pará e na dissertação de Mestrado defendida em 2016 no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará pela Mestre Ana Luisa Santos Rocha, sob orientação do Prof. Dr. José Heder Benatti, intitulada “Reforma Agrária na Amazônia: novas tendências, novos sujeitos e grandes desafios”.

2 Doutoranda e Mestra em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará. Professora Substituta de Direito na mesma Instituição. Advogada voluntária na Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA/UFPA).

Contato: analuisasrocha@gmail.com.

3 Mestre em Direito e Doutor em Ciência e Desenvolvimento Socioambiental pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, Professor da Graduação, da Pós-Graduação em Direito da UFPA e Membro da Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA/UFPA). Pesquisador do CNPq. Diretor do Instituto de Ciências Jurídicas da UFPA.

Contato: jose.benatti@gmail.com.

4 Graduando em Direito da UFPA. Bolsista PIBIC/CNPQ. Discente da Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA/UFPA).

Contato: almeida.jeff@live.com.

Tradicionalis). Primeiramente, são abordadas questões referentes aos sujeitos que abrangem as duas categorias e suas demandas por acesso à terra e ao território. Posteriormente, demonstra-se como o direito pátrio incorporou esses sujeitos nas duas normas já citadas. Por fim, são indicadas como as definições jurídicas de agricultor familiar e povos e comunidades tradicionais podem ser analisadas conjuntamente. A título de considerações finais, demonstra-se que essa leitura confirmou o reconhecimento de um público amplo na Política Nacional de Reforma Agrária.

PALAVRAS-CHAVE: povos e comunidades tradicionais; agricultura familiar; definição jurídica; reforma agrária.

***ABSTRACT:** The paper aims to expose how Brazilian legislation legally defines who are family farmers and traditional peoples and communities, indicating the convergences and divergences in these definitions. The analysis has as legal frameworks Law no. 11,326, dated July 24, 2006 (National Family Agriculture Policy) and Decree no. 6,040, dated February 7, 2007 (National Policy for the Sustainable Development of Traditional Peoples and Communities). Firstly, questions are approached regarding subjects that cover both categories and their demands for access to land and territory. Subsequently, it is shown how the nation's law incorporated and categorized these subjects into the two norms already mentioned. Finally, it is indicated how the legal definitions of family farmer and traditional peoples and communities can be analyzed together. By way of final considerations, it is shown that this reading confirmed the recognition of a broad public in the National Agrarian Reform Policy.*

KEYWORDS: Traditional Peoples and Communities; Family Farming; Legal Definition; Land Reform.

INTRODUÇÃO

Diversas expressões são utilizadas para definir e caracterizar as comunidades rurais brasileiras, como camponeses, pequenos produtores, agricultores familiares, povos e comunidades tradicionais, extrativis-

tas, posseiros, dentre outras. Cada expressão carrega uma razão de ser e uma história própria que influenciou a sua utilização, ora ligadas às lutas sociais desses atores, ora como criação institucional, como conceitos exógenos impostos para caracterizá-los.

Soma-se a isso, o uso de denominações que, embora criadas em contexto institucional foram reincorporadas como bandeira de luta pelos sujeitos aos quais elas se aplicam como ocorreu, por exemplo, com o conceito de agricultura familiar (MORAES, 1998, p. 132) e de povos tradicionais (CUNHA; ALMEIDA, 2001, p. 184).

A dinâmica social do meio rural, no Brasil, e em particular na Amazônia, inclui demandas que não se restringem ao acesso e à distribuição de terras. Elas vão mais além: os atores sociais lutam pelo direito de vir a ser, sendo o território parte de essência do viver (SAUER, 2010, p. 11).

Historicamente ignorados pelas políticas agrária e agrícola (SANTANA et al, 2014, p. 805) dos governos centrais, como é o caso dos trabalhadores rurais e agricultores familiares, ou, ainda, tendo negada a sua própria existência, como é o caso das comunidades tradicionais, o fato é que, atualmente, esses sujeitos, no plano constitucional e legal, conquistaram direitos ligados principalmente ao acesso à terra e ao território.

Para compreender as dimensões das demandas atuais desses sujeitos, é imperioso conhecer como as legislações pátrias os abarcam. Nesse sentido, o objetivo do presente artigo é analisar de que forma o direito brasileiro incorporou os sujeitos que administram suas terras – com reconhecimento legal da ocupação ou da propriedade através de títulos, de projetos de assentamentos, unidades de conservação ou ainda, através do exercício de posses ainda não reconhecidas legalmente – como assentados, agricultores familiares, posseiros, povos e comunidades tradicionais, focando-se especialmente nas definições jurídicas utilizadas.

1 A CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS DE CAMPONÊS, PEQUENOS PRODUTORES E AGRICULTURA FAMILIAR NO BRASIL

Conforme aponta José de Souza Martins (1983, p. 21) as palavras camponês e campesinato passaram a ser intensamente utilizadas no Brasil a partir do final dos anos 1940. Essas expressões conferiram unidade à diversidade de populações do campo que não eram nem patrimonialistas e nem proletárias (MORAES, 1998, p. 123). Nesse período, diversos movimentos sociais se espalharam pelo país, contestando a dominação econômica e política que os proprietários de terra exerciam sobre as populações camponesas (PANINI, 1990, p. 58).

Para a compreensão do campesinato brasileiro, Maria de Nazaré B. Wanderley (1996, p. 8) destaca que é preciso considerar as especificidades ligadas ao processo histórico de ocupação e formação da agricultura no país, como o quadro colonial que se estendeu mesmo após a independência, a dominação econômica, social e política do latifúndio, a escravidão e a grande fronteira de terras livres que poderiam ser ocupadas pela simples posse.

Esse quadro histórico somado ao fato da grande propriedade se impor no Brasil como um modelo dominante e socialmente reconhecido fizeram com que o campesinato, enquanto forma social específica de produção, fosse bloqueado e ignorado (WANDERLEY, 1996, p. 8). Nesse sentido, a noção de latifúndio ganhou força naquele período como identidade contrária à identidade política de camponês: enquanto o primeiro era marcado pela “acumulação da terra e de poder econômico e político desde o Brasil colonial”, ao segundo restava a marca da marginalidade econômica e sociopolítica (MORAES, 1998, p. 124).

Ao se consolidar como a designação dos diversos segmentos sociais do campo que representavam variadas formas de acesso à terra como posseiros, parceiros, foreiros, arrendatários e pequenos proprietários, o conceito de camponês trazia como ponto comum desses segmentos sociais a “centralidade do papel da família na organização da produção e na constituição de seu modo de vida, juntamente com o trabalho na terra” (MARQUES, 2008, p. 60).

Guerra (2013, p. 31) acentua que para alguns autores o campesinato era sinônimo de produção não capitalista, atrasada e antiquada que tenderia ao desaparecimento e seria substituída por empresas capitalistas eficientes, com assalariados, tecnologia moderna e competitividade no mercado. O fato é que, ainda hoje, essa previsão se mostra

equivocada, diante das formas de persistência e de luta por direitos dos segmentos camponeses.

A partir dos anos 70, na definição dos mesmos atores sociais, o conceito de pequeno produtor ganhou espaço em relação ao termo camponês (MORAES, 1998, p. 125). Isso está diretamente relacionado à esfera política do país naquele momento. Com o Governo Militar, os movimentos sociais foram enfraquecidos:

Com a tomada do poder político em 1964 pelos militares, o Estado passa não só a representar, mas também a defender ostensivamente os interesses da burguesia. Os movimentos sociais, as organizações das classes populares e as entidades defensoras de propostas de reformas de base para o país são silenciados através da censura, da repressão, da tortura e da liquidação física de várias lideranças (PANINI, 1990, p. 69).

Quanto à questão agrícola, o Governo intensificou a adoção de estratégias de modernização e capitalização do campo – conhecido como a “fase da modernização conservadora” (MUELLER, 2010, p. 9) da política agrícola brasileira – reduzindo os atores do meio rural ao conceito de “produtores”. Passou-se a falar em grande produção contrastando à pequena produção (MORAES, 1998, p. 125).

Em um momento em que as iniciativas de caráter desenvolvimentista e de incentivos à modernização da agricultura e do meio rural brasileiro se fortaleceram, colocou-se em discussão qual seria o papel da pequena produção e do campesinato nesse novo contexto (MARQUES, 2008, p. 61), destacando-se que o conceito de campesinato não foi totalmente afastado, mas articulado ao conceito de pequeno produtor (MORAES, 1998, p. 125).

Em termos jurídicos, vinculado à discussão do papel da família na pequena produção é interessante notar as disposições do Estatuto da Terra (Lei n.º. 4.504/64) quanto à definição de propriedade familiar:

Art. 4º Para os efeitos desta Lei, definem-se:

II - “Propriedade Familiar”, o imóvel rural que, direta e pessoalmente explorado pelo agricultor e sua família, lhes absorva toda a força de trabalho, garantindo-lhes a subsistência e o progresso social e econômico, com área máxima fixada para cada região e tipo de exploração,

e eventualmente trabalho com a ajuda de terceiros;

Já nos anos 1980, uma nova tendência prosperou no que diz respeito às denominações utilizadas pelas comunidades rurais no Brasil. Foi um momento marcado pela redemocratização do país e de retomada da questão agrária, que culminou com a “fragmentação de demandas e de explicitação de identidades sociais mais específicas” (MORAES, 1998, p. 127). Sobre a questão, escreve Marques (2008, p. 61):

No final dos anos 1970 e início dos anos 1980, cresce a complexidade da problemática agrária em decorrência das mudanças verificadas no campo e novos movimentos sociais entram em cena como o dos atingidos por barragens, dos seringueiros, dos trabalhadores rurais sem terra etc. Observa-se nas ciências sociais uma preferência pelo emprego de categorias descritivas, ou categorias empíricas, como as de sem-terra, assentados, barrageiros em detrimento do uso de conceitos-síntese como o de camponês ou de pequeno produtor.

É nesse momento que ganham força as demandas e movimentos sociais dos povos e comunidades tradicionais, especialmente na Amazônia, como povos indígenas, quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, extrativistas, quebradeiras de coco-babaçu.

Uma pluralidade de identidades sociais adquiriram discurso político a partir de sua própria realidade não se submetendo a denominações de sentido propriamente teórico ou generalizantes. Os conceitos de campesinato e de pequena produção, por exemplo, sofreram perda relativa de autonomia, cedendo espaço às categorias empíricas construídas pelos próprios atores sociais (MORAES, 1998, p. 128).

Ainda no período de redemocratização do país, outra expressão ganhou força no meio político e acadêmico: a agricultura familiar, sob a influência da institucionalização do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), via Decreto nº. 1946, de 28 de junho de 1996.

A noção de agricultura familiar surgiu em contraponto à agricultura patronal, também representada pelo agronegócio. Segundo Sérgio Sauer (2008, p. 20), a agricultura familiar se consolidou em substituição às expressões “pequena produção”, “produção de subsistência”, “produção camponesa” que carregavam ideias de ineficiência, baixa

produtividade e não inserção no mercado.

Para Maria de Nazareth Wanderley (1996, p. 2), o conceito de agricultura familiar é genérico, pois incorpora uma diversidade de situações específicas e particulares. No âmbito dessa diversidade é possível afirmar que a agricultura familiar sempre foi um setor marginalizado, em razão do processo desigual de modernização da agricultura no país (COSTA et. al, 2008, p. 2).

2 OS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

No Brasil e na Amazônia a realidade sociocultural é marcada pela convergência de inúmeros povos com modos de vida, de crença e de manejo do território e dos recursos naturais distintos. São povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, caiçaras, quebradeiras de coco-babaçu, seringueiros e outras comunidades com estilos de vida, religiosidade e apreensão da natureza distintos da “sociedade nacional”.

No plano da diversidade do campesinato amazônico, por exemplo, os povos e comunidades tradicionais desenvolveram suas próprias técnicas de relação com a terra e com o meio ambiente, fortemente influenciada pela cultura indígena. Benatti (2003, p. 100) remonta ao século XVIII como período de formação do pequeno produtor rural de base familiar ou caboclo amazônico, em razão das políticas pombalinas para a Amazônia, da expulsão dos missionários e da miscigenação entre colonos, povos indígenas e negros.

No Brasil, a sensibilidade jurídica para com esses povos é recente. É fruto das lutas políticas e sociais que marcaram o país no período pós-Ditadura no final da década de 1980, além das pressões internacionais⁵ pela proteção da biodiversidade. De uma posição de invisibilidade, os “povos da floresta”⁶ lançaram-se a uma posição protagonista

5 Foi marcante a influência dos grandes eventos internacionais sobre meio ambiente nesse processo, como a Conferência de Estocolmo em 1972, a publicação do Relatório Nosso Futuro Comum em 1987 e a preparação para a Conferência no Rio de Janeiro em 1992.

6 Essa expressão é utilizada em referência à Aliança dos Povos da Floresta, formada em 1986, com a participação do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), da União Nacional das Nações Indígenas (Uni) e do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) (VIANNA, 2008, p. 224).

no cenário nacional, reivindicando direitos territoriais e culturais, bem como denunciando os impactos ambientais sobre a floresta causados por projetos desenvolvimentistas.

Conforme ressaltado no tópico anterior foi nesse momento de redemocratização do país que as demandas e afirmações se fragmentaram a partir das vivências práticas de cada grupo:

A nova estratégia do discurso dos movimentos sociais no campo, ao designar os sujeitos da ação, não aparece atrelada à conotação política que em décadas passadas estava associada principalmente ao termo “camponês”. Politiza-se aqueles termos e denominações de uso local. Seu uso cotidiano e difuso coaduna com a politização das realidades localizadas, isto é, os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2008, p. 80).

Sobretudo nos anos 1970 com a militarização da questão agrária na Amazônia, as formas de apossamento dos povos e comunidades tradicionais passaram a ser intensamente desafiadas pelos modelos de produção e crescimento econômicos introduzidos na região, bem como pela valorização da terra como bem especulativo e aumento do desmatamento (SANTILLI, 2005, p. 32). A luta pelo reconhecimento dos seus territórios transformou-se em uma forte bandeira de mobilização, derrubando o histórico quadro de marginalização e invisibilidade no espaço público (CRUZ, 2013, p. 122).

Os povos e comunidades tradicionais mostraram para o país que o slogan do Governo Militar “terras sem homem para homens sem terra” não condizia com a realidade. Diversos atores locais, com destaque para o movimento de seringalistas no Acre, ao lado de atores internacionais representados por movimentos ambientalistas, passaram a se articular e propor o reconhecimento dos direitos territoriais dessas comunidades a partir de “uma outra reforma agrária” (LITTLE, 2002, p. 2) centrada na diversidade fundiária da Amazônia.

Lucila Pinsard Vianna (2008, p. 215) aponta que essa aliança não se deu propriamente pelos mesmos fundamentos. O papel de algumas populações na conservação da natureza surgiu no debate do movimento ambiental conservacionista na discussão sobre unidades de conser-

vação de uso indireto que permitiriam a presença das comunidades “aproveitando as características ecológicas” desses grupos sociais na proteção ambiental (VIANNA, 2008, p. 215). Dentro dos movimentos sociais rurais a questão ambiental foi adicionada à uma série de outras demandas de cunho social mais amplo como, por exemplo, a luta pela sobrevivência, pelo acesso aos recursos naturais, à terra e aos meios de produção (VIANNA, 2008, p. 215).

Nessa linha, Lima e Pozzobon (2005, p. 45) propõem que a noção de sustentabilidade ecológica proporcionou uma nova base para a classificação da diversidade social da Amazônia:

[...] o emprego de critérios de sustentabilidade ecológica atribui a segmentos sociais antes inferiorizados uma valoração ecológica positiva. Esses mesmo segmentos sociais, como as populações indígenas, os seringueiros, e os ribeirinhos, recentemente denominados “populações tradicionais”, incorporaram a marca ecológica às suas identidades políticas como estratégia para legitimar novas e antigas reivindicações sociais. Dito de outra forma, o critério de valoração ecológica confere novas bases para uma valoração política dos segmentos sociais e engendra um novo quadro ordenatório da diversidade social da Amazônia.

A politização e a aliança das demandas contribuíram para mudanças de abordagens e deslocamentos face à compreensão sobre as populações tradicionais. Almeida (2008, p. 38) acentua que se afastando “cada vez mais do quadro natural e do domínio dos sujeitos biologizados”, a expressão passou a designar agentes sociais que manifestam a consciência de sua própria condição e definição.

Conforme aponta Henyo Barreto Filho (2006, p. 1) a noção de “população tradicional” comumente empregada é utilizada de forma ambivalente, ora com caráter residual e negativo para excluir dessa categoria de grupos os indígenas e os quilombolas, ora com caráter positivo e abrangente para incluir todos os grupos sociais cuja distintividade cultural se expressaria nas territorialidades específicas.

Mesmo ainda sendo usual a utilização da expressão “populações tradicionais”, o termo que vem se consolidando no discurso acadêmico e no próprio âmbito jurídico, como se verá adiante, é o de povos e comunidades tradicionais. A noção de “povos” favorece a compre-

ensão das identidades próprias dos grupos sociais, abrindo horizontes de reconhecimento das diversidades que foram por muito tempo invisibilizadas pelas pretensões oficiais, havendo assim, uma pluralidade implícita no conceito de povos (ALMEIDA, 2012, p. 388).

3 OS CONCEITOS JURÍDICOS DE AGRICULTURA FAMILIAR E POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E SUAS CONVERGÊNCIAS

Após a breve exposição acerca da construção histórica dos conceitos e categorias referentes aos sujeitos que serão abordados no presente artigo, cabe agora a análise das definições jurídicas atuais a eles aplicadas. É com base nos critérios legais que os sujeitos são enquadrados na esfera de políticas públicas que os favorecem.

Como fonte material do direito, o histórico de lutas por reconhecimento de direitos, visibilidade, demanda por acesso à terra e afirmação política são fortes fatores de influência sobre as legislações. Deve-se compreender, assim, quais os critérios utilizados no que tange à definição jurídica desses atores. É através destes critérios que agricultores familiares e povos e comunidades tradicionais poderão acessar os instrumentos de acesso à terra e ao território e os benefícios de política agrícola.

3.1 DEFINIÇÃO JURÍDICA DO AGRICULTOR FAMILIAR

Além do reconhecimento estatal com o PRONAF, a agricultura familiar teve seu conceito legalmente estabelecido 10 anos após a criação do Programa com a Lei nº. 11.326, de 24 de julho de 2006. Referido diploma legal é, atualmente, norteador das ações destinadas à agricultura familiar, pois estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais.

Ao comparar a definição de agricultura familiar nos Estados Unidos e no Brasil, Zander Navarro e Maria Thereza Macedo Pedroso (2011, p. 42) criticam a forma com que o conceito foi institucionalizado na Lei nº. 11.326/2006, pois segundo eles, não houve a adoção de

critérios restritos ao aspecto econômico e de gestão, como no contexto norte-americano.

Nos termos do art. 3º da Lei nº. 11.326/2006, agricultor familiar e empreendedor familiar rural é aquele que pratica atividades no meio rural e atende, de forma simultânea, aos seguintes requisitos:

- I - não detenha, a qualquer título, área maior do que 4 (quatro) módulos fiscais;
- II - utilize predominantemente mão-de-obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento;
- III - tenha percentual mínimo da renda familiar originada de atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento, na forma definida pelo Poder Executivo;
- IV - dirija seu estabelecimento ou empreendimento com sua família.

Os critérios elencados pela lei para a definição do sujeito agricultor familiar, de fato, podem ser considerados amplos, pois não se limitam ao aspecto produtivo e econômico das atividades agropecuárias. São levados em consideração o tamanho da área ocupada pelo agricultor no desenvolvimento de suas atividades, a predominância na mão-de-obra familiar, a origem da renda familiar associada à atividade exercida e a direção do estabelecimento rural juntamente com a família.

O conceito legal de agricultor familiar resgata aspectos já tratados em legislações agrárias anteriores, como os elementos da já citada definição de propriedade familiar⁷ prevista no Estatuto da Terra.

A utilização da mão-de-obra do agricultor e de sua família, com eventual contratação de terceiros é uma característica que os dois conceitos possuem em comum. Esse requisito indica que para ser enquadrado como agricultor familiar não só parte da mão-de-obra utilizada, como também a direção e gestão dos trabalhos, devem estar a cargo do agricultor ou de seu conjunto familiar.

Embora coincidam nesse aspecto, as definições jurídicas de pro-

7 Art. 4º Para os efeitos desta Lei, definem-se: II - "Propriedade Familiar", o imóvel rural que, direta e pessoalmente explorado pelo agricultor e sua família, lhes absorva toda a força de trabalho, garantindo-lhes a subsistência e o progresso social e econômico, com área máxima fixada para cada região e tipo de exploração, e eventualmente trabalho com a ajuda de terceiros.

priedade familiar e agricultor familiar não se confundem. A propriedade familiar é a mínima propriedade apta a assegurar o desenvolvimento equilibrado da atividade agrária, garantindo o progresso da unidade familiar (REZEK, 2011, p. 66). É baseada no módulo rural⁸, uma unidade de medida agrária familiar criada pelo Estatuto da Terra.

Em termos de área, o conceito de agricultor familiar é a baseado no módulo fiscal⁹, disposto na Lei nº. 8.629/93 como critério definidor da pequena, média e grande propriedade rural¹⁰. Segundo a norma, a pequena propriedade é o imóvel rural de área compreendida entre 1 (um) e 4 (quatro) módulos fiscais, enquanto que a média propriedade é o imóvel rural de área superior a 4 (quatro) e até 15 (quinze) módulos fiscais. Em razão dessas regras, compreende-se a grande propriedade como imóvel rural de área superior a 15 (quinze) módulos fiscais.

Logo, de acordo com a definição legal, a extensão da área ou a extensão do estabelecimento do agricultor familiar não pode ultrapassar a extensão da pequena propriedade rural. Navarro e Pedroso (2011, p. 108) indicam a diversidade de casos que podem ser enquadrados a partir do simples critério do tamanho de área previsto na legislação:

Quatro módulos fiscais, grosso modo, equivalerão a imóveis rurais com significativa variação de área total, entre 20 hectares, se situados nas proximidades de capitais, e 400 hectares, extensão de área bastante corriqueira na região amazônica. São limites que podem comportar atividades produtivas (e seus resultados econômicos) muito distintas, englobando desde subconjuntos totalmente integrados a mercados, como a avicultura ou a suinocultura sulistas, a certos tipos

8 O módulo rural é uma unidade de medida de área, que varia conforme a região e o tipo de exploração desenvolvida.

9 Esse instituto foi criado pela antiga legislação do imposto sobre a propriedade territorial rural (ITR), Lei nº. 6746/79. Atualmente, a legislação tributária não mais adota o módulo fiscal com fins tributários (REZEK, 2011, P. 66). O módulo fiscal é definido por hectares e varia para Município, conforme consta na Instrução Especial nº. 20 do INCRA, de 28/05/1980.

10 A classificação da propriedade rural em pequena e média possui fundamento constitucional: art. 185, I, CF/88. Embora não expressamente tratada na Constituição, a definição da grande propriedade rural se dá por referência à pequena e à média propriedade.

de produção de hortigranjeiros, em oposição a outras famílias rurais que poderiam estar ainda escassamente monetarizadas em sua vida social, ainda que detentoras de áreas maiores.

Existe ainda, nos termos da Lei nº. 11.326/2006 o critério de definição de agricultor familiar atrelado à renda familiar originada das atividades econômicas desenvolvidas no estabelecimento ou empreendimento rural.

Os quatro critérios elencados no art. 3º da Lei nº. 11.326/2006 devem ser cumpridos simultaneamente e, embora pareçam bem delimitados, sofrem uma série de flexibilizações ao longo dos parágrafos do dispositivo, especialmente para enquadrar no conceito às diversas situações de agricultores encontradas no país.

Quando se tratar de condomínio rural ou outras formas coletivas de acesso à propriedade, a limitação da extensão do estabelecimento rural de até 4 (quatro) módulos fiscais não será aplicada, mas isso só irá ocorrer se a fração ideal de cada condômino não ultrapassar os 4 (quatro) módulos fiscais (art. 3º, §1º, Lei nº.11.326/2006).

3.2 DEFINIÇÃO JURÍDICA DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A construção do conceito jurídico de populações tradicionais também é processo recente no Brasil. A Constituição Federal de 1988 inaugurou um novo momento no constitucionalismo nacional. Nessa nova era, destaca-se a proteção concedida ao meio ambiente, aos direitos territoriais dos povos indígenas e quilombolas e ao patrimônio cultural do país.

A partir dessa base constitucional, a expressão “populações tradicionais” foi incorporada ao direito nacional em 2000, com Lei nº. 9.985 que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Anteriormente, atos normativos já tratavam desse segmento social rural específico, mas sem a utilização de um termo comum.

Por exemplo, a norma que criou os projetos de assentamento agroextrativistas (Portaria INCRA nº. 268 de 23 de outubro de 1996), reconhecida atualmente como importante modalidade de acesso ao

território das populações tradicionais, mencionava “populações que ocupem ou venham ocupar áreas dotadas de riquezas extrativistas”, destinadas a exploração via “atividades economicamente viáveis, socialmente justas e ecologicamente sustentáveis”.

No mesmo sentido, a norma que criou os projetos de desenvolvimento sustentável (Portaria INCRA nº. 477 de 04 de novembro de 1999), mencionava a “legalização das terras que as populações extrativistas tradicionalmente habitam” e que “baseiam sua subsistência no extrativismo, na agricultura familiar e em outras atividades de baixo impacto ambiental”.

Evidentemente que tais normas, ao definir as comunidades beneficiárias dos referidos projetos, não abarcavam características essenciais que compõem a identidade dessas populações. O projeto de lei que instituiu o SNUC trazia expressamente em seu art. 2º, inciso XV a definição de populações tradicionais:

[...] grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo, três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável.

Referido dispositivo foi vetado pelo Poder Executivo Federal. Conforme razões do veto apresentadas ao Congresso Nacional, o Presidente da República se manifestou afirmando que “o conteúdo da disposição é tão abrangente que nela, com pouco esforço de imaginação, caberia toda a população do Brasil”¹¹.

Diversos movimentos sociais também se opuseram ao conceito. Ambientalistas preservacionistas consideravam a definição muito ampla, ao passo que os movimentos seringueiros da Amazônia, a consideravam excessivamente restritiva e não incorporaram questões ligadas à manutenção de sua cultura e meios de vida (SANTILLI, 2005, p. 126).

Embora o conceito tenha sido vetado, a lei do SNUC traz em diversas passagens a expressão “populações tradicionais”. O art. 20 que

¹¹ Mensagem de veto disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/Mensagem_Veto/2000/Mv0967-00.htm>. Acesso em 02.abr.2016.

define a reserva de desenvolvimento sustentável traz elementos importantes para a caracterização dessas comunidades:

Art. 20. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica.

Populações tradicionais seriam assim aquelas que se baseiam em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, que são desenvolvidos ao longo de gerações e que se adaptaram às condições ecológicas locais, além de desempenharem um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica (IBRAIM ROCHA et. al., 2015, p. 93).

A legislação brasileira passou a adotar ainda o conceito de “povos e comunidades tradicionais” inserindo o termo ao ordenamento jurídico por via do Decreto nº. 6040/2007 que instituiu a “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” (PNPCT).

Segundo o decreto¹² (art. 3º, I), povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Observa-se assim, que esse conceito legal adota critério essencial na definição de comunidades tradicionais: o autorreconhecimento e a consciência de sua identidade. Referido critério, já era afirmado desde

12 O Decreto (art. 3º, II) ainda traz a definição jurídica de territórios tradicionais como os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observando-se as regras dos arts. 231 da Constituição e art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias quanto aos povos indígenas e comunidades tradicionais, respectivamente.

1989 na seara internacional com a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Ao se tratar do conceito jurídico de povos e comunidades tradicionais é preciso considerar também esse documento internacional, que foi incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro em 19 de abril de 2004 com a promulgação do Decreto nº. 5.051. Embora a Convenção se aplique a povos indígenas e tribais, entende-se que a partir de uma interpretação ampla, seus ditames se aplicam às populações tradicionais no Brasil (MOREIRA, 2013, p. 103).

4 CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS NAS DEFINIÇÕES DE AGRICULTOR FAMILIAR E POVOS COMUNIDADES TRADICIONAIS

As definições jurídicas de agricultor familiar da Lei nº. 11.326/2006 e de povos e comunidades tradicionais presentes no Decreto nº. 6040/2007 possuem razões de ser distintas, no entanto, podem ser analisados de forma conjunta.

É evidente que a construção do conceito jurídico de povos e comunidades tradicionais possui um viés fortemente pautado no reconhecimento de suas especificidades, no modo de vida, no trato com o território e nas questões culturais. Trata-se assim, de uma legislação voltada para a afirmação e para o reconhecimento de direitos dos povos e comunidades tradicionais.

Isso é evidenciado nos princípios da PNPCT, dispostos no anexo do Decreto. São elencados, dentre outros princípios (art. 1º):

- I - o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais, levando-se em conta, dentre outros aspectos, os recortes etnia, raça, gênero, idade, religiosidade, ancestralidade, orientação sexual e atividades laborais, entre outros, bem como a relação desses em cada comunidade ou povo, de modo a não desprezitar, subsumir ou negligenciar as diferenças dos mesmos grupos, comunidades ou povos ou, ainda, instaurar ou reforçar qualquer relação de desigualdade;
- II - a visibilidade dos povos e comunidades tradicionais deve se expressar por meio do pleno e efetivo exercício da cidadania;
- VI - a pluralidade socioambiental, econômica e cultural das comuni-

dades e dos povos tradicionais que interagem nos diferentes biomas e ecossistemas, sejam em áreas rurais ou urbanas;

XIV - a preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial e étnica.

Logo, a norma de 2007 engloba vários pontos da pauta de reivindicações da luta por reconhecimento de direitos desses povos. O reconhecimento e o respeito à diversidade socioambiental, o exercício da cidadania a partir de instrumentos que garantam a sua visibilidade atrelados à preservação dos direitos culturais, são princípios que realçam o caráter da política.

A PNPCT leva em consideração quatro importantes aspectos: o acesso aos territórios tradicionais e aos recursos naturais, a infraestrutura, a inclusão social e o fomento e produção sustentável.

Como objetivo geral consta a promoção do desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.

Além dos objetivos relacionados à garantia e ao reconhecimento de direitos dos povos e comunidades tradicionais quanto aos seus territórios e acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica, o anexo do Decreto que instituiu a PNPCT também indica de forma pontual¹³, objetivos relacionados à inclusão social, inclusão produtiva e à implantação de infraestrutura, que devem ser adequados às realidades socioculturais e às suas próprias demandas.

A Lei nº. 11.326/2006, por outro lado, ao estabelecer as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais e ao dispor sobre o conceito de

13 Art. 3º São objetivos específicos da PNPCT: III - implantar infraestrutura adequada às realidades socioculturais e demandas dos povos e comunidades tradicionais; XI - garantir nos programas e ações de inclusão social recortes diferenciados voltados especificamente para os povos e comunidades tradicionais; XVII - apoiar e garantir a inclusão produtiva com a promoção de tecnologias sustentáveis, respeitando o sistema de organização social dos povos e comunidades tradicionais, valorizando os recursos naturais locais e práticas, saberes e tecnologias tradicionais.

agricultor familiar, indica seu viés de cunho mais econômico e produtivo, ligado ao acesso a políticas agrícolas.

De acordo com Rocha et. al. (2015, p. 354) a política agrícola:

[...] é o conjunto de ações estatais que direta ou indiretamente visem ao cumprimento das disposições constitucionais e legais no que se refere à atividade agrícola, que visem, portanto, ao desenvolvimento desta atividade, com vistas a incentivar o incremento da produção agrícola, do desenvolvimento do setor rural, da valorização do homem do campo e do meio ambiente.

É a partir do conceito de agricultor familiar que se abrem os caminhos para acesso aos benefícios específicos de política agrícola como crédito, infraestrutura e serviços, assistência técnica e extensão rural, seguro, habitação, cooperativismo, educação, dentre outros (art. 5º, Lei nº. 11.326/06), fundamentais para o desenvolvimento do setor rural.

Sendo assim, as duas normas são importantes para a compreensão dos atores do meio rural brasileiro. A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais não são excludentes quanto aos conceitos que dispõem.

No art. 3º, §2º da Lei nº. 11.326/06 elencam-se os critérios para que silvicultores de florestas nativas, aquicultores, extrativistas, pescadores artesanais, integrantes de comunidades remanescentes de quilombos e demais povos e comunidades tradicionais sejam considerados também agricultores familiares.

No que tange à previsão de quilombolas, povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais, essa possibilidade foi incorporada à lei nº. 11.326/06, em 14 de outubro de 2011 através da Lei nº. 12.512/14. Comentando o dispositivo, Mayara Luiza Pereira (2014, p.

14 Essa norma criou o Programa de Apoio à Conservação Ambiental cujos beneficiários são as famílias em situação de extrema pobreza que desenvolvam atividades de conservação em áreas de Florestas Nacionais, Reservas Extrativistas e Reservas de Desenvolvimento Sustentável federais; projetos de assentamento florestal, projetos de desenvolvimento sustentável ou projetos de assentamento agroextrativista instituídos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra; territórios ocupados por ribeirinhos, extrativistas, populações indígenas, quilombolas e outras

759) diz que intenção do legislador é clara no sentido de reunir em um único conceito formal a diversidade de situações dos grupos sociais do meio rural, a partir de requisitos essenciais.

Povos e comunidades tradicionais serão considerados agricultores familiares quando atenderem aos requisitos II, III e IV do art. 3º, que são: utilização de mão-de-obra predominantemente da própria família nas atividades econômicas do estabelecimento ou empreendimento; percentual mínimo da renda familiar originada de atividades econômicas do estabelecimento ou empreendimento; e direção do estabelecimento ou empreendimento com sua família.

Não se exige das comunidades o critério específico do tamanho da terra, isto é, limitação de área maior de até 4 (quatro) módulos fiscais. Tal fato parece se coadunar com as formas específicas de apropriação do território desenvolvida pelas comunidades que, no geral, possuem caráter coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Sérgio Sauer (2013, p. 73) as mobilizações sociais de acesso à terra, seja por famílias de agricultores ou por comunidades tradicionais, contribuem para a afirmação e reafirmação da contemporaneidade das disputas territoriais. Tratam-se de lutas que não se restringem à questão agrária e que vão mais além: os atuais conflitos sociais no campo possuem dimensões culturais, identitárias e étnicas (ALMEIDA, 2011, p. 40).

Não se pode, portanto, restringir a causa somente aos povos tradicionais: a luta dos movimentos dos trabalhadores rurais sem-terra também possui essa vertente, pois a terra está intimamente ligada à construção da identidade social, como um “local de pertencimento, de construção real e simbólica do ser” (SAUER, 2005, p. 70).

Embora o objetivo do presente artigo se limite à exposição dos

comunidades tradicionais; e outras áreas rurais definidas como prioritárias por ato do Poder Executivo. Criou ainda o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais cujos beneficiários são os agricultores familiares e os demais beneficiários que se enquadrem nas disposições da Lei nº 11.326, de 24 de julho de 2006 e outros grupos populacionais definidos como prioritários por ato do Poder Executivo.

conceitos jurídicos de agricultor familiar e de povos e comunidades tradicionais, mais que indicar as convergências existentes entre as definições legais, a título de considerações finais é preciso salientar as influências desse debate sobre a política de reforma agrária.

Não há dúvidas quanto à previsão no ordenamento jurídico brasileiro de diversos instrumentos, que mesmo com naturezas jurídicas distintas, como é o caso de unidades de conservação de uso sustentável, projetos de assentamento e propriedade quilombola, garantem o acesso a direitos territoriais a agricultores familiares e povos tradicionais (BENATTI, 2011).

Nessa perspectiva o II Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), lançado em 2003, trouxe como público, dentre outros, os trabalhadores rurais sem-terra, os atuais assentados, setores da agricultura familiar, posseiros, populações ribeirinhas, comunidades quilombolas e extrativistas (BRASIL, 2005, p. 17). De acordo com o plano, os diversos segmentos sociais seriam objeto de “instrumentos diferenciados e apropriados às suas especificidades e às características de cada região” (BRASIL, 2005, p. 17).

Atualmente, a Norma de Execução INCRA nº. 69, de 12 de março de 2008, que dispõe sobre o processo de criação e reconhecimento de projetos de assentamento de reforma agrária elenca como projetos de reforma agrária, os criados por meio de obtenção de terras pelo INCRA, na forma tradicional, conhecidos como Projeto de Assentamento (PA), os ambientalmente diferenciados, como Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE), Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS) e o Projeto de Assentamento Florestal (PAF) e os Projetos de Assentamentos Especiais Quilombolas (PA Especial)¹⁵.

Há ainda, um segundo grupo de projetos de reforma agrária, que são aqueles reconhecidos pelo INCRA, cuja criação cabe a outras esferas do poder público para acesso às políticas públicas do programa de reforma agrária. Nesse rol, incluem-se as Reservas Extrativistas

15 Mesmo que o INCRA denomine de Projeto de Assentamento é óbvio que essa definição tem o objetivo de possibilitar a esses segmentos sociais acesso às políticas públicas, como por exemplo, os créditos da reforma agrária, pois na RESEX, PAE, PDS e quilombo as populações tradicionais já estavam na terra, não configurando, portanto, o processo de “assentar”.

(RESEX), as Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), as Florestas Nacionais (FLONA), os Territórios Quilombolas e os projetos criados na esfera estadual e municipal, como assentamentos estaduais, territórios quilombolas estaduais, RESEX estaduais, dentre outros.

Logo, se há um redirecionamento e uma tendência de ampliação nos instrumentos que estão inseridos na política de reforma agrária, as convergências existentes nas definições jurídicas de agricultor familiar e povos tradicionais, parecem acompanhar essa “unificação” no acesso à reforma agrária e à política agrícola.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. In: **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. v. 6. Nº. 1, maio/2004, p. 9-32.

_____. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

BARRETO FILHO, Henyo T. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Anna Blume, 2006, p. 1-22.

BENATTI, José Heder. Propriedade comum na Amazônia: acesso e uso dos recursos naturais pelas populações tradicionais. In: SAUER, Sergio; ALMEIDA, Wellington (orgs.). **Terras e Territórios na Amazônia**. Brasília: UNB/Abaré, 2011, p. 93-113.

_____. **Posse agroecológica e manejo florestal**. Curitiba: Juruá, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 05 de outubro de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em 15.mar.2016.

_____. **Decreto n. 1.946, de 28 de junho de 1996**. Cria o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRO-

NAF e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1946.htm. Acesso em 15.mar.2016.

_____. **Lei nº. 601, de 18 de setembro de 1850.** Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em 15.mar.2016.

_____. **Lei nº. 4.504, de 30 de novembro de 1964.** Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4504.htm. Acesso em 15.mar.2016.

_____. **Lei nº. 11.326, de 24 de julho de 2006.** Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11326.htm. Acesso em 15.mar.2016.

COSTA, Jair Pereira; RIMKUS, Leah Marie; REYDON, Bastiaan Philip. Agricultura Familiar, tentativas e estratégias para assegurar um mercado e uma renda. In: **XLVI Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural.** Agricultura Familiar, Tentativas e Estratégias para Assegurar um Mercado e uma Renda (apresentação oral). 2008. Disponível em: <<http://www.sober.org.br/palestra/9/846.pdf>>. Acesso em 20.mar.2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: **Biodiversidade na Amazônia.** São Paulo: Estação Liberdade: ISA, 2001, p. 183-193.

CRUZ, Valter do Carmo. Das lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios: uma nova gramática das lutas sociais? In: ACSELRAD, Henri (Org.). **Cartografia social, terra e território.** Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013, p. 119-176.

GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. **O Posseiro da Fronteira: Campesinato e Sindicalismo no Sudeste Paraense.** 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2013.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia Socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: **Revista Estudos Avançados,** vol. 19, nº. 54, 2005, p. 45-76.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. A atualidade do uso do conceito de camponês. **Revista Nera**, Presidente Prudente, ano 11, n. 12, jan-jun. 2008, p. 57-67.

MARTINS, José de Souza. **Os Camponeses e a Política no Brasil**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MORAES, Maria Dione C. De camponês a agricultor familiar: imagens do campesinato, como identidades na ordem da razão. **Revista Raízes**, Campina Grande, n.º.17, jun. 1998, p.121-134.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. Direito dos Povos Tradicionais: Afirmação e Aplicação. In: DIAS, Jean Carlos; Simões, Sandro Alex Souza. **Direito, Políticas Públicas e Desenvolvimento**. Belém-PA: CESUPA, 2013, p. 95-115.

MUELLER, Charles C. A política agrícola no Brasil: Uma visão de longo prazo. **Revista de Política Agrícola**, Brasília, DF, ano XIX, Edição Especial, p. 9-23, 2010.

NAVARRO, Zander. Meio Século de Transformações do mundo rural brasileiro e a ação governamental. **Revista de Política Agrícola**, Brasília, DF, ano XIX, Edição Especial, p. 107-118, 2010.

_____ ; PEDROSO, Maria Thereza Macedo. **Agricultura Familiar: é preciso mudar para avançar**. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2011.

PANINI, Carmela. **Reforma Agrária: dentro e fora da lei**. São Paulo: Paulinas, 1990.

PEREIRA, Mayara Luiza. Agricultura familiar, proteção ambiental e a disciplina especial da Lei nº. 12.651/12. In: TRENTINI, Flávia (Coord.). **Anais do XIII Congresso Mundial de Direito Agrário – Desafios do Direito Agrário Contemporâneo**. Ribeirão Preto: Altai, 2014, p. 753-768.

REZEK, Gustavo Elias Kallás. **Imóvel Agrário: Agrariedade, Ruralidade e Rusticidade**. Curitiba: Juruá, 2011.

_____. **Terra e Modernidade: a reinvenção do campo brasileiro**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

ROCHA, Ibraim; TRECCANI, Girolamo Domenico; BENATTI, José Heder; HABER, Lilian Mendes; CHAVES, Rogério Arthur Friza. **Manual de Direito Agrário Constitucional**: lições de Direito Agroambiental. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2015.

SANTANA, Carlos A. M.; BUAINAIN, Antônio Márcio; SILVA, Felipe Prince; GARCIA, Junior Ruiz; LOYOLA, Pedro. Política Agrícola: avanços e retrocessos ao longo de uma trajetória positiva. In: BUAINAIN, Antônio Márcio; ALVES, Eliseu; SILVEIRA, José Maria da; NAVARRO, Zander (editores técnicos). **O mundo rural no Brasil do século 21: a formação de um novo padrão agrário e agrícola**. Brasília, DF: Embrapa, 2014, p. 795-825.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 126.

SAUER, Sérgio. O significado dos assentamentos de reforma agrária no Brasil. In: FRANÇA, Caio Galvão de; SPAROVEK, Gerd (co-ord.). **Assentamentos em Debate**. Brasília: MDA/NEAD, 2005, p. 57-74.

_____. **Agricultura Familiar versus agronegócio**: a dinâmica sociopolítica do campo brasileiro. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2008.

_____. **Terra e Modernidade**: a reinvenção do campo brasileiro. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

VIANNA, Lucila Pinsard. **De invisíveis a protagonistas**. Populações tradicionais e Unidades de Conservação. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008, p. 207-267.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Raízes Históricas do Camponato Brasileiro. **XX Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)**. GT17 Processos Sociais Agrários. Caxambu, 1996 (Encontro Nacional). Disponível em <<http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/Ra%C3%ADzes%20Historicas%20do%20Camponato%20Brasileiro%20%20Maria%20de%20Nazareth%20Baudel%20Wanderley%20-%201996.pdf>>. Acesso em 1.abr.2015.

AS DECISÕES DA JUSTIÇA BRASILEIRA NA TUTELA DOS DIREITOS INDÍGENAS ATINGIDOS PELA UHE BELO MONTE¹

THE DECISIONS OF THE BRAZILLIAN COURTS ON THE PROTECTION OF INDIGENOUS RIGHTS CONCERNING BELO MONTE HYDROELECTRIC POWER PLANT

Érica Tolvane Macedo Correa²

Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira³

RESUMO: Este trabalho objetiva fazer uma reflexão acerca das ações judiciais oriundas da implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, com enfoque na tutela e violação dos direitos humanos dos povos indígenas. Para viabilizar a pesquisa, são utilizados os processos coletivos propostos em Altamira/PA, ou seja, as principais demandas judiciais nas esferas Estadual e Federal, entre os anos de 2001 a 2016, as jurisprudências do TJ/PA, o relatório da Comissão de Direitos Humanos em Altamira-PA, a concessão de Licença Prévia nº 342/2010, as condicionantes relacionadas aos direitos indígenas especificados nos pareceres técnicos nº 21/CMAM/CGPIMA/FUNAI. É notório que o empreendimento, realizado em uma área de vivência indígena, trouxe mudanças drásticas no modo de vida daqueles povos. Ao coletar-se e discutir-se os documentos judiciais que dizem respeito à UHE Belo Monte, observam-se evidentes lesões aos direitos

1 Esse trabalho é fruto do estudo realizado pela bacharelanda Érica Tolvane Macedo Correa a título de iniciação científica, decorrente da bolsa PROBIC / FAPERGS (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul). O trabalho está associado ao projeto “Direitos dos bens comuns ambientais: entre público e privado”, do Professor Dr. Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira, que orientou a pesquisa e contribuiu com a redação final do texto.

2 Graduanda do Curso de Direito da Universidade de Caxias do Sul. Bolsista de Iniciação científica PROBIC/FAPERGS (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul).

Contato: ericacatolvane@hotmail.com.

3 Doutor e Mestre em Direito pela UFSC. Professor Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado/Doutorado) da Universidade de Caxias do Sul.

Contato: clovisems@gmail.com.

humanos dos indígenas, que contribuem para o aumento da pobreza e diversas espécies de conflitos, bem como para a dizimação cultural e étnica. As demandas judiciais não trouxeram, ao cabo, respostas satisfatórias, do ponto de vista dos direitos subjetivos dos indígenas diretamente afetados, que são simplesmente afastados sob um discurso de necessidade econômica ou de emergência, caracterizando uma lógica de exceção. Muito embora tenha havido um significativo reconhecimento desses direitos em primeira instância, são logo esvaziados em fase recursal, restando favorecidos os empreendedores de Belo Monte de maneira injustificável, consoante o quadro de valores que rege matéria e a proteção formal que se dedica aos povos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: novos direitos; tutelas coletivas; direitos socioambientais; justiça ambiental; bens comuns.

***ABSTRACT:** This work aims to reflect on the lawsuits arising from the Belo Monte Hydroelectric Plant, focusing on the protection and violation of the human rights of indigenous peoples. In order to make the research feasible, discusses: the class actions proposed in Altamira/PA, that is, the main lawsuits between 2010 and 2016 in the TJ/PA; the reports of the Rights Commission Human Rights in Altamira/PA; the preliminary License No. 342/2010; and the conditionalities related to the indigenous rights specified in Technical Opinions of CMAM/CGPIMA/FUNAI. It is well known that the enterprise, carried out in an area of indigenous experience, brought drastic changes in their traditional way of life. Collecting and discussing the court documents concerning the Belo Monte Hydroelectric Powerplant, there are obvious injury to the human rights of indigenous peoples, contributing to the increase in poverty and many conflicts, as well as to the ethnic and cultural decimation. The lawsuits brought no satisfactory answers, from the point of view of subjective rights of those affected groups, which are denied under arguments of economic necessity and emergency. Although there has been a significant recognition of these rights in the first judicial instance, this was emptied in the appellation, for the benefit of the entrepreneurs of Belo Monte. This was unjustified, considering national and international legal principles that deal with the protection of these people, from the point of view of the*

rights formally declared

KEYWORDS: *environmental rights; class actions; environmental justice; commons; state of exception*

INTRODUÇÃO

Considerando que a efetividade dos direitos humanos indígenas é condição fundamental para realização plena da dignidade humana, este estudo objetiva discutir o tratamento dado pelo Poder Judiciário Brasileiro aos direitos dos povos originários lesados pelo empreendimento Hidroelétrico Belo Monte, instalado no rio Xingu, Estado do Pará. Parte-se do pressuposto que a prestação jurisdicional é (ou deve ser) um instrumento de reabilitação desses direitos, suscetíveis de serem lesados ou “esvaziados” por ação de empreendedores públicos e privados, e com anuência de órgãos públicos, ainda que sob justificativas nobres como a necessidade de suprir a demanda energética.

Antes de adentrar no objetivo principal da reflexão, será necessário um breve histórico do empreendimento, que permitirá cotejar as ações e decisões governamentais com alguns dos direitos dos povos originários. Esse histórico introdutório foi feito com base no Parecer Técnico nº 21/CMAM/CGPIMA/FUNAI4 e Relatório Anual de 2011 da Norte Energia S.A5. Será abordado, de maneira sumária, o projeto inicial de 1970; o arquivamento em 1989, dado pela desistência do Banco Mundial em financiá-lo; sua retomada pelo Governo Federal em 2000; os Estudos de Inventário e Viabilidade Técnica e Econômica; Estudo Prévio de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental; autorizações e outorgas emitidas pelos órgãos administrativos competentes; mobilizações nacionais e internacionais contrárias ao empreendimento, visualizadas especialmente, por meio da pesquisa feita aos relatórios da Comissão de Direitos Humanos e Legislação

4 BRASÍLIA. Funai. Ed.). Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental. 21. ed. Altamira/PA: Funai, 2009. 182 p. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em 06 de maio de 2017.

5 NORTE Energia S. A (Brasília). Relatório Anual 2011. 2011. ed. Altamira/PA: Norte Energia S.A. 2011. 73 p. Disponível em: <www.norteenergiasa.com.br>. Acesso em: 13 abr. 2011.

Participativa do Senado Federal em Altamira-PA em 2011; e a resposta dada pelo Estado brasileiro a esse clamor por justiça ambiental.

Por consequência das visíveis omissões e violações a direitos abordadas na trajetória inicial ora apresentada, se adentrará no objetivo principal do trabalho, qual seja, discutir a postura dos três poderes da república, sobretudo do judiciário Brasileiro, frente às lesões aos direitos humanos indígenas e suas respectivas demandas. Embora o tema seja muito complexo e resistente a generalizações, será interessante colocar em evidência algumas das principais respostas dadas às tutelas coletivas em primeira instância e nas fases recursais.

O trabalho está dividido em três partes. No primeiro momento, será abordado o projeto da Hidrelétrica em fase inicial, e sua retomada alguns anos depois. Após este, se fará uma reflexão sobre a tomada de decisão dos poderes executivo (administração pública lato sensu) e legislativo na reabilitação do projeto Belo Monte. Ou seja, pergunta-se quais foram as principais justificativas para fazer uso do potencial energético de um Rio, do qual os índios e outros habitantes são dependentes. Buscar-se-á visualizar as esferas de poder e suas colaborações na instrumentalização do projeto, cotejando essas atitudes com a legislação pertinente. Na terceira parte, apresentar-se-ão as principais demandas judiciais propostas em favor dos povos tradicionais afetados por Belo Monte, as respostas dadas a essas demandas, e algumas das principais consequências trazidas aos indígenas por meio delas e quais as considerações finais decorrentes do estudo.

1 PROJETO KARARÃO E SUA RETOMADA COMO “BELO MONTE”

Segundo o Parecer Técnico nº 21/CMAM/CGPIMA/FUNAI6, a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, antes chamada de Kararaô, foi planejada em 1970, período em que os rios amazônicos foram alvos de estudos, com a finalidade de aproveitamento dos seus potenciais hidroenergéticos. O Rio Xingu chamou a atenção dos pesquisadores

6 BRASÍLIA. FUNAI. (Ed.). Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental. 21. ed. Altamira/PA: Funai, 2009. 182 p. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em 06 de maio de 2017.

por sua excelência em potencial hidráulico, apresenta significativo potencial gravitacional, prerrogativa fundamental para construção de hidrelétricas. O interesse do governo brasileiro era garantir energia elétrica para suprir as demandas do país, beneficiar à indústria, estimular o consumo e seguir industrializando e urbanizando o país, em nome do progresso econômico.

Ainda segundo parecer técnico da Funai⁷, os estudos de inventário e viabilidade da Usina Hidrelétrica Kararaô, foram feitos pela Estatal Eletrobrás⁸, por meio da Eletronorte⁹ (sua subsidiária); tendo como responsável por esse levantamento o Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores S.A. (CNEC)¹⁰, pertencentes ao grupo Camargo Correa¹¹. Os resultados das pesquisas foram favoráveis à viabilidade técnica e econômica ao aproveitamento de recursos energéticos em seis pontos do Rio Xingu. Porém, esses Estudos precisavam ser concluídos; fato que ocorreu em 2000, por meio de uma cooperação técnica, entre a Eletrobrás, Eletronorte, Norberto Odebrecht, Andrades Gutierrez e Camargo Correa, o resultado apresentado integrou o EIA/RIMA de Belo Monte. Após entregues os estudos, apenas Belo Monte foi autorizada.

O resultado do inventário feito na década de 70, identificou seis aproveitamentos entre eles, estava à UHE Kararaô – localizada no Rio Xingu, com potência prevista para 8.380 MW e reservatório de 1.160

7 Ibidem

8 ELETROBRAS. Centrais Elétricas Brasileiras S.A. - Eletrobras. Disponível em: <<http://eletrobras.com/pt/Paginas/home.aspx>>. Acesso em: 04 abr. 2017.

9 ELETRONORTE. Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A. Disponível em: <<http://www.eletronorte.gov.br>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

10 O Grupo Camargo Corrêa vendeu a CNEC Engenharia para a empresa Worley Parsons Resources & Energy, de atuação Global e com presença no Brasil. A operação da empresa de engenharia está em linha com a estratégia do grupo de focar suas operações em serviços de construção e gestão de obras de infraestrutura. A Construtora, além disso, manterá um contrato de cooperação com a nova empresa.

11 CAMARGO Corrêa S.A. Camargo Corrêa S.A. É uma holding de capital fechado e controle familiar que mantém um portfólio de negócios diversificado, composto por empresas com atuação destacada nos setores de cimento, concessões de transporte e mobilidade urbana, engenharia e construção, incorporação imobiliária, têxtil e indústria naval. Disponível em: <www.camargocorrea.com.br>. Acesso em: 02 abr. 2017

Km2. Mas só Belo Monte foi autorizado pela ANEEL¹², pois os demais pontos alagariam as terras indígenas.

O projeto se tornou polêmico, por envolver terras que possuíam e possuem rica biodiversidade, cercadas de tribos indígenas, ribeirinhos, pescadores artesanais, população local, na maioria, dependentes do Rio Xingu para sua manutenção. Os indígenas se reuniram em Altamira para protestar, sob o comando de suas lideranças e apoiados pela sociedade civil, ONGs e celebridades. Além dos índios, as comunidades tradicionais, os agricultores e a população local, ambientalistas, movimentos sociais, ONGs, entre outros, atores conscientes de sua responsabilidade socioambiental, foram contrários ao empreendimento e reivindicaram pelos direitos fundamentais destas coletividades vulneráveis, com o objetivo de que elas tivessem assegurado, o meio ambiente ecologicamente equilibrado e a sadia qualidade de vida.

Sobre esse período, e como se davam as tomadas de decisões governamentais, Dirceu Benincá escreve:

Nesta Conjuntura, o Estado brasileiro assumiu o papel de planejador e empreendedor de grandes projetos desenvolvimentistas, com políticas centralizadoras, autoritárias e intimamente ligadas aos interesses do capital transnacional. O modelo estatal de energia promoveu a ocupação violenta de territórios; gerou sérios impactos ambientais; praticou graves agressões culturais e físicas contra populações tradicionais; ampliou o êxodo rural e a subsequente marginalização social nas periferias das cidades¹³.

A percepção do autor retrata a maneira como os povos originários foram tratados na ditadura militar, e assim continuam nos dias atuais, sendo impactados negativamente pelas decisões políticas e administrativas de desenvolvimento nacional, que os afetam e não os consultam. Essas decisões governamentais, que não promovem a legítima e necessária consulta prévia, livre e informada dos povos tradicionais, especialmente em se tratando de mega projetos ligados aos interesses

12 BRASIL. Aneel. Governo Federal (Org.). Ministério de Minas e Energia. Disponível em: <<http://www.aneel.gov.br/>>. Acesso em: 15 abr. 2017.

13 BENINCÁ, Dirceu. Energia & cidadania: a luta dos atingidos por barragens. São Paulo: Cortez, 2011, p. 30.

públicos/privados, colidentes com os direitos a eles assegurados. Os artigos 6º e 7º da *Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais*, promulgada pelo Decreto 5.051/2004¹⁴, dispõem sobre os povos suscetíveis de serem afetados por medidas legislativas ou administrativas em suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual. Declaram o direito dos povos de participar de tais processos decisórios e escolher suas prioridades.

Embora o projeto fosse polêmico, conflituoso e colidente com o texto Constitucional (Artigo 231,§1º-§7º) e Internacional (Convenção 169 da OIT)¹⁵, a União, sob a justificativa de legitimidade e necessidade, em razão da crise de energia elétrica ocorrido no país em 2001, interveio em terras indígenas, para implementar obras públicas de interesse ao desenvolvimento Nacional, mesmo que seu direito salvaguardado na Constituição, não se aplicasse ao Rio Xingu, como será demonstrado no tópico quarto deste trabalho.

O projeto foi retomado, num contexto governamental democrático, que considerou o aproveitamento Hidroelétrico do Rio Xingu como prioridade estratégica de Governo; e logo depois, em 2007, foi inserido no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do Governo Federal, justificando sua decisão, na crise de abastecimento de energia elétrica¹⁶.

O Congresso Nacional, por meio do Decreto 788/2005¹⁷, autorizou o Poder Executivo a realizar o aproveitamento energético no Rio Xingu. A ANEEL, por meio do despacho nº 2.756 de 25 de julho de 2008, aprovou os Estudos de Inventário e Viabilidade técnica e econômico do Complexo Hidrelétrico de Altamira:

14 BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, não paginado.

15 BRASIL. Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004: Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 05 abr. 2017.

16 BRASIL, Congresso Nacional. A crise de abastecimento de energia elétrica. Brasília: Senado Federal, 2002, P. 119.

17 BRASIL. Decreto Legislativo-788 de 13/07/2005: Autoriza o Poder Executivo a implantar o Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte, localizado em trecho do Rio Xingu, no Estado do Pará, a ser desenvolvido após estudos de viabilidade feito pelas Centrais Elétricas Brasileiras S.A. - Eletrobrás.. Disponível em: <legis.senado.gov.br>. Acesso em: 02 abr. 2017.

O SUPERINTENDENTE DE GESTÃO E ESTUDOS HIDRO-ENERGÉTICOS DA AGÊNCIA NACIONAL DE ENERGIA ELÉTRICA – ANEEL no uso das atribuições estabelecidas no art. 23, V, da Portaria MME nº 349, de 28 de novembro de 1997, com a redação conferida pela Resolução Normativa ANEEL nº 116, de 29 de novembro de 2004, bem como na Portaria nº 963, de 24 de junho de 2008, em cumprimento ao disposto no art. 5º da Lei nº 9.074, de 07 de julho de 1995, nos arts. 3º, 3º-A, 26 e 28 da Lei nº 9.427, de 26 de dezembro de 1996, e no Decreto nº 4.932, de 23 de dezembro de 2003, com suas atualizações posteriores, de acordo com o que consta do Processo nº 48500.004313/05-47 e considerando ainda a Resolução CNPE nº 06/2008 de 6 de julho de 2008, que determina que o potencial hidroenergético a ser explorado no rio Xingu será somente aquele situado entre a sede urbana do Município de Altamira e sua foz, resolve: I – Aprovar a Revisão dos Estudos de Inventário Hidrelétrico apresentado pelas empresas ELETROBRÁS – Centrais Elétricas Brasileiras S.A., Construções e Comércio Camargo Corrêa S.A., Construtora Andrade Gutierrez S.A. e Construtora Norberto Odebrecht, no trecho compreendido entre a cota 97 m e sua foz...” Despacho ANEEL nº 2.756/08 (D.O. de 28.07.2008, seção 1, p. 59, v. 145, n. 143) que identificou o aproveitamento hidrelétrico denominado Belo Monte.

Esse despacho de autorização da ANEEL foi alvo de uma Ação Civil Pública (Processo nº 003843-98.2007.4.01.3900)¹⁸, pedindo sua nulidade, pois não poderia haver acordo de cooperação entre as citadas empresas privadas e o ente público, para realização dos Estudos de Inventário, o que deveria ser feito por meio de licitação.

Como demonstrado no parecer técnico da Funai, o projeto Belo Monte foi sendo retomado gradualmente, a partir do ano 2000, já havia conflito judicial, por falta de licitação, a Fadesp (Entidade do Estado do Pará que tinha iniciado os Estudos de Impacto Ambiental), fora afastada, por ordem judicial, e substituída pelo Ibama.

Os estudos conclusivos foram entregues, em 2009, ao órgão licenciador (IBAMA), o qual analisou e emitiu parecer favorável para

18 BRASIL. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Jurisprudência nº 2007.39.00.003843-0. Liminar para suspender os efeitos do acordo de Cooperação Técnica e se abster de qualquer ato relacionado a Usina de Belo Monte. Brasília. Disponível em: <<http://processual.trf1.jus.br>>. Acesso em: 17 abr. 2017.

Licenciamento Prévio da obra. Esse momento representa a retomada definitiva do projeto Kararaô como projeto Belo Monte, que anuncia uma série de controvérsias políticas e jurídicas no período subsequente.

Para Brzezinski¹⁹, o ingresso de dinheiro público nas maiores empreiteiras do Brasil foi o sentido da idealização de Belo Monte. Entretanto, “nenhuma delas ousou assumir o projeto (e seus riscos), mas todas elas serão beneficiadas pela obra”, como deixa claro o contrato de concessão para construção da obra: “a história do leilão do contrato de concessão conta como no Brasil se pratica um capitalismo com risco zero para os empreendedores”²⁰. Para sintetizar os pontos problemáticos da história da barragem de Belo Monte, no que tange à tutela de direitos, faz-se referência, em apertada síntese, aos relatórios da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal, quando ouviu em Altamira, os relatos de profissionais técnicos que estudaram Belo Monte, que em muito se diferenciou, do Estudo feito a pedido das entidades públicas.

2 RELATÓRIO DA COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS EM ALTAMIRA-PA

Os relatórios da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal²¹, que foram feitos Altamira-PA, em 16 de abril de 2011, para discutir problemas sociais advindos da construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, denunciam

19 CAUBET, Christian Guy; BRZEZINSKI, Maria Lúcia Navarro Lins. Além de Belo Monte e das Outras Barragens: O crescimentismo contra as populações indígenas. Cadernos IHU / Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos. N° 47 (2014) São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014, p. 23.

20 BRASIL. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Jurisprudência nº 2007.39.00.003843-0. Liminar para suspender os efeitos do acordo de Cooperação Técnica e se abster de qualquer ato relacionado a Usina de Belo Monte. Brasília. Disponível em: <<http://processual.trf1.jus.br>>. Acesso em: 17 abr. 2017.

21 BRASIL. Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa – Cdh. Congresso Nacional (Ed.). Relatório de Diligência realizada na cidade de Altamira (PA): em 16 de abril de 2011 para discutir problemas sociais advindos da construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. 19. ed. Altamira/PA, 2011. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>. Acesso em: 30 de março de 2017

as muitas irregularidades ocorridas em torno do empreendimento. A comitiva que coordenou a diligência era formada pelas seguintes autoridades – o Deputado Estadual Edmilson Brito Rodrigues, o Procurador da República Cláudio Terre do Amaral, a Promotora de Justiça e Coordenadora do Núcleo de Meio Ambiente do Pará Maria da Graça Azevedo da Silva, a representante do Movimento “Xingu Vivo para Sempre” Antônia Melo e outras lideranças comunitárias.

No momento da citada diligência, se ouviu entre outros, os indígenas, quilombolas, moradores de periferia, entidades de Direitos Humanos, Movimento Xingu Vivo Para Sempre, representantes do Ministério Público do Estado do Pará. A senadora Marinor Brito, solicitante da diligência, lamentou a ausência de outros senadores do Estado do Pará, e louvou a intervenção da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA), por ter solicitado oficialmente ao Brasil a imediata suspensão das obras, para que pudessem ser garantidos os direitos humanos dos povos originários.

Após visitas feitas em vários pontos da cidade, como hospital de Altamira, Casa do Índio, bairros periféricos, marcou-se uma reunião, que contou com a presença da sociedade civil, autoridades e representantes locais. No momento da reunião, a senadora Marinor Brito, denunciou o desrespeito à prévia oitiva das comunidades indígenas afetadas, como previsto na Constituição e Convenção 169 da OEA, afirmou que levaria os depoimentos ali colhidos, ao Senado Federal. Entre os depoentes, estava à Dra. Sônia Magalhães, integrante do Painel de Especialistas responsável por uma análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) de Belo Monte:

A pesquisadora informou que o grupo de especialistas do Painel é composto por quarenta acadêmicos de áreas diversas, diretamente relacionadas à obra, entre eles: antropólogos, sociólogos, zoólogos, biólogos, etimólogos, especialistas em energia e planejamento de sistemas energéticos, historiadores, cientistas políticos, economistas, engenheiros, hidrólogos, ictiólogos. Tais especialistas são ligados à Universidade Federal do Pará e a outros centros de pesquisas nacio-

nais e internacionais.²²

A pesquisadora depoente informou que o grupo de especialistas, após as análises feitas, apontaram para uma série de deficiências nas licenças concedidas ao empreendimento. A Dra. Sônia Magalhães denunciou, dentre outras: “a ilegalidade de canteiros da construção, feitas em terras indígenas e lotes de agricultores”; “a inviabilidade econômica do empreendimento”; “as irreversíveis consequências ambientais, pelo fato da Volta Grande do Rio Xingu ser um dos ecossistemas mais ricos do planeta” – “a secagem de parte de sua área resultaria na morte de mais de 100 milhões de peixes, além da extinção de espécies que dependem desse ecossistema para sobrevivência”; “o fato do EIA/RIMA ter utilizado um artifício para reduzir o número de pessoas atingidas, ao fazer um corte que inclui apenas os habitantes das áreas que secarão, que é de cerca de 100 km², desconhecendo a população que depende do rio e que não reside obrigatoriamente nos locais que secarão, além de retirar terras indígenas da área afetada, ignorando pelo menos duas comunidades ao descrever a área afetada pela obra”; “a falta de garantia da segurança hídrica para as comunidades indígenas, para os agricultores, e ribeirinhos”.

Outros depoentes da CDH, como Dr. Claudio Terre do Amaral, Procurador do Ministério Público Federal; Dra. Roberta Amanajás, representante da Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos, Dra. Maria da Graça Azevedo da Silva, Promotora de Justiça Estadual e Coordenadora do Núcleo de Meio Ambiente do Pará e muitos outros locais, expuseram suas preocupações com as ilicitudes cometidas pelo empreendimento. Após observar os relatos trazidos pela CDH, é perceptível que as vozes sociais clamam por justiça ambiental, diante de uma relação desequilibrada em que o poder exacerbado do Estado toma decisões que expropriam os bens comuns a todos. Fica demonstrada a coerência entre os fatos narrados e a citação feita por Carlos Locatelli, de estudos feitos referentes ao empreendimento Belo Monte:

22 BRASIL. Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa – Cdh. Congresso Nacional (Ed.). Relatório de Diligência realizada na cidade de Altamira (PA): em 16 de abril de 2011 para discutir problemas sociais advindos da construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. 19. ed. Altamira/PA, 2011. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>. Acesso em: 30 de março de 2017

No Brasil, o caso mais paradigmático é o estudo conduzido por Santos e Hernandez (2009), que analisou criticamente os estudos realizados por encomenda do Estado para compor o EIA/RIMA de Belo Monte, concluindo que eles apresentam inconsistência metodológica; ausência de referencial bibliográfico adequado e consistente; ausência e falha nos dados, coleta e classificação assistemáticas de espécies; correlações que induzem ao erro e a interpretações duvidosas; uso de retórica para ocultamento de impactos; subdimensionam a área afetada, a população atingida, a perda da biodiversidade e o deslocamento compulsório da população, negam impactos a jusante da barragem; negligenciam os riscos à saúde e a segurança hídrica; superdimensionam a geração de energia, subdimensionam o custo social, ambiental e econômico da obra.²³

Diante da gravidade dos depoimentos colhidos nesta diligência, é de fundamental importância que eles sejam denunciados no Senado Federal, para que o parlamento tenha informações claras das graves lesões a direitos cometidas por Belo Monte, e se manifestem, diante destes lamentáveis fatos.

3 AS AÇÕES DOS PODERES EXECUTIVO, LEGISLATIVO E ADMINISTRATIVO NA INSTRUMENTALIZAÇÃO DE BELO MONTE

O artigo 231, § 1º, da Constituição Federal²⁴, define o que são “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”: **a)** “As que por eles são habitadas em caráter permanente”; **b)** “As imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar;” **c)** “as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

O parágrafo 6º, também do artigo 231, diz que são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos “rios”

23 LOCATELLI, Carlos. Comunicação e barragens: O poder da comunicação das organizações e da mídia na implantação de hidrelétricas / Carlos Locatelli. Florianópolis: Insular, 2014, p. 111.

24 BRASIL, Senado Federal. Constituição Federal. Brasília, 1988.

e dos lagos nelas existentes, ressalvado, relevante interesse público da União, segundo que dispuser Lei Complementar.

Isso posto, é indiscutível que à Usina Hidrelétrica de Belo Monte está em “terra tradicionalmente ocupada pelos índios”. Entendimento que colide com a argumentação feita pela Advocacia-Geral da União (AGU), contra Ação Civil Pública (Processo nº 25997-08.2010.4.01.3900)²⁵ ajuizada pelo Ministério Público Federal em desfavor da União, ANEEL, FUNAI, IBAMA e Eletrobrás, que tinha por objetivo, anular a Licença Prévia nº 342/2010²⁶ emitida pelo IBAMA para construção da UHE Belo Monte.

Uma publicação feita pela AGU sobre esse assunto, assim diz: “Rebatendo os argumentos do MPF, os advogados públicos esclareceram que a construção da UHE Belo Monte não atinge e nem se desenvolve em terras indígenas, mas que apenas gerará impactos sobre as populações indígenas da região”²⁷. Esse argumento que foi acolhido pelo Juiz Federal da Seção Judiciária do Pará, que julgou improcedente, a ação ajuizada pelo Ministério Público Federal.

É sabido que o Poder Executivo tem legitimidade para gerir a matriz energética do país, desde que, isso seja feito dentro da legalidade. A Convenção 169 da OIT, que fora recepcionada pelo ordenamento jurídico, por meio do Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004²⁸, no seu artigo 15º, diz que quando o governo tiver direito aos recursos existentes nas terras tradicionalmente ocupadas pelos povos originários, deverá consultá-los, antes de empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras, a

25 BRASIL. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Jurisprudência nº 0025997-08.2010.4.01.3900. Revogação/concessão de Licença Ambiental. Brasília. Disponível em: <<http://processual.trf1.jus.br>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

26 MINISTÉRIO do Meio Ambiente. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais. Licença Prévia nº 342 /2010. Disponível em: <<http://www.prpa.mpf.mp.br>>. Acesso em: 17 mar. 2017.

27 Advocacia-geral da União. PGF, PGU, PRF 1ª Região, PRU 1ª Região, PF/PA, PU/PA, PFE/IBAMA, PFE/FUNAI, PF/ANEEL e CONJUR/MME: Procuradorias comprovam legalidade do licenciamento ambiental da UHE de Belo Monte quanto aos interesses das comunidades indígenas afetadas pelo empreendimento. 2013. Disponível em: <<http://www.agu.gov.br>>. Acesso em: 10 de abril de 2017.

28 BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, não paginado.

fim de determinar se esses povos teriam seus interesses prejudicados.

Verificada a legislação pertinente ao caso e a atuação dos órgãos responsáveis pela implementação de Belo Monte, verifica-se que a União não tinha legitimidade para intervir no Rio Xingu, já que inexistia a Lei Complementar que a Constituição Federal exige. Desse modo, o usufruto continuaria a ser exclusivo dos indígenas (artigo 231, §6º CF/88). Também estaria impedida de implantar a obra, por força normativa da Convenção 169 da OIT, que trata do dever de consulta prévia, livre e informada dos índios, e de sua concordância para determinar se os seus interesses seriam prejudicados.

Verificada estas regras, entende-se que o Poder Legislativo brasileiro, ao autorizar o Poder Executivo a fazer uso do aproveitamento energético do Rio Xingu, violou os direitos dos povos originários. O Poder Executivo por sua vez, ao incluir o projeto da UHE Belo Monte no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)²⁹, no ano de 2007, tinha consciência do dever “não” cumprido com os índios e para com o meio ambiente (portanto, para com a sociedade); causando dessa forma, graves prejuízos aos direitos socioambientais.

Os órgãos administrativos, são integrantes da responsabilidade pelo empreendimento hidrelétrico outorgado e licenciado em área inadequada, conscientes do dever não cumprido com os indígenas. “A área de energia é planejada e regulada por um conjunto de instituições, cada uma com funções distintas, conforme determina o marco regulatório vigente, de 2004³⁰”.

Sob a justificativa de desenvolvimentismo social e econômico, os indígenas tiveram historicamente seus territórios expropriados, por uma cultura colonialista eurocêntrica de domínio, isso resultou na dizimação das populações tradicionais. Belo Monte é a continuidade desse processo de “civilidade” e desenvolvimento, que submete os interesses dos povos originários ao domínio hegemônico.

Embora as normas protetivas estejam disponíveis, a população

29 Ministério do Planejamento. PAC: Programa de Aceleração do Crescimento. Disponível em: <www.pac.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2017.

30 LOCATELLI, Carlos. Comunicação e barragens: O poder da comunicação das organizações e da mídia na implantação de hidrelétricas / Carlos Locatelli. Florianópolis: Insular, 2014, 136 p.

originária que historicamente esteve submissa, continua vulnerável; interesses antagonísticos prevalecem e se sobrepõem aos seus, e eles continuam a sofrer a expropriação abusiva de suas terras e tem seus costumes e tradições enfraquecidos. Sobre esta afirmação Wolkmer entende que:

As áreas indígenas estão constantemente sujeitas às invasões de posseiros, garimpeiros, madeireiros e mineradores. Eles têm sido cortados por linhas de transmissão, estradas e ferrovias, inundadas por usinas hidrelétricas e sofrido demais impactos decorrentes de projetos desenvolvimentistas governamentais e econômicos privados. E as comunidades afetadas sequer têm sido consultadas. Mas resta esperança de que, diante desses “novos” e recentes direitos teóricos indígenas em âmbito nacional e internacional, as “velhas” práticas da política indigenista sejam eliminadas definitivamente e os “novos” direitos teóricos também se tornem “velhas” e costumeiras prática³¹.

A história dos Indígenas no Brasil é marcada por uma violenta imposição cultural hegemônica e “crescentista”, que expropriou seus territórios. Embora seja sabido, que eles eram os donos destas terras, hoje resta a eles, apenas o usufruto de algumas partes, e ainda, sob condições salvaguardadas. Ainda assim, essas áreas são objeto de conflitos permanentes, em que o indígena é visto como um entrave ao desenvolvimento nacional; às políticas nacionais e os interesses privados

Verifica-se neste contexto, a emergencial necessidade de uma tutela coletiva mais eficiente, em que haja compromissos éticos e humanos com esses povos, diante de tamanha vulnerabilidade em que estão expostos e a forma como ecoam suas vozes pedindo proteção.

4 ANÁLISE DAS AÇÕES JUDICIAIS

Considerando o que fora abordado anteriormente, tornou-se claro que os Poderes Legislativos e Executivo aparecem como participantes do processo de Implementação da Usina Hidrelétrica de Belo

31 WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato. Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas / Antônio Carlos Wolkmer e José Rubens Morato Leite (organizadores). 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 121.

Monte nas terras indígenas. Também se percebe que eles agiram, por vezes, sem observar as garantias instituídas por Lei aos índios, tornaram realidade um projeto emblemático, sem a oitiva e concordância daqueles povos, que se mostraram desde o início contrários e resistentes as decisões tomadas pelos dois poderes. “Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados. Uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos a garantir o respeito pela sua integridade³²”. (Artigo §2º da *Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais*, promulgada pelo Decreto 5.051/2004). Se o governo, destinatário responsável em aplicar a citada Convenção, portanto, o responsável maior pela proteção do direito desses povos, se torna, como no caso de Belo Monte, seu principal agressor, se faz necessário a intervenção jurisdicional, de modo a garantir o direito antes negado.

Diante da omissão dos poderes Executivo e Legislativo com os povos originários dependentes do Rio Xingu, restou a eles a esperança das tutelas coletivas, que clamam ao Poder Judiciário o cumprimento das garantias já afirmadas; sendo o judiciário o protagonista da Justiça: “O judiciário é o intérprete da Lei e dá a nova ordem. O juiz não é mero aplicador do texto legal, mas o protagonista da Justiça quando demandamos a qualidade de vida e o interesse das presentes e futuras gerações”³³. Ou seja, a continuidade da vida desses povos porros na terra, dependem do cessar imediato da injustiça ambiental.

4.1 AÇÃO CIVIL PÚBLICA PEDE SUSPENSÃO DA LICENÇA PRÉVIA 342/2010 EMITIDA PELO IBAMA

Por meio da Ação Civil Pública (Processo nº 0000411-57.2010.4.01.3903)³⁴, o Ministério Público Federal, demandou contra a UNIÃO FEDERAL, FUNAI, ANEEL, IBAMA, ELETROBRAS,

32 BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, não paginado.

33 PIMMEL, Nicole Freiburger. Cidadania ambiental e ações coletivas: o caso da usina de Belo Monte. 2013. 104 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2013.p.

34 BRASÍLIA. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela nº 21954-88.2010.4.01.0000/PA. Poder Judiciário: Tribunal Regional Federal Da Primeira Região. Brasília, 2010.

pedindo liminarmente a suspensão da Licença Prévia nº 342/2010 emitida pelo IBAMA; a suspensão do edital nº 006/2009 de leilão publicado pela ANEEL, com todos os seus efeitos, até que fosse regulamentado por meio de Lei Ordinária, o artigo 176, §1º da Constituição Federal.

Em primeira Instância, estes pedidos foram procedentes, já no segundo grau de jurisdição, improcedentes, sob a justificativa, que a decisão proferida em primeiro grau, causava grave lesão à ordem e a economia pública. Entre as decisões do primeiro grau, uma assim dizia:

NOTIFIQUEM-SE o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES, a Construtora Norberto Odebrecht S/A, Construções e Comércio Camargo Corrêa S/A, a Andrade Gutierrez S/A, a Companhia Vale do Rio Doce, a J. Malucelli Seguradora S/A, Fator Seguradora S/A e a UBF Seguros S/A, para que tomem ciência de que, enquanto não for julgado o mérito da presente demanda, poderão responder por crime ambiental na forma do art. 225, § 3º, da CF/88 e art. 14, da Lei nº 6.938/81, além de aplicação da multa determinada acima separadamente³⁵.

O entendimento em primeira instância foi favorável aos interesses dos povos originários, já o Tribunal, com entendimento diferente, acolhe a pretensão da União.

4.2 SEGUNDO A JUSTIÇA BRASILEIRA, O DECRETO 788/2005, QUE AUTORIZOU O GOVERNO FEDERAL A CONSTRUIR BELO MONTE EM TERRA INDÍGENA, ERA PORTADOR DE ILEGALIDADE MATERIAL E FORMAL?

O Ministério Público Federal, ingressou com a Ação Civil Pública, no Juízo Federal da Vara Única de Altamira/PA, em 2006, (Processo nº 2006.39.03.000711-8)³⁶ pleiteando a ilegalidade do Decreto Legislativo 788/2005, por ausência de consulta prévia, livre e informada dos povos originários, afetados pelo empreendimento, quesito

³⁵ Ibidem.

³⁶ BRASIL. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Jurisprudência nº 2006.39.03.000711-8. Revogação/concessão de Licença Ambiental. Brasília. Disponível em: <<http://processual.trf1.jus.br>>. Acesso em: 07 abr. 2017.

que, segundo o parecer técnico nº 21/CMAM/CGPIMA/FUNAI³⁷, só ocorreu em 2007 (dois anos depois da autorização). O MPF, pediu também, que se paralisar todas as atividades administrativas relacionadas à condução do processo de licenciamento de Belo Monte.

Em primeira instância, se decidiu pela total improcedência do pedido, entendimento confirmado em segunda Instância. O Ministério Público Federal opõe Embargos de Declaração ao Tribunal Regional Federal da Primeira Região, para que se manifestasse sobre os artigos: 6º, 7º, 14 e 15 da Convenção 169 da OIT, entre outros. Após análise dos embargos, foi julgado procedente o pedido da inicial da ACP; declarando a invalidade material do decreto 788/2005, por violar o artigo 231, §3º da CF/88; resultando na ordem, com eficácia imediata, de proibição do IBAMA praticar qualquer ato de licenciamento. No entanto, essa decisão foi modificada liminarmente pelo Ministro Relator Ayres Britto no Supremo Tribunal Federal (Rc1 14404), ação ainda não transitada em julgado.

Por meio desta resposta, dada pelo Judiciário brasileiro, entende-se, que os três poderes estão de acordo, com a Construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte no Rio Xingu. O Poder Executivo decidiu, o Poder Legislativo autorizou, o Poder Judiciário Concordou. Os povos originários, tiveram o apoio da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA), que, segundo relatório da CDH³⁸, ao receber a Petição das comunidades atingidas por barragens, solicitou oficialmente ao Brasil, a imediata suspensão das obras de Belo Monte, para que pudessem ser garantidos os direitos humanos dos povos originários. Mas esse fato gerou reações internas e declarações de autoridades brasileiras que desautorizam os sistemas internacionais de Direitos Humanos.

Entende-se a partir do exposto, que há uma quantidade signifi-

37 BRASÍLIA. FUNAI. (Ed.). Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental. 21. ed. Altamira/PA: Funai, 2009. 182 p. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 30 março 2017

38 BRASÍLIA. Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa-Cdh. Congresso Nacional (Ed.). Relatório de Diligência realizada na cidade de Altamira (PA): em 16 de abril de 2011 para discutir problemas sociais advindos da construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. 19. ed. Altamira/PA, 2011. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>. Acesso em: 30 de março de 2017

cativa de leis que tutelam os direitos dos povos tradicionais, no entanto, elas não são cumpridas efetivamente. Norberto Bobbio³⁹, em sua obra intitulada “A era dos direitos”, aborda o não cumprimento das leis, dizendo que, o problema não é a fundamentação dos direitos do homem; mas sim, a falta de proteção daquilo que já está legislado. Leis existem, precisam apenas serem efetivadas. Entretanto, isso não ocorre por acaso, trata-se de um fenômeno complexo que deve ser compreendido a partir de uma leitura sociológica. Há normas que não têm perfil obrigatório, não são direito em sentido forte porque destituídas de força cogente. Entretanto, há normas que possuem todas as qualidades de normas. Caubet⁴⁰ dá a esse fenômeno, o nome de norma aparente, que são “todas as normas que permanecem letras mortas geralmente por ação ou omissão comissiva (intencional) de operadores jurídicos, como promotores, procuradores e juizes, mas também por agentes administradores que deixam de cumprir ou fazer cumprir, ou simplesmente ignoram as demandas dos justicados”; ou seja, as leis não ficam sem efeito por acaso, mas foram intencionalmente deixadas assim, para que não funcionem.

Para Brzezinski, pode-se afirmar que

[...] todo tipo de requisito legal para construção de uma e de reivindicação das populações afetadas pela usina foram considerados como entraves ao empreendimento e uma ameaça ao crescimento econômico do País. Por isso, tiveram que ser reprimidos e superados à força pelo Executivo e pelo Judiciário. O Judiciário teve uma participação contraditória na história desta usina, já que em primeira instância muitas liminares foram concedidas (para serem imediatamente cassadas) para sustar o leilão, a concessão de licenças, o começo das obras ou as greves dos trabalhadores.⁴¹

39 BOBBIO, Norberto. A era dos direitos / Norberto Bobbio; tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p.23.

40 CAUBET, Christian G. Tratados internacionais, interesses difusos e democracia de mercado: funções da aparência no direito e na política. In: CAUBET, Christian Guy (coord.). Tratados internacionais, direitos fundamentais, humanos e difusos: Os Estados contra o bem viver de suas populações. Florianópolis: Insular, 2016, p. 27

41 CAUBET, Christian Guy; BRZEZINSKI, Maria Lúcia Navarro Lins. Além de Belo Monte e das Outras Barragens: O crescimentismo contra as populações indíge-

Diante destas constatações, caberia a seguinte pergunta: foi por “omissão comissiva ou intencional de operadores jurídicos e agentes administradores⁴²”, que Belo Monte foi implantada e entrou em operação uma área de usufruto exclusivo dos indígenas. O fato de que a demanda por energia é uma preocupação nobre justifica a flagrante lesão a direitos observada e denunciada por diversos agentes públicos, entidades civis e acadêmicos?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A União tem legitimidade para gerir a matriz energética do país. Hidrelétricas são fontes de energia renováveis, designadas frequentemente como “dos males, o menor” ou expressões semelhantes. Há necessidade de geração de energia e de desenvolvimento, indiscutivelmente. Louvável a preocupação do governo na busca de suprir as necessidades energéticas da nação. No entanto, não há como compartilhar da ideia de que tenhamos que sacrificar vidas e direitos à autodeterminação e à proteção cultural para que outras sejam beneficiadas; levando em conta que rio, terra e vida são sinônimos, dentro da cultura indígena, que eles dependem do curso natural dos rios e da natureza preservada para retirar o seu sustento e continuar vivendo, física e culturalmente.

Ao analisar as principais ações judiciais de Belo Monte, ficam evidentes os laços formados pelos poderes legislativos, executivo e judiciário, na implementação de um projeto energético que, do ponto de vista legal, não deveria ter sido instalado onde está, pois se trata “de terra de Índio”, contrariando o entendimento da Advocacia-Geral da União (AGU), como foi esclarecido neste trabalho. Segundo o texto constitucional, o usufruto dos rios existentes em terra indígena é de “exclusividade” daqueles povos. Diante da inexistência de Lei Complementar exigida pelo artigo 231, §6º da CF/88, que disporia condições, em caso de “relevante interesse público da União”, para utilização de rios que estejam em terras indígenas. Dessa maneira, o usufruto seria

nas. Cadernos IHU / Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos. Nº 47 (2014) São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014, p. 32.

42 Ibidem

exclusivo dos indígenas. A União estaria legalmente impedida de utilizar tais rios; porém cometeu, entre outros, crime ambiental. Somando-se ao impedimento constitucional, está a falta de aviso prévio, livre e informado, condicionado à concordância dos indígenas ao empreendimento ora discutido. É sabido que Brasil concordou com essas condicionantes ao introduzir, no ordenamento brasileiro, a Convenção 169 da OIT.

O fato de que o Brasil possui vasto potencial hidrelétrico não justifica Belo Monte, antes pelo contrário, reforça a ideia de que há diversas formas de explorar estes potenciais energéticos. Os indígenas têm uma história cultural de expropriação abusiva de suas terras, crenças e valores. Belo Monte tornou-se uma extensão desse processo histórico e caso lapidar de como os direitos dos índios, no Brasil, têm pouco valor. Aqueles que têm o dever de cuidar e zelar por esses povos, do seu bem-estar, são os primeiros violadores, no caso em estudo. O executivo não observou os direitos legalmente constituídos dos indígenas, do mesmo modo como fez o legislador; acórdãos vêm carregados de argumentos, justificando o injustificável em favor da União e Empreendedores. Muitas ações foram analisadas na pesquisa deste trabalho, mas somente as principais puderam ser apresentadas neste brevíssimo espaço. Contudo, restou claro que violações aos direitos dos povos originários foram cometidas. Os indígenas são povos que sabem viver em harmonia com o meio, ao menos em sua condição originária, antes do “progresso”. Para eles, a terra é mãe, é amiga, e assim vivem de geração em geração, com a mãe-terra. Meio ambiente e cultura são bens coletivos, direitos das presentes e futuras gerações, e não estão sendo adequadamente valorizados no Brasil, como regra geral. Ao discutir o tratamento dado pelo Judiciário Brasileiro aos povos originários, observou-se que eles não tiveram seus direitos assegurados, tampouco reabilitados; as ações ajuizadas não deram respostas concretas às demandas em torno de direitos humanos indígenas lesionados pelo empreendimento Belo Monte. Restou a eles o conflito, a perda de identidade, o enfraquecimento cultural e o distanciamento dos laços comunitários, pois agora muitos disputam bens de consumo nos balcões da Norte Energia.

REFERÊNCIAS

BENINCÁ, Dirceu. **Energia & cidadania: a luta dos atingidos por barragens**. São Paulo: Cortez, 2011.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos** / Norberto Bobbio; tradução de Carlos Nelson Coutinho; apresentação de Celso Lafer. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL Congresso Nacional. **A crise de abastecimento de energia elétrica**. Brasília: Senado Federal, 2002.

_____. Senado Federal. **Constituição Federal**. Brasília, 1988

_____. **Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa – CDH - Congresso Nacional**. Relatório de Diligência realizada na cidade de Altamira (PA). Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br>>. Acesso em: 30 de março de 2017

_____. **Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004**: Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 05 abr. 2017.

_____. **Decreto Legislativo-788 de 13/07/2005**: Autoriza o Poder Executivo a implantar o Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte Eletrobrás. Disponível em: <legis.senado.gov.br>. Acesso em: 02 abr. 2017.

_____. Funai. **Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental**. 21. ed. Altamira/PA: Funai, 2009. 182 p. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em 06 de maio de 2017.

_____. Congresso. Senado. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília, 21 dez. 1973**. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 05 abr. 2017.

BRASÍLIA. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. **Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela nº 21954-88.2010.4.01.0000/PA – Poder Judiciário**: Tribunal Regional Federal Da Primeira Região. Brasília, 2010.

ELETROBRAS. **Centrais Elétricas Brasileiras S.A. - Eletrobras.** Disponível em: <<http://eletrobras.com/pt/Paginas/home.aspx>>. Acesso em: 04 abr. 2017

ELETRONORTE. **Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.** Disponível em: <<http://www.eletronorte.gov.br>>. Acesso em: 05 abr. 2017.

CALDAS, Geraldo Pereira. **Concessões de serviços públicos de energia elétrica:** em face da Constituição Federal de 1988 e o interesse público. 2.ed. atual. Curitiba: Juruá, 2006.

CAUBET, Christian Guy; BRZEZINSKI, Maria Lúcia Navarro Lins. **Além de Belo Monte e das Outras Barragens:** O crescimentismo contra as populações indígenas. Cadernos IHU Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos. n° 47 (2014) São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014, 96 p.

CAUBET, Christian G. **Tratados internacionais, direitos fundamentais, humanos e difusos:** Os Estados contra o bem viver de suas populações / Christian G. Caubet (coordenador). Florianópolis: Insular, 2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **A violência contra os povos indígenas no Brasil:** 1994-1995 / Conselho indigenista Missionário. Brasília: Cimi, 1996. 106 p.: ilust.

GEDIEL, José Antônio Peres; CORRÊA, Adriana Espíndola. **Diretos, culturas e conflitos territoriais na Amazônia** / José Antônio Peres Gediel e Adriana Espíndola Corrêa (organizadores). Curitiba: Kairós, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato. **Os “novos” direitos no Brasil:** natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas / Antônio Carlos Wolkmer e José Rubens Morato Leite (organizadores). 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

LOCATELLI, Carlos. **Comunicação e barragens:** O poder da comunicação das organizações e da mídia na implantação de hidrelétricas / Carlos Locatelli. Florianópolis: Insular, 2014.

MINISTÉRIO do Meio Ambiente. Instituto Brasileiro do Meio Am-

biente e dos Recursos Naturais. **Licença prévia nº 342 /2010**. Disponível em: <<http://www.prpa.mpf.mp.br>>. Acesso em: 17 mar. 2017

Ministério do Planejamento. **PAC: Programa de Aceleração do Crescimento**. Disponível em: <www.pac.gov.br>. Acesso em: 20 abr. 2017.

NORTE Energia S. A (Brasília). **Relatório Anual 2011**. 2011. ed. Altamira/PA: Norte Energia S.A 2011. 73 p. Disponível em: <www.nortenergia.com.br>. Acesso em: 13 abr. 2011.

NAVAL, Liliana Pena; PARENTE, TEMIS Gomes. **Impactos socio-ambientais: o desafio da construção de hidrelétricas** / Org. por Liliana Pena Naval e Temis Gomes Parente. Goiânia: Cãnone Editorial, 2009.

RAMINELLI, Ronald: **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira** / Ronald Raminelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., Edusp, 1996.

SÓRIA, Miguel Augusto Zydan. Comissão internacional de grandes barragens. **80 anos: barragens para o desenvolvimento humano sustentável**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2008. p.23.

VALADÃO, Virgínia Marcos. **Senhores destas terras: os povos indígenas no Brasil: da colônia aos nossos dias** / Virgínia Marcos Valadão, Gilberto Azanha; coordenação Maria Helena Simões Paes, Marly Rodrigues. São Paulo: Atual, 1991.

ATIVIDADES E CONHECIMENTOS NA FORMAÇÃO SOCIAL DAS MULHERES MACUXI

ACTIVITIES AND KNOWLEDGE IN MACUXI WOMEN'S SOCIAL FORMATION

Léia da Silva Ramos¹
Maxim Repetto²

RESUMO: Este trabalho tenta mostrar a importância das atividades culturais das mulheres indígenas da comunidade Araçá da Serra, a qual está localizada ao norte de Roraima, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O presente texto se desprende de um dos capítulos de dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas (RAMOS, 2013). O estudo foi realizado a partir de uma reflexão feita desde o ponto de vista de uma mulher indígena, que voltando a comunidade como pesquisadora, teve a oportunidade de estudar e refletir sobre o sentido dos conhecimentos indígenas, assim como os processos de transmissão dos conhecimentos relacionados a atividades realizadas por mulheres macuxi.

PALAVRAS-CHAVE: calendário cultural; mulheres indígenas; educação, conhecimentos.

ABSTRACT: *This work tries to show the importance of the cultural activities of the indigenous women of the community Araçá da Serra, which is located to the north of Roraima, in the Raposa Serra do Sol Indigenous Land. This text comes from one of the master dissertation chapters defended in the Postgraduate Program in Society and Culture in the Amazon, Federal University of Amazonas (RAMOS, 2013).*

1 Macuxi, doutoranda de Antropologia da UNB,
Contato: lesilvamos@gmail.com.

2 Dr. em Antropologia professor da Licenciatura Intercultural. Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena,
Contato: maxim.repetto@yahoo.com.br .

The study was based on a reflection made from the point of view of an indigenous woman, who returned to the community as a researcher, had the opportunity to study and reflect on the meaning of indigenous knowledge, as well as the processes of transmission of related knowledge To activities performed by Macuxi women.

KEYWORDS: *cultural calendar; indigenous women; education, knowledge.*

INTRODUÇÃO

O presente artigo discutirá as possibilidades de compreender os conhecimentos indígenas e os processos de formação de mulheres macuxi, na comunidade Araçá da Serra, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a partir da análise e estudo das atividades sociais realizadas pelas mulheres que fazem parte da comunidade.

A partir dessa reflexão inicial, é possível perceber que as mulheres estão envolvidas na organização interna de suas comunidades, em diferentes afazeres, não apenas aqueles papéis tradicionais dados para elas perto da cozinha ou da criação dos filhos, mas também como vaqueiras, capatazes e até mesmo como lideranças.

A pesar disto focaremos nossa análise e reflexão sobre algumas atividades consideradas corriqueiras para as mulheres, para explicitar os conhecimentos implícitos nestas atividades. Muitas vezes essas atividades cotidianas do dia são desvalorizadas como fontes de conhecimentos, pois prima uma visão folclorizante do conhecimento, que reduz a riqueza da vivência e da cultura indígena a apenas alguns momentos de vestir trajes tradicionais e cantar danças festivas.

Queremos mostrar como os povos indígenas aprendem o conhecimento integrado e na prática, de modo que não há como separar o conhecimento das atividades cotidianas e que esta perspectiva de análise pode trazer luzes para melhor compreender os processos de formação social próprios da educação indígena, e ao mesmo tempo criticar e reposicionar o papel e alcances da educação escolar indígena. Instituição centrada na escola e suas tecnologias. A educação indígena, ou seja os processos sociais próprios de formação, ao contrário, está na vida

social da comunidade. Onde a transmissão dos conhecimentos se dá na realização das atividades.

Esta linha de estudos segue a perspectiva desenvolvida por Manuela Carneiro da Cunha (2002), que reconhece a importância da integração que as sociedades da floresta, indígenas, seringueiros e ribeirinhos, vivem com a natureza. Neste sentido o estudo desta integração, através da identificação das principais atividades que realizam ao longo do ano permite pensar em calendários e na relação com as diferentes dimensões da natureza.

A ideia de pesquisar calendários socionaturais se desprende dos trabalhos desenvolvidos pelos professores Maxim Repetto, Fabíola Carvalho e Bárbara Bethônico, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR (REPETTO e CARVALHO, 2015; REPETTO e SILVA, 2016). E vem inspirando novos trabalhos, como André (2016). Estes trabalhos seguem as ideias de Jorge Gasché Suess (2008), de Maria Bertely (2008), UNEM (2009) e Gallegos e Martínez (2004) e vêm aplicando, em Roraima uma proposta de estudo e pesquisa intercultural sobre conhecimentos indígenas.

Esta proposta parte do suposto teórico de que as sociedades da Floresta Amazônica vivem um sistema de vida em que a cultura deve ser compreendida a partir da relação estabelecida entre sociedade e natureza. As necessidades de adaptação ao meio fazem que a cultura seja algo inseparável da sociedade.

Neste sentido Gasché (2008) propõe pensar a cultura como o processo de integração entre sociedade e natureza, a partir das atividades sociais das pessoas. As pessoas vão a natureza para transformá-la e assim dar resposta a necessidades biológicas ou sociais. Nessa interação surge a cultura. Esta integração envolve o mundo material e espiritual, do qual a vida não pode se desprender. Dessa forma, nesta perspectiva de indissociabilidade entre sociedade e natureza, a cultura poderia ser pensada como “sociotureza” ou “socionatureza” (GASCHÉ SUESS & VELA MENDOZA, 2011).

Esta abordagem, definida por estes autores como o método indutivo intercultural, busca a partir de um levantamento das atividades sociais reconstruir o conhecimento indígena e buscar caminhos para aprofundar a compreensão intercultural das problemáticas que afetam

aos povos e comunidades indígenas.

A continuação, apresentamos um resumo dos dados levantados sobre o calendário sicionatural, o que nos ajudará a diagnosticar a vida da comunidade, hoje, e iniciar o debate dos conhecimentos próprios.

Neste calendário anual identificamos sete indicadores de análise, a saber: 1) as atividades dos membros da comunidade; 2) as atividades das crianças que acompanham os adultos; 3) os conhecimentos sobre astronomia; 4) clima; 5) animais; 6) vegetais; 7) problemas socioambientais e saúde. É a integração destes diferentes aspectos que a vida dos povos indígenas se desenvolve.

Dentre as atividades identificadas centraremos nossa análise nas atividades relacionadas ao cultivo e aproveitamento da mandioca na produção de alimentos. Buscaremos mostrar como o método indutivo intercultural nos permite explicitar os conhecimentos indígenas e abrir novas formas de compreender o processo de formação das mulheres e os conhecimentos associados a elas, em comunidades que se defrontam com um sério conflito dado entre a permanência de elementos tradicionais e as mudanças que ocorrem no atual processo de vida nas comunidades.

O CONHECIMENTO ASSOCIADO ÀS PRINCIPAIS ATIVIDADES DAS MULHERES

A vida do dia a dia das mulheres envolve diversas atividades, agrícolas, domésticas e familiares. Neste contexto o trabalho agrícola ficou sendo visto como a principal fonte de trabalho das mulheres.

A mulher indígena, desde muito tempo, faz seus trabalhos de forma coletiva, “ajudando o seu marido” em todos os sentidos, nas casas teciam fios de algodão, faziam panelas de barro, faziam caxiri e cuidavam de seus filhos. Além de ajudar na roça, na caça, nas viagens (KOCH-GRÜMBERG, 2006).

Aprendemos que os conhecimentos sociais, culturais e econômicos são transmitidos para os filhos e filhas no processo de cada atividade. A maioria das mulheres trabalham por conta própria com ajuda de seus filhos e maridos e, algumas, em casa de família. Muitas são mesmo as chefes de suas famílias.

No entanto podemos ver uma contradição interna nas comunidades, pois se por um lado as mulheres têm um papel de grande importância na reprodução e socialização, nem sempre se lhes reconhece isto à altura que elas merecem. Ainda é possível perceber como as mulheres indígenas sofrem sim de certo preconceito quando se trata do papel social da mulher, os valores, as atividades como um todo. As atividades dos homens ainda são vistas como melhores e os processos de mudança social ainda vem desestruturando a organização das famílias. Só no caso de ausência do marido é que as mulheres têm autonomia domiciliar ou participação nos setores públicos para tomar decisão.

Neste sentido queremos analisar algumas atividades relacionadas ao aproveitamento da mandioca para mostrar como as mulheres dominam um amplo espectro de conhecimentos que são fundamentais para a vida das comunidades. Conhecimentos que no dia a dia não são valorizados e que na escola são ainda marginalizados e excluídos.

Nas entrevistas elas manifestaram sua preocupação pois antes a comunidade se preocupava em plantar mais roça, sendo que os jovens respeitavam mais as pessoas maiores. Hoje, eles não ouvem mais os seus pais e dependem muito de programas sociais ou de investimentos externos.

Pois é na realização destas atividades realizadas pelas mulheres que se transmite os conhecimentos. Quando criança, a menina obedece, ela tem a responsabilidade de fazer todos os pedidos de sua mãe, como buscar água, raspar mandioca, cuidar dos irmãos mais novos e fazer alguns serviços domésticos. Com doze anos, as meninas começam a fazer os deveres praticamente já sozinhas, ou já ordenam os serviços de sua casa na ausência de sua mãe.

Quando ficavam moças, elas passavam por um ritual, a mãe cortava o cabelo, deixava em uma rede atada nos cantos da casa, não podiam olhar nenhum rapaz. Mas a cultura a cada dia vem mudando, hoje as meninas, às vezes, nem contam para a suas mães que já tiveram a sua primeira menstruação, as mães já não dão mais, como antes, a mesma atenção para os seus filhos. As mulheres dizem que hoje não preparam as jovens para a vida de adulta com esse ritual de passagem. Contudo, ainda ocorre na comunidade que as mães cortam o cabelo das moças quando ocorre a primeira menstruação.

A pesar destas mudanças podemos ver como nas atividades cotidianas se preservam conhecimentos e formas de vida importantes para as mulheres e para as comunidades em seu conjunto.

Para a seleção e classificação dos tipos de mandioca existe toda uma organização, do qual, geralmente mulheres são responsáveis, elas cortam os talos das plantas que servem de sementes, as manivas, enquanto os homens fazem as covas e as crianças carregam as manivas junto às covas. As pessoas mais idosas começam a plantar e as crianças acompanham esse processo de plantio, plantando também. Há uma preocupação com a diversidade os tipos de sementes, por isso as mulheres procuram realizar trocas com os parentes em outras comunidades, pois existem mandiocas específicas para cada tipo de caxiri e farinha. Por isso, é bom ressaltar que as sementes “tradicionalistas” ainda têm valor para as famílias.

Para fazer a seleção das manivas, as mulheres costumam plantar o mesmo tipo de maniva em quadrados diferentes dentro da roça. Ainda há manivas que preferem certos tipos de solo. Por exemplo, a maniva **guariba** carrega bem mais na vazante, já **juriti** carrega bem na serra e a produção está madura entre oito meses a um ano depois de plantada. Já a maniva **seis meses** é costume plantar num lugar mais perto da casa, para poder arrancar com mais facilidade em seis meses mesmo. Já outras mandiocas requerem um tempo maior, algumas até um ano. Segundo as senhoras, todas as mandiocas servem para fazer farinha, caxiri e beiju. Mas a mandioca de preferência para fazer o caxiri cozido é a macaxeira. As manivas são conhecidas pelas folhas, pelo caule e pela forma da mandioca.

Vemos assim que os conhecimentos das mulheres são importantes na definição de critérios para selecionar manivas para cada tipo de produto: diferentes tipos de farinha, beiju, tipos de caxiri, tempo de crescimento (6 meses ou um ano ou mais), assim como a relação entre tempo de crescimento e produtos diferentes.

O critério para selecionar uma maniva destinada a fazer farinha refere-se a quantidade de goma que possui, enquanto que para já para fazer o caxiri, não tem escolhas, porque nada é tirado da mandioca raspada.

Como vemos, as mulheres são muito importantes nos trabalhos

da roça, seja na seleção das sementes, no plantio ou na colheita. Para arrancar as mandiocas, atividade que é compartilhada entre homens e mulheres, porém é praticada mais por mulheres, as pessoas fazem um som, como um gemido de arrancar com força, dizem “mmm”. Depende muito do tipo de solo, se for duro ou brando. Se quebrar é tirada com enxada ou faca. As mandiocas arrancadas são colocadas juntas em um lugar para cortar as partes mais próximas às raízes duras, limpando a areia ou o barro e separando-as para colocar no saco. A atividade de ensacar é preferencialmente das mulheres, colocando as mandiocas pequenas primeiro e depois as maiores, depois pegam um pedaço de madeira e fazem a fechadura do saco de fibra. A maioria é levada na bicicleta para o local de trabalho, onde serão produzidos diferentes tipos de alimentos, dentre os quais destacaremos a produção de farinha e de diferentes tipos de caxiri.

A PRODUÇÃO DE FARINHA

As atividades das mulheres na produção de farinha são de suma importância, pois são elas que fazem a maior parte dessa atividade, embora é acompanhada de toda a sua família. Inicia-se nas divisões das tarefas desde a ida para roça arrancar a mandioca. Essa atividade é de preferência das mulheres, pois têm que ter certo cuidado ao arrancar para não quebrar as mandiocas que estão bem no fundo. Elas devem se abaixar, puxar bem devagar e, aos poucos, fazendo força e suspendendo a planta que é a maniva. Após arrancar a mandioca é colocada no chão para fazer a limpeza e cortes das partes que estão com raízes duras que atrapalham na hora de ralar. Depois de feita essa seleção da mandioca, são escolhidas as menores para serem colocadas primeiro no saco, para depois colocar as maiores, para que não caiam as menores. São colocadas dentro de um saco de fibra, saco de pano ou no jamaxim (produto feito de cipó, específico para levar algo quando vão à roça).

Em seguida, o saco é colocado em cima da bicicleta para ser levado até a casa das famílias que estão trabalhando e lá novamente fazem outra seleção para colocar a mandioca de molho, que é para fazer a puba. Essa mandioca com casca fica na água dentro do saco que é levado ao igarapé, pelos homens, onde é deixado por três dias. Outra forma

de fazer é raspar a mandioca e colocar nas casas dentro de um balde com água por três dias.

Após essa atividade, as mulheres novamente vão à roça buscar mais mandioca para fazer a mistura da puba. Dependendo da quantidade de puba, é tirada a mandioca em uma quantidade certa. Por exemplo, para um saco de puba são retirados dois sacos de mandioca para fazer a mistura.

Já para fazer caxiri as mulheres têm algumas preferências. Usam, principalmente, as macaxeiras e cariri. Para fazer o beiju, é usada a juriti, e para fazer a farinha é usada a mandioca guariba, pois acredita-se que a farinha sai bem amarelinha. Segundo elas, o segredo da farinha está na puba, não interessa se aquela mandioca é diferente. Dizem que não é comum fazer essa separação, pois utilizam todos esses tipos de mandioca.

Depois de três dias, as mulheres e seus filhos vão fazer a atividade de tirar a puba da água. Elas levam balde e sacos e lá retiram as cascas em um saco e colocam a mandioca (puba) dentro do balde e assim levam para casa onde está acontecendo o trabalho. Como a mandioca fica em decomposição, ela deixa um cheiro desagradável nas mãos, por isso os meninos nem chegam a pegar, mas as meninas são obrigadas a ajudar as mães. Os meninos e os homens só carregam para a casa, sendo que os meninos levam a casca da pupa para os porcos ou galinhas.

As mulheres quando vão fazer essa atividade, costumam contar histórias para seus filhos e filhas, história do Canaimé, do boto, da sereia, da coruja dentre outras histórias. Isso à beira do igarapé ou na ida para suas casas.

O marido de cada mulher com outros filhos raspa a mandioca, os jovens vão buscar a lenha a pedido dos pais, de preferência a lenha de mirixi que não produz muita fumaça como outras lenhas no lavrado. Eles vão de bicicleta na serra onde existe bastante mirixi. Quando tem pouca massa, porque não é costume fazer bastante beiju, são as mulheres com os filhos menores que vão buscar a lenha.

Quando já se tem uma grande quantidade de mandioca raspada, os pais pedem para as crianças buscar água para lavar a mandioca dentro da bacia de plástico ou de alumínio. Então as crianças nas brincadeiras de correr quem chega “primeiro,” tornam-se responsáveis por lavar as mandiocas colocando as mandiocas limpas na outra bacia para serem raladas,

a maioria das vezes, no motor. Outras famílias fazem isso no ralo de pedra ou de lata pregada na tábua. Geralmente, quem rala no motor são os homens e as mulheres só vão complementando entregando as mandiocas pequenas e sempre dando uma maior que serve de apoio para empurrar as menores para serem raladas.

Após o término da atividade de ralar a mandioca, separa-se certa quantidade de massa para retirar a goma colocando água na massa e peneirando com um pano em um balde e depois de retirar a quantidade desejada é colocada para descansar (concentração da goma).

Depois, o tucupi é jogado, deixando só a goma para lavar com bastante água, fazendo o mesmo processo, colocando água, machucando e colocando água, deixando a goma sempre concentrada no fundo da panela e jogando a água colocada. Quando a goma está pura sem massa é colocada no sol para secar um pouco e, em seguida, é colocada para ser secada no forno para ser guardada e é utilizada para fazer beiju de tapioca, mingau e outros tipos de salgados e doces.

A preparação de “carimã” ou “puba” é uma atividade realizada especialmente só pelas mulheres, em que o carimã é levado para ser ralado depois que terminam de triturar a mandioca. Depois, é misturada em um grande cocho de massa para ser levada à prensa.

Essa atividade é realizada principalmente pelos homens, quando tem bastante massa. Quando é feita em pouca quantidade, é espremida no tipiti, atividade só realizadas pelas mulheres. Também é recolhido o tucupi, produto que é usado para fazer molho para as pimentas, deixando apurar bem no fogo, antes era um meio de conservação dos peixes na comunidade. Eram colocados em grandes baldes e colocavam peixes dentro para serem conservados para os meses seguintes, era feito principalmente no inverno.

O carimã também é o alimento utilizado para fazer mingaus e frituras dentre outras iguarias, para tomar café. Ele é retirado da água, lavado bem e enxugado no sol e depois no forno, em temperatura bem baixa para depois ser guardado em sacos para ser consumido aos poucos.

A massa de mandioca espremida é colocada na bacia para ser peneirada, atividade da qual participam as crianças, jovens e homens. Existe uma peneira específica para farinha e uma específica para beiju, pois dá uma forma na massa peneirada que quando colocada no forno ajuda para

não “embolar” a massa. Os que participam da peneira colocam os pedaços da mandioca conhecida como “croeira” em um lugar apropriado, como baldes ou outros objetos para serem utilizados nos caxiris ou na limpeza do forno.

São as mulheres que acendem o fogo do forno, para aquecer aguardam um tempo aproximadamente 30 a 40 minutos, logo colocam um pouco de croeira para fazer a limpeza do forno, em seguida é passado o sebo (gordura de gado) derretido em uma panela e colocado em vasilhame com tampa para ser usado na farinha. Esse é colocado em um pano a fim de ser derretido e passado com a mão ou com a paleta (produto feito de madeira pelos homens que serve para mexer a farinha no forno). Isso serve para não grudar a massa no forno (metal). Segundo algumas senhoras, não é utilizado o óleo porque é muito fino e queima rápido. O sebo de gado além de deixar o cheiro agradável, é um produto que se absorve rápido.

Quando o forno está pronto, as mulheres pegam a massa com um prato com muito cuidado para não amassar a massa e vão colocando aos poucos no forno mexendo de um lado para o outro e assim vão colocando até certa quantidade que elas garantem mexer por um bom tempo, em média de duas horas, quando o forno está na temperatura ideal. Quando essa atividade é realizada pelos homens, a quantidade de massa é maior e a quantidade de lenha para manter o fogo é maior também, porque segundo elas, os homens têm mais força que as mulheres. Sempre tendo certo cuidado para não aquecer o forno demais e queimar a farinha.

Assim, ao término dessa atividade, a farinha é retirada do forno com um prato raso, vão tirando a farinha colocando no cocho para serem contabilizados na medida de litro (vasilhame de óleo de soja). Não é costume das mulheres utilizarem a balança para pesar a farinha, mas elas fazem a medição com um litro e depois de frio medindo e colocando em um saco de fibra, panos ou nos pipotes para serem guardados (balde grande de plástico).

Outro importante produto derivado da mandioca é o caxiri, ou bebida feita com a massa da mandioca. O caxiri estava em fase de substituição pelos diversos tipos de refrigerantes. No entanto, muitas senhoras ainda sabem fazer os quatro tipos de caxiris conhecidos na comunidade Araçá, embora é mais produzido o tipo de caxiri cozido. Os quatro tipos

de caxiri são chamados: *caxiri cozido*, *pajuaru*, *sa'puru* e *karamawe'ku*.

O CAXIRI COZIDO

É comum na comunidade o consumo de diversos tipos de refrigerantes, os quais vem substituindo a bebida tradicional feita de massa de mandioca, o caxiri. “[...] Aqui vive o velho Ukaliáng. Sua mulher me serve um refresco amarelo de sabor meio ácido. É feito de abóbora comestível. Talvez ela tenha mastigado, mas e daí!”[...] (KOCH-GRUMBER, 1911-1913, p.84). Arantes (2000, p. 61), ressalta que o caxiri é uma bebida do cotidiano, que apesar de fermentada é leve e alimentar.

O caxiri cozido é o que a maioria das famílias consome. É produzido regularmente, tanto para consumo diário como também para os festejos da igreja, da comunidade e para os trabalhos coletivos. A realização dessa atividade é preferencialmente feminina uma vez que as mulheres vão à roça retirar a mandioca, raspam, ralam e colocam na panela grande para cozinhar no fogo. Quem não tem cozinha separada, faz nos quintais de sua casa, ao ar livre.

Os filhos, os maridos ou mesmo as mulheres buscam lenha no lavrado e fazem o trempe, (com tijolos ou pedras e lenhas nos terreiros de suas casas). Muitas delas costumam também colocar a batata roxa ou jerimum para colorir e também porque o caxiri fica mais gostoso. Assim, é conhecido como caxiri cozido.

Fazer o caxiri cozido exige tempo e paciência, pois as mulheres vão às roças buscar mandioca macaxeira, quando tem ou quando estiver no tempo certo. Quando não têm arrancam outros tipos de mandioca (guariba, juriti, etc.) e levam certa quantidade de mandioca para fazer o caxiri, prevendo que dê para uma semana.

Chegam as casas, raspam, ralam e colocam em panela grande para cozinhar um dia antes. A mandioca (macaxeira) é cozida por menos tempo, porque dizem que não é muito forte. Já outros tipos de mandioca têm que ser cozidas por muito tempo, praticamente um dia e meio no fogo mexendo e colocando água até que chegue ao ponto.

Quando o caxiri estiver cozido, as mulheres esperam esfriar e, aos poucos, vão machucando, colocando e peneirando, até que chegue ao

ponto de beber. Uma parte é guardada grossa mesmo, para quando acabar refazer o mesmo processo novamente. Depois é colocado no balde de jamarú ou nos pipotes, para ser consumido.

Figura 1 – Tabela de Explicitação de conhecimentos: produção de Atividade do caxiri cozido

| AÇÕES | ATIVIDADES DAS MULHERES | ATIVIDADES DAS CRIANÇAS | CONHECIMENTOS CULTURAIS |
|--|--|-----------------------------------|--|
| Buscar mandioca macaxeira ou pode ser outro tipo de mandioca na roça | Raspam, lavam e ralam. | Ajudam lavar e carregam mandioca. | Formas de pegar, lavar, raspar e ralar a mandioca. |
| Cozinhar a massa | Machucam e peneiram | Carregam lenha pra beira do fogo. | Forma de colocar a massa para cozinhar. Procedimento de cozimento. |
| Preparação | Colocam água | Buscam água. | Mistura de ingredientes, proporção de massa e água. |
| CAXIRI | Colocam no balde de jamaru ou pipotes. | Carregam balde e pipotes. | Formas de servir e guardar. |

Outro tipo de caxiri feito de mandioca é o caxiri pajuaru, que antes era feito com frequência na comunidade para ser oferecido nos trabalhos comunitários, porém ele fermenta rápido e fica muito forte após três dias. Na atualidade é proibido na comunidade, para evitar bebedeiras e excessos. Contudo ainda é feito por algumas famílias.

O CAXIRI PAJUARU

Dentre os tipos de caxiri, o pajuaru é o caxiri que faz a fermentação mais rápida, ele é feito com massa de mandioca, a qual foi raspada, ralada e espremida. Posteriormente é colocado para assar no forno, por algumas horas e virada com um abano [é um instrumento feito de cipó específico para virar o beiju] [pegando em baixo e virando de outro lado para que o beiju assar melhor]. Depois de assado por ambos lados, a massa é retirada do forno e colocada para esfriar. Depois organizada no cocho de madeira, coberto com várias folhas de bananeira. É colocada com cuidado, pouco a pouco, em cima da folha de bananeira e, aos poucos a massa é molhada com água. São colocadas camadas, uma

em cima da outra e depois se joga uma folhinha chamada de “curumim” e se cobre todo com a folha de bananeira, atividade conhecida como “deitar a massa de pajuaru”. Esse processo ajuda a fermentar o caxiri e se deixa por três dias. Quando entrar em decomposição está no jeito de colocar no balde e colocar água para fazer os últimos processos para beber. Com poucos dias de preparado, ele não fica fermentado, mas ao demorar mais dias ele fica muito forte. Como menciona o autor:

Muito repugnante é o aspecto e também a preparação dessa bebida tão apreciada em alto rio Negro e nos seus afluentes e em muitas outras regiões tropicais da América do Sul. Beijus de mandioca, bastante queimados ficam despedaçados e jogados em um cocho de madeira, irrigados com água fresca. Para acelerar a fermentação, mulheres (ou em outras tribos também homens) mastigam alguns beijus e cospem no mesmo cocho. Folhas de uma certa árvore às vezes até o caldo de cana contribuem como ingrediente embriagadores. As mulheres amassam tudo isso cuidadosamente. O cocho fica bem coberto com folhas verdes de bananeira ou com esteiras e permanece na maloca quente, perto do fogo e da cozinha que fica avivado durante a noite inteira. No dia seguinte, a beberagem pode ser tomada, como adocicado inofensivo payaurú [sic1].

O verdadeiro caxiri torna-se depois de dois dias de fermentação e contém então suficiente álcool, capaz de produzir uma forte embriaguez. A mulher além de mastigar tem o verdadeiro monopólio da preparação do caxiri: na grande peneira trançada colada em um suporte tripé de madeira, ela espreme a massa marrom, pastosa. Este caldo ainda grosso corre para o pote colocado embaixo da peneira e daí a dona ou o seu marido oferece-o, em cabaças, aos hóspedes. Às vezes, a massa recém-preparada, no cocho de madeira ou em um pote maior, ou simplesmente embrulhada em folhas verdes de bananeira, fica conservada durante semanas e na ocasião do seu uso basta peneirá-la, acrescentando água [...] (KOCH-GRÜMBERG, 2006, p. 90).

Esta é a razão de ser proibido pela igreja frequentada pela maioria dos membros da comunidade. Sua fermentação chega a embriagar as pessoas que o consomem. Mesmo assim, há algumas famílias que fazem esse caxiri. E isso tem causado confusão e briga e desentendimento com seus próprios parentes, por isso é proibido.

Meu caxiri nunca acaba. Tenho sempre algumas cabaças cheias deles

em minha cabana. Se meu suprimento está quase no fim, só preciso chamar atenção do chefe para esse fato. Um sinal dele, e minha adega fica cheia de novo. Meu preferido é um caxiri de batata-doce roxa, que faz espuma como vinho Assmannshauser tinto e tem um sabor agridoce e refrescante, ligeiramente parecido com suco de framboesa fermentado. É verdade que, primeiro, a massa é mastigada, mas nunca por mulheres velhas, sempre por mocinhas que, na maioria das vezes destacam-se por seus belos dentes brancos, de modo que a coisa é bem apetitosa. Um caxiri esbranquiçado, de milho, também é muito saboroso (KOCH-GRUMBERG, 1911-1913, p. 62).

O caxiri pajuaru até hoje ainda é consumido na comunidade, as mulheres vão buscar mandioca na roça, qualquer tipo de mandioca, para fazer o beiju, com formato mais grosso que é para ser mais volumoso. As moças ou as senhoras ralam no ralo, as crianças ajudam a lavar e separar por tamanho e carregam a mandioca para ser ralada.

Depois de ralada, colocam a massa no tipiti para ser espremida, depois colocam a massa na bacia para ser peneirada. As pessoas acreditam que o tipiti espreme melhor que a prensa, pois no tipiti fica mais seco e é mais rápido e já na prensa precisa de mais tempo para ficar mais sequinho. Depois peneiram a massa seca, no tipo de peneira destinado a fazer o beiju, o qual é diferente da peneira de fazer farinha. Colocam certa quantidade de massa no forno para que fique um beiju mais grosso e deixam queimar um pouco, para que dê um gosto no caxiri. Como cita Arantes (2000, p. 62), no caso do pajuaru, o processo dura dias, e quanto maior o tempo em que ele fica deitado, mais forte fica. O processo de fabricação é muito mais complexo e, por isso também, as ocasiões para degustar essa bebida são muito mais especiais.

Os homens buscam lenha de preferência lenha de mirixi, elas acendem o fogo no forno até que fique com uma temperatura certa para assar o beiju. Colocam a massa com um prato no forno, mexendo com certo cuidado para não “embolar” (que é mesmo não deixar juntar formando bolas de massas de mandioca). Em seguida, ajeitam a massa no forno quente fazendo um círculo e amassando os lados com um pedaço de faca, mexendo com a mão, para massa não grudar no forno no momento da preparação.

Depois de assado o beiju, colocam em cima da folha da bananeira, por cima colocam uma folha de uma plantinha chamada curumim, para fermentar o beiju, machucam e peneiram, carregando e colocando água

(ARANTES, 2000, p. 61). O pajuaru, além de ser uma bebida mais forte e de alimentar, também proporciona aquela alegre disposição para as brincadeiras.

Figura 2 – Tabela de Explicitação de conhecimentos: Atividade caxiri pajuaru

| AÇÕES | ATIVIDADES DAS MULHERES | ATIVIDADES DAS CRIANÇAS | CONHECIMENTOS |
|-----------------------------------|--|---|--|
| Buscar mandioca macaxeira na roça | Raspam, lavam e ralam. | Ajudam lavar e carregam mandioca. | Formas, modelos de pegar. |
| Espremer | Espremem no tipiti. | Derramar o tucupi | Espremer no tipiti. Tarefa principalmente das senhoras quando tem pouca massa e espremer na prensa tarefa de alguns senhores da comunidade. Porque na prensa é mais rápido quando tem muita massa. |
| Peneirar | Peneirar a massa | Ajuda na peneira | Peneira com buracos em forma triangular feita de arumã |
| Assar a massa | Colocam no forno, mexendo com um abano de vez enquanto. | Carregam lenha pra beira do fogo. | Tipos de lenha e fogo, temperatura, como controlar a temperatura, tempo da massa no forno. |
| Preparação | Depois de assado o beiju, colocam em cima da folha da bananeira, por cima colocam uma folha de uma plantinha chamada curumim, para fermentar o beiju, depois de três dias. | Buscam, carregam lenhas. | Processo de fermentação. |
| Misturar a massa com água | Machucam e peneiram, colocando água | Carregam água. | Formas de mexer. |
| Caxiri | Colocam no balde de jamaru ou pipotes | Carregam balde e pipotes vasilhame que serve para guardar o caxiri. | Percepção do peso e medidas. |

O CAXIRI SA'PURU'

O caxiri sa`puru' é feito de qualquer tipo de mandioca raspada, ralada, espremida, peneirada e assada em forma de beiju. Tira-se do forno e coloca-se direto na bacia com água. Depois que está frio é machucado e coloca-se água aos poucos, até ficar no ponto de beber e colocam no balde de jamaru ou pipotes.

A atividade de fazer o caxiri sa`puru' é uma atividade que envolve todos os membros da família: marido e filhos buscam lenha para assar o beiju, não existe um tipo só de mandioca para fazer esse caxiri, qualquer tipo de mandioca serve, porque é primeiro feito o beiju. Tiraram uma certa quantidade de mandioca, limpam e guardam no saco de fibra, quando é pouco elas mesmas levam para a casa no saco ou jamaxim para as suas casas para fazer o beiju.

Chegam, raspam com a faca ou com um produto feito pelos maridos que é chamado de raspador, as crianças ajudam a lavar a mandioca e colocam em uma bacia ou cocho, para poder ralar no ralo feito de madeira e lata furada. Depois pegam, espremem um pouco o tucupi com as mãos e colocam no tipiti para espremer bem.

Peneiram a massa numa bacia com uma peneira específica para fazer o beiju, pegam a massa peneirada, colocam em forma de círculo no forno e vão organizando para que não quebre na beirada do beiju, elas amassam as beiras com a faca.

Os homens buscam lenha, enquanto as mulheres estão cuidando das atividades de raspar, ralar e espremer e assar. Além de fazer também as atividades diárias de casa. E quando os homens chegam, cortam a lenha em tamanho menor para poder colocar no forno, são as mulheres acendem o fogo no forno e esquentam até que atinja uma temperatura ideal.

As mulheres pegam a massa e fazem um beiju e viram com um abano. Carregam água e colocam em uma bacia. Assim que o beiju estiver assado, é colocado direto na água e mexido com as mãos machucando todo o beiju, colocando água de vez em quando até que fique no ponto e em seguida é levada ao pipote, para que, no dia seguinte, o caxiri esteja no jeito de ser consumido.

| AÇÕES | ATIVIDADES DAS MULHERES | ATIVIDADES DAS CRIANÇAS | CONHECIMENTOS |
|-----------------------------------|--|--|--|
| Buscar mandioca macaxeira na roça | Rasparam, | Ajudam lavar e carregar mandioca. | Quantidades, pesos, medidas. |
| Lavar. | Lavam a mandioca | Ajudam lavar e carregar para outras vasilhas | Lavam para não colocar areia ou barro, e para não ficar muito liso na hora de ralar. Porque fica soltando caldo. |
| Ralar | Ralam no ralo ou no motor | Observam e fazem alguns pedidos das mães. | Para que a massa fique bem ralada a fim de não engasgar. |
| Espremer | Espremem no tipiti | Ajudam a sentar no tipiti | Para sair o tucupi. |
| Peneirar | Peneiram a massa. | Ajuda a peneirar | Para tirar pedaços maiores de mandioca. |
| Assar a massa | Colocam no forno, mexendo com um abano de vez em quando. | Carregam lenha pra beira do fogo. | Para sair o veneno. |
| Preparação do beiju | Depois de assado o beiju e colocado na bacia com água. | Buscam, carregam lenhas. | Processo de diluição do beiju na água.. |
| Preparação | Machucam e colocando água | Carregam água. | Processo de fermentação. |
| Caxiri | Colocam no balde de jamaru ou pipotes | Carregam balde e pipotes | Formas de servir e beber. |

O CAXIRI KARAMAWE'KU

O caxiri karamaweku' tem o mesmo processo do caxiri sa'puru'. É feito de mandioca raspada ralada e espremida e em seguida peneirada. A diferença do sabor do caxiri sa'puru e que é colocada a croeira (pedaços de mandiocas) é colocada para assar no forno. Depois de assado o kararamã e já frio, é moído no moinho e colocado no meio da massa. Mistura-se bem e após esquentar o forno, está no ponto certo para colocar a massa com um prato, fazendo um beiju para assar. Após ter

assado, o beiju é colocado na bacia, mesmo quente, tirado diretamente do forno, com uma quantidade de água dependendo da quantidade de beiju. Depois de uns minutos é machucado na bacia e peneirado e colocado no balde e está pronto para beber.

As mulheres pegam a massa com um prato e colocam em forma de círculo no forno quente, temperatura média aos poucos ajeitando as beiradas do beiju com um pedaço de faca, mexem em forma de roda com muito cuidado para não ser despedaçado, e deixam assar bem e viram outro lado para poder assar bem. Isso com um abano (produto feito de jacitara) que é usado especialmente nestes momentos dessa atividade, Carregam água e colocam em uma bacia assim que o beiju estiver assado o beiju é colocado direto na água e mexido com as mãos, machucando todo o beiju, colocando água de vez em quando até que fique no ponto e em seguida é levada ao pipote. Para que no dia seguinte o caxiri esteja no jeito de ser consumido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas atividades nos ajudam a compreender a realidade das comunidades e a debater o alcance e significado do conceito de cultura. Muitos autores ao abordar os conhecimentos indígenas ressaltam aqueles que estão sob domínio dos anciãos e pessoas maiores ou simplificam e folclorizam a cultura. No entanto, na perspectiva que trazemos, de compreender a cultura a partir da relação entre sociedade e natureza a cultura deve ser compreendida como o fazer cotidiano das pessoas em suas lutas por sobreviver e construir.

Vimos na análise das atividades relacionadas ao fazer farinha e caxiri, como as atividades cotidianas relacionam as pessoas e suas atividades com a natureza e com o mundo. Em aparentemente simples atividades de produção de alimentos se escondem importantes conhecimentos sobre os ciclos naturais, os processos de renovação da natureza, complexos processos históricos de produção de conhecimentos relativos a alimentação das comunidades. Marcando assim uma diferença entre aqueles conhecimentos tidos em abstrato e aqueles vivenciados pelas pessoas. Por exemplo, aprender o ponto apropriado de calor nos fornos de farinha ou o procedimento de fazer massa de mandioca virar

puba, massa fermentada, somente pode ser compreendido em cabalidade depois da pessoa vivenciar estas atividades.

Nesta linha de pensamento o conhecimento indígena não depende apenas do que se diz sobre eles, mas sobretudo de como eles são vivenciados, pois é na prática e na ação que se toma consciência deles. Assim também a transmissão dos conhecimentos indígenas se dá na vivência, quando as crianças acompanham as atividades dos maiores e podem exercitar diversas tarefas em diferentes momentos, aperfeiçoando paulatinamente suas experiências e compreensão das mesmas.

Neste levantamento vemos também, sem entrar em uma análise na perspectiva de gênero, que se bem existem diferenças entre as atividades de homens e mulheres, existe também uma complementaridade, nem sempre equilibrada, mas que busca destacar espaços próprios para as mulheres e para os homens, espaços que nem sempre as mulheres querem abandonar. Tendo um certo controle sobre os conhecimentos associados ao domínio da natureza e de seus ciclos anuais, assim como da produção de alimentos permite às mulheres participar ativamente da vida de suas sociedades. Não significa que estejam isentas de problemas, ao contrário, existem sim graves problemas e contradições. Preconceito e inferiorização das atividades femininas são alguns deles, assim como violência doméstica contra as mulheres.

Finalmente este debate nos permite revisar a forma em que os conhecimentos indígenas são abordados. Seus sentidos e significados. Nos mostram que os conhecimentos indígenas falam de uma estreita experiência de vida em que as sociedades indígenas dependem e se relacionam com a natureza de uma forma dinâmica. Novas atividades surgem e com elas novos conhecimentos. Permanência e mudança estão unidas e encontram sentido nas vivências das pessoas. Sejam mudanças introduzidas pelas igrejas ou pelos materiais ou ferramentas utilizadas nas atividades do dia a dia, os povos indígenas vivem processos constantes de atualização e mudança.

Acreditamos que muitas vezes os principais problemas derivam da falta de uma reflexão sobre estes processos, os quais podem ser impostos violentamente, ou muitas vezes também aceitos sem uma reflexão crítica dos alcances e desdobramentos que podem alcançar.

Neste sentido é importante que o conjunto da sociedade repense

e atualize os valores associados aos processos de mudança e de continuidade social e possa valorar e dimensionar de uma forma positiva as diferentes contribuições que as mulheres fazem para nosso mundo.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Edite da Silva, **Conhecimento Indígena e o Processo de Formação Social do Jovem no Contexto da Comunidade Maruwai, Terra Indígena São Marcos – Roraima**. Dissertação de Mestrado em Sociedade e Fronteiras. PPGSOF/UFRR. Boa Vista, 2016, 124p.

ARANTES, Eliane Mota. **Mulheres Macuxi: da aldeia para o cenário político indígena e indigenista do século XX**. Unesp, 2000.
 BERTELY, María. **Los hombres y las mujeres del maíz**. Primera edición SEP/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, México, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da & ALMEIDA, Mauro Barbosa de. **A Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Parte V: como classificar o mundo (387-452).

EL-HUSNY, Maria de Lourdes Gomes. **Mulheres Líderes Macuxi - Uma identidade política (1986-2002)**. Conclusão de Dissertação, IFCS-Rio de Janeiro, 2003.

GASCHÉ; Jorge y MENDONZA Napoleón Vela. **SOCIEDAD BOSQUESINA** Tomo II, Peru: 2011. IIAP-CONCYTEC- CIAS, 2011

GASCHÉ SUESS, Jorge. In Bertely, Maria; Gasché, Jorge Suez; Podesta, Rossana. Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües. Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, Centre National de la Recherche Scientifique, Villejuif (Francia) e Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos (Perú). 2008.

GALLEGOS, Carmen; MARTINEZ, Jessica, Guia para Desarrollar las Tarjetas de Autoaprendizaje: **Material de apoyo para los maestros y maestras**. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública y Unión de maestros de la

Nueva Educación para México, 2004.

GUTIÉRREZ, Raquel ESCÁRZAGA, Fabiola. **Movimiento Indígena en la América Latina: Resistencia y Proyecto Alternativo.** Casa Ruan Pablo, Centro Cultural, S. A. de CV, 2006.

KOCH-GRÜMBERG, Theodor, 1872-1924. **Do Roraima Ao Orinoco.** Volume I: Observação de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil.** Editora: Hucitec. São Paulo, 1989.

RAMOS, Léia Da Silva. **Processo Social de Formação da Mulher Indígena e a Construção de Propostas Curriculares para a Escola na Comunidade Indígena Araçá da Serra / T. I. Raposa Serra Do Sol.** Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, 2013.

REPETTO, Maxim. **A formalização das Propostas Pedagógicas das Escolas Indígenas e a Construção de Cidadanias Diferenciadas.** Texto publicado originalmente em: Cadernos de Educação Escolar Indígena. Universidade Estadual de Mato Grosso (UNEMAT), Brasil. V. 6. 35- 49. 2008.

_____. **Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

_____. **Experiências inovadoras na formação de professores indígenas a partir do Método Indutivo Intercultural no Brasil.** Maxim Repetto E Lucilene Julia da Silva. Tellus, Campo Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 3960, jan./jun. 2016.

TORRES, Iraildes Caldas. **As Nova Amazônidas.** Manaus: Editora EDUA, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas, e SANTOS, Fabiane Vinente dos. **Intersecção de Gêneros na Amazônia.** Manaus: EDUA, 2011.

UNEM. **Modelo curricular de educación intercultural bilíngüe.** Primera edición, México, 2009.

BREVE PANORAMA SOBRE ATENÇÃO À SAÚDE INDÍGENA NO ESTADO DE RONDÔNIA

BRIEF OVERVIEW OF ATTENTION TO INDIGENOUS HEALTH IN THE STATE OF RONDÔNIA

Jussara Maria Leal de Meirelles¹
Denise Pipino Figueiredo²
Josiane Alessandra Mariano Rossi³

RESUMO: A Constituição Federal de 1988 marcou o reconhecimento da cidadania e da autonomia dos povos indígenas, incluindo-se, dentre os seus direitos fundamentais, o direito à saúde. Contudo, tal direito é de difícil efetivação, visto que além dos problemas já existentes para a efetivação dos direitos à saúde dos demais cidadãos brasileiros, com relação ao indígena ainda há a problemática envolvendo as questões da cultura tradicional, que deve ser respeitada. Trata-se de um direito que tem urgência de ser efetivado, visto que a população indígena vem sendo dizimada desde a época da chegada dos portugueses, que trouxeram violência, guerras e doenças. Vale observar também que, atualmente, os casos relacionados com a morte de indígenas vêm se modificando, deixando de se referirem principalmente a doenças infecciosas, e passando para causas de maior complexidade social, como alcoolismo, violência, desestruturação social, etc. Nos últimos anos, vem ocorrendo regulamentações a respeito da saúde indígena, o que antes era de responsabilidade da FUNAI e que agora passou a ser do Ministério da Saúde, que desenvolverá programas com base nos princípios do Sistema Único de Saúde, com observância da universalidade, hierarquia, regionalização e descentralização, conforme

1 Professora Titular de Direito Civil da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito Econômico e Socioambiental (Mestrado e Doutorado) e do Programa de Pós-Graduação em Bioética, da PUCPR. Contato: jumeirelles29@gmail.com.

2 Mestranda pelo Programa Interinstitucional em Direito – Minter FCR/PUC-PR. Contato: denisepipino@gmail.com.

3 Mestranda pelo Programa Interinstitucional em Direito - Minter FCR/PUC-PR. Contato: josiane_rossi@hotmail.com.

a Lei nº 9.836/99 (Lei Arouca). Essa lei estabeleceu a Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, com base na diversidade social, cultural, histórica, geográfica e política das comunidades indígenas; mas os avanços legislativos não estão refletindo na estruturação do sistema, havendo muitas críticas e descontentamentos, principalmente na falta de articulação da Medicina ocidental com a Medicina tradicional indígena. O presente artigo procura demonstrar a deficiência do sistema para com a saúde indígena ante a não consideração de sua cultura tradicional.

PALAVRAS-CHAVE: saúde; indígena; políticas públicas, Rondônia.

***ABSTRACT:** The Federal Constitution of 1988 marked the recognition of the citizenship and autonomy of the indigenous, including, among their fundamental rights, the right to health. However, this right is difficult to enforce, since in addition to the existing problems for the realization of the rights to health of other Brazilian citizens, with respect to the indigenous, there is still a problem involving the issues of traditional culture, which must be respected. It is a right that needs to be enforced, since the indigenous population has been decimated by the arrival of the Portuguese, who brought violence, wars and diseases. It is worth noting also that, currently, cases related to the death of indigenous people have been changing, mainly from infectious diseases, to more complex social causes, such as alcoholism, violence, social disorganization, etc. In recent years, regulations have been in place regarding indigenous health, which was previously the responsibility of FUNAI and now is the responsibility of the Ministry of Health, which will develop programs based on the principles of the Unified Health System, through universality, hierarchy, regionalization and decentralization through the Law 9.836/99 (Arouca Law). This law established the Attention to Health of Indigenous Peoples, based on the social, cultural, historical, geographic and political diversity of indigenous communities, but legislative advances are not reflecting the structure of the system, with many criticisms and discontents, especially in the lack of articulation of Western Medicine with traditional indigenous Medicine. The present article seeks to show the deficiency of the system for the indigenous health before the lack of consideration of its traditional*

culture.

KEYWORDS: *health; indigenous; public policies, Rondônia.*

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas, desde a chegada dos europeus ao continente americano, tiveram seus direitos fundamentais e direito à terra saqueados, inclusive sequer sendo respeitados como seres humanos, mas tratados como “animais selvagens”.

Contudo, percebe-se mais contemporaneamente um processo de reconhecimento dessas populações tradicionais em toda a América Latina, visto que apesar de todos os ataques, suas culturas, línguas e costumes sobreviveram. Vale salientar que esse reconhecimento, na maioria das vezes, não vem ocorrendo de forma pacífica, mas com base em lutas e reivindicações dessas populações, que aprenderam a se organizar e buscar seus direitos.

A fragilidade do atendimento à saúde existente no Brasil nota-se ainda mais evidente diante das populações indígenas, que sempre foram mais fragilizadas devido às “doenças dos homens brancos”.

Somente após a CF/88 e a OIT n.º 169 é que houve uma maior preocupação com a população indígena e com o seu atendimento aos meios de saúde, passando-se a se respeitar e a se incentivar a medicina tradicional desses povos.

Assim, no Brasil, mediante leis e regulamentos, aos poucos foi se organizando a estrutura de atendimento à saúde indígena, visando abrangê-la e atendê-la de forma universal e integral.

O presente artigo visa trazer à tona o processo histórico de atendimento à saúde indígena, apresentar como está atualmente estruturado este atendimento, as mudanças epidemiológicas ocorridas na população indígena, com um olhar mais direcionado no panorama de atendimento existente no Estado de Rondônia, e as principais dificuldades encontradas para efetivar o sistema de saúde indígena.

1 POPULAÇÃO ALVO

Quem são aqueles considerados índios? Pelo chamado Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73), no seu artigo 3.º, “índio é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”. Porém, o referido estatuto está desatualizado, e traz uma definição anterior à Constituição Federal de 1988, segundo a qual o índio era tratado como relativamente incapaz (Código Civil/1916, na sua redação original art. 6, IV), necessitando da tutela da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

Já com o advento da CF/88, o índio passou a ser considerado cidadão, com sua capacidade civil a ser regulada por lei especial (Código Civil/2002, art. 4º, parágrafo único). Conforme o artigo 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.”

A Convenção n.º 169 da OIT, define índio como aquele que se autodefine como tal, ou seja, o Estado ou a sociedade não podem negar a identidade a um povo indígena que como tal ele próprio se reconheça.

Tramita ainda no Congresso Nacional o Projeto de Lei nº 2.057/1991, que busca atualizar o tratamento indígena aos novos valores sociais trazidos pela Constituição Federal.

Segundo dados contidos no *site* da FUNAI, a população indígena é da ordem de 897 mil indivíduos. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de 2010, esses 897 mil estão dispostos em 305 etnias, falando 274 línguas, sendo que, para o IBGE, são considerados índios todos aqueles que se reconhecem como tal, mediante auto identificação, portanto. Essa contagem corresponde a menos de 1% da população brasileira e cerca de 60% dessa população encontra-se na Amazônia Legal.

Já para a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, a população indígena é da ordem de 441 mil indivíduos (critério cadastramento da população atendida, aldeada), divididos em 220 etnias, falando 170 línguas, presentes em 24 Estados da Federação, dispostos em 3712 aldeias, em 377 municípios.

Portanto, observa-se que já na definição da quantidade de população indígena há divergências entre os dois principais órgãos de atuação.

2 RELATO HISTÓRICO

No início da colonização portuguesa a assistência à saúde indígena era realizada pelas entidades religiosas, principalmente os jesuítas.

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em razão dos elevados índices de morte por doenças transmissíveis, e como bem salienta Benevides, Portilho e Nascimento⁴, “não havia neste período uma forma sistemática de prestação de serviços de saúde a esses povos, restringindo-se a planos emergenciais ou ações inseridas em processos de ‘pacificação.’”

Em 1956, com a criação do SUSA - Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas, enfatizou-se o diagnóstico, a prevenção e o tratamento de doenças infecciosas endêmicas, mediante ações como vacinação, atendimento odontológico e controle de doenças transmissíveis (tuberculose, malária, etc) que começaram a ser verificadas em áreas de difícil acesso, mas não só para população indígena, também para a população rural de modo geral.

Em 1967, foi constituída a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e em 1968, a FUNAI criou as Equipes Volantes de Saúde (EVS), compostas por médico, enfermeiro, dentista e técnico de laboratório, para realizar atendimentos nas aldeias, em pontos estratégicos do país. Contudo, em razão do regime militar e das dificuldades orçamentárias e alta rotatividade de funcionários, tal programa teve inúmeros problemas de efetivação.

Com a promulgação do Estatuto do Índio (Lei nº 6001/73), o artigo 54 estabelece, pela primeira vez, o direito aos meios de proteção à saúde dos índios. Contudo, essa proteção se dava numa visão integracionista, pois os meios de saúde disponíveis são os da Medicina ocidental, não havendo referência ao reconhecimento da Medicina tradicional.

Na VIII Conferência Nacional de Saúde, houve deliberação para

⁴ BENEVIDES, Luciana. mar. 2014, p. 31

que ocorresse a 1.^a Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, realizada no ano de 1986. Benevides, Portilho e Nascimento⁵ enfatizam que esse evento lançou as bases para a criação de um sistema específico para a saúde dos índios, integrado ao sistema nacional, e enfatizou a importância da participação indígena em todos os momentos de decisão, formulação e planejamento das ações e serviços de saúde, e na sua implantação, execução e avaliação, influenciando diretamente a CF/88.

Antes da Constituição de 1988, as políticas públicas existentes com relação aos indígenas eram integracionistas, desconsiderando suas práticas tradicionais, principalmente no âmbito da saúde.

Em 1989, por meio da 76.^a Conferência Internacional do Trabalho, foi estabelecida a Convenção n.º 169 sobre os povos indígenas e tribais, que revê a Convenção n.º 107, trazendo como inovações: a auto identidade indígena, como critério para a definição dos povos indígenas; a consulta e a participação destes povos para definir suas próprias prioridades; enfoque coletivo com relação às terras indígenas; igualdade de tratamento e de oportunidades no exercício de direitos humanos e liberdades fundamentais. A referida convenção foi ratificada pelo Brasil em julho de 2002, com entrada em vigor em julho de 2003.

A Convenção n.º 169, com relação à área da saúde, trouxe proteção geral mediante o disposto no art. 2.º e uma específica, segundo o art. 25, merecendo destaque em três pontos, como afirma Paulo Thadeu Gomes da Silva⁶: “a organização comunitária dos serviços, a participação dos indígenas e a estrutura do sistema de saúde indígena. O primeiro aspecto diz respeito à titularidade coletiva do direito à saúde; o segundo, ao direito de participação dos indígenas na formulação de políticas públicas afetas a eles mesmos.” Continua afirmando o autor, sobre o terceiro aspecto: “métodos, práticas e medicamentos tradicionais referentes a cada sociedade indígena existente, cuja tradicionalidade da saúde exprime um sentido próprio de observar a saúde segundo uma particular cosmovisão.”

Diante desse novo panorama trazido pela CF/88 e pela Conven-

5 BENEVIDES, Luciana. mar. 2014, p. 32.

6 SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. 2016, p. 68-69.

ção n.º 169 da OIT, em 1991, o Decreto n.º 23, transferiu a responsabilidade das ações de saúde indígena para o Ministério da Saúde, passando a serem coordenadas e executadas pela Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), subordinada à FUNASA.

Em 1993, foi realizado o 1.º Fórum Nacional de Saúde Indígena (FNSI), que teve a participação tanto de entidades de atendimento, ONGs como representantes indígenas. O resultado do Fórum foi a instalação dos Núcleos Interinstitucionais de Saúde Indígena (NISI), que atuam como instâncias de controle social em cada Estado, visando a futura implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEI.

Em novembro de 1993, houve a II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas, que defendeu o modelo assistencial baseado no DSEI, a criação dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI), semelhantes na estrutura aos Conselhos Municipais de Saúde, ou seja, com composição paritária e de caráter deliberativo.

Contudo, no ano de 1994 houve um retrocesso, vez que o Decreto Presidencial n.º 1.141/94 dividiu as atribuições da saúde indígena entre a FUNAI/Ministério da Justiça e a FUNASA/Ministério da Saúde.

Porém em 1999, com a aprovação da Lei Arouca (Lei n.º 9.836/99), esta se tornou o principal diploma sobre a saúde indígena, instituindo no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS, o subsistema de atenção à saúde indígena, criando regras de atendimento diferenciado e adaptado às peculiaridades sociais e geográficas de cada região, dispondo sobre as condições para a prestação e assistência, transferindo integralmente para o Ministério da Saúde a responsabilidade por essas políticas e para a FUNASA, a sua execução.

Como salienta Benevides, Portillo e Nascimento⁷, “o processo de implantação da nova política iniciou-se no segundo semestre de 1999, com a criação de uma rede de serviços de saúde nas terras indígenas, como forma de superar as deficiências de cobertura, acesso e aceitabilidade do SUS para essa população,” sendo que, “foram adotadas medidas que pudessem tornar factível e eficaz a aplicação dos princípios e das diretrizes de descentralização, de universalidade, de equidade e de

7 BENEVIDES, Luciana. mar. 2014, p. 33.

controle social.”

As ações de saúde realizadas devem sempre levar em conta as especificidades de cada povo indígena, a sua cultura e os seus costumes, não devendo afrontá-los, mas compatibilizá-los.

A Portaria nº 852/99, do Ministério da Saúde, criou o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), o qual foi idealizado como um modelo de organização de serviços de saúde indígena, sob a responsabilidade da União, com área de abrangência que contempla aspectos demográficos, etnoculturais e de acesso, nem sempre coincidindo com as áreas geográficas de Estados e Municípios; e também os Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI), com composição, atribuições e competências semelhantes aos Conselhos Municipais de Saúde.

Em 2001, houve a 3.^a Conferência Nacional de Saúde Indígena, onde foram analisados os DSEI (Distritos Sanitários Especiais Indígenas), seus avanços, seus problemas, sua efetivação, etc.

As Portarias 254/2002 e 2.405/2002 aprovaram a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e criaram o Programa de Promoção da Alimentação Saudável em Comunidades Indígenas.

Já em 2006, houve a 4.^a Conferência Nacional de Saúde Indígena, que culminou num seminário nacional em 2008, onde se discutiu a eficiência da FUNASA na implantação das medidas e ações da saúde indígena, culminando na criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) em 2010, por meio da Lei nº 12.314/10.

A SESAI, composta pelo Departamento de Atenção à Saúde Indígena, pelo Departamento de Gestão da Saúde Indígena e pelo Departamento de Saneamento e Edificações de Saúde Indígena, tem como responsabilidades: coordenar e avaliar as ações de atenção à saúde, promover articulação e integração com os setores governamentais e não governamentais que possuem relação com a atenção à saúde indígena.

3 PERFIL EPIDEMIOLÓGICO

Conforme o Sistema de Informações da FUNASA (o SIASI – referente somente à população cadastrada e atendida pela FUNASA) observa-se que a maioria da população indígena é formada por crian-

ças e adolescentes menores de 15 anos (41% IBGE/2005), decorrente da alta taxa de natalidade. Há um reduzido número de idosos, em razão das precárias condições de vida e do baixo acesso à saúde.

Houve também, no decorrer da história, uma redução significativa da população indígena, em razão do contato com o “homem branco”, ocasionadas por violência externa (guerras, genocídios, etc) e disseminação de doenças infecciosas. Contudo recentemente, em razão do novo tratamento dado aos indígenas e a demarcação de terras, está havendo um aumento significativo da população indígena, na faixa de 3,5% a 4,5% ao ano, bem acima da população geral do Brasil, que é de aproximadamente 1,6% ao ano.

O Coeficiente de Mortalidade Geral (CMG – número total de óbitos por mil habitantes), no ano de 2002, segundo os dados de SIASI, foi de 5,8 mortes por mil indígenas, muito próxima da brasileira, que foi 5,6. Esses dados foram divididos nas seguintes categorias: 23,8% causas mal definidas, 16,8% causas externas de morbidade e mortalidade (suicídios, acidentes e agressões), 12,3% doenças do aparelho respiratório, 10,8% doenças endócrinas, nutricionais e metabólicas (desnutrição e desidratação) e 10,2% doenças infecciosas e parasitárias.

Estes percentuais demonstram que os casos relacionados com a morte de indígenas foram se modificando, deixando de ser principalmente as doenças infecciosas, e passando para causas de maior complexidade social, como alcoolismo, violência, desestruturação social, etc. Segundo, Basta, Orellana e Arantes⁸:

“outro importante componente deste complexo perfil de mortalidade dos povos indígenas no Brasil é o pouco avaliado, e cada vez mais presente, papel das mortes ocasionadas pelas neoplasias (cânceres) as quais corresponderam, nesta análise, a algo em torno de 9% do total de mortes observadas no período.”

O Coeficiente de Mortalidade Infantil (CMI) indígena verificou-se alto, duas vezes maior que da população brasileira em geral, variando entre os períodos de 2000/2009 segundo dados da FUNASA, em 52,4 por mil nascidos vivos, sendo que em sua maioria pós-neona-

8 BASTA, P. C. 2012, p. 67.

tal (28 a 364 dias depois do nascimento), evidenciando causas de más condições de vida com relação à mortalidade. Os índices de desnutrição infantil foram bem superiores à média nacional.

Apesar da modificação do perfil epidemiológico dos indígenas no decorrer dos anos, a tuberculose sempre foi um dos principais motivos, sendo que 2007 foram 140,2 por 100 mil habitantes, enquanto a média nacional foi 42.

Segundo, Basta, Orellana e Arantes⁹:

“tanto o parasitismo intestinal como as diarreias são conhecidas causas de morbidade entre os povos indígenas do Brasil, especialmente entre as crianças. Vários estudos sustentam que essas condições estão, em maior ou menor grau, associadas a precárias condições de saneamento, a crescente degradação ambiental, a restrição territorial, as inadequações e a baixa efetividade dos programas de controle do parasitismo intestinal e das diarreias em área indígena.”

Nas últimas décadas, porém, tem aumentado a incidência das doenças crônicas não transmissíveis entre os indígenas, como a hipertensão, diabetes, câncer, etc., que costumam relacionar as mudanças no estilo de vida destes povos, como o sedentarismo, consumo alimentar (doces, frituras, sal, etc.).

Também vem aumentando os casos de doenças sociais, principalmente alcoolismo e suicídio. Observe-se, nesse aspecto que, a partir de 2003, o Programa de Saúde Mental do SUS passou a integrar os DSEI.

4 ESTRUTURA ATUAL DE ATENDIMENTO DA SAÚDE INDÍGENA

Com a aprovação da Lei Arouca (Lei 9.836/99), estabeleceu a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, a saúde indígena definitivamente passou a ser responsabilidade do Ministério da Saúde, sendo um subsistema do SUS, contemplando a diversidade social, cultural, histórica, geográfica e política das comunidades indígenas.

Assim, após a Lei 9.836/99, foram expedidas portarias governa-

⁹ BASTA, P. C. 2012, p. 82.

mentais para regulamentar o modelo de atenção à saúde indígena, que sendo um subsistema do SUS, deve ser organizada de acordo com os princípios gerais do SUS, universalidade, hierarquia, regionalização, descentralização.

Uma delas foi a Portaria 70/2004, que contém as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena, sendo que o subsistema está organizado em Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

DSEI são espaços étnico-culturais dinâmicos, geográficos, populacionais e administrativos bem delimitados, que não guardam relação direta com os limites dos estados e municípios onde estão localizadas as terras indígenas. Devem prestar atenção básica à população indígena aldeada, mediante atuação de Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI), nos moldes do Programa da Saúde na Família (PSF), composta por médicos, enfermeiros, odontólogos, auxiliares de enfermagem e agentes indígenas de saúde (AIS).¹⁰

Continuam, “cada DSEI dispõe de uma rede de serviços de saúde dentro de seu território, que deve funcionar de forma integrada e hierarquizada, com complexidade crescente e articulada com a rede do SUS.”¹¹

Há 34 DSEI implantados no Brasil, sendo cada um deles responsáveis por unidades de saúde nas aldeias ou em polos base, dependendo da situação populacional e territorial de cada localidade.

Em razão dos poucos recursos financeiros e da falta de material humano, na maioria das regiões do país, a FUNASA optou pela terceirização dos serviços, comprando de entidades privadas ações necessárias para prover assistência à saúde da população indígena. Somente no Nordeste e Sudeste que firmou convênios com os municípios, face a ausência de entidades não governamentais estruturadas para a realização desses serviços terceirizados.

Segundo a definição da FUNASA, cada polo-base cobre um conjunto de aldeias e sua equipe, além de prestar assistência à saúde, realizará a capacitação e supervisão dos agentes indígenas de saúde. Os polos-base estão estruturados como unidades básicas de saúde e contam

10 SANTOS, Ricardo Ventura. p.46.

11 SANTOS, Ricardo Ventura. p.46.

com atuação de equipe multidisciplinar de saúde indígena composta principalmente por médico, enfermeiro, dentista e auxiliar de enfermagem.

Os pólos-base são a primeira referência para os agentes indígenas de saúde que atuam nas aldeias, sendo que a maioria dos agravos de saúde devem ser resolvidos neste nível. São 337 polos-base que abrangem 432 Municípios.

A Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI) serve de apoio ao paciente indígena, aloja pacientes, presta assistência de enfermagem 24 horas, marca consultas, exames e internações.

Os Agentes Indígenas de Saúde, em sua grande parte são indígenas que foram formados e capacitados para tal função, sendo que nos casos em que isso acontece, a forma de integração da Medicina tradicional e da ocidental ocorre de forma mais satisfatória.

O controle social desse subsistema é feito pela Comissão Intersectorial de Saúde Indígena (CISI), estando subordinados a ele os Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI) e os Conselhos Locais.

Os Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI) têm composição paritária entre representantes dos povos indígenas 50% (todos os povos que habitam o território distrital deverão estar representados entre os usuários), e 50% constituída por trabalhadores da saúde, gestores e prestadores de serviços. Tem caráter deliberativo, cabendo-lhe a aprovação do Plano Distrital, a avaliação da execução das ações de saúde, bem como a apreciação da prestação de contas.

Já os Conselhos Locais, são órgãos consultivos compostos unicamente por representantes indígenas da área de abrangência dos pólos-base e têm como atribuição avaliar as ações e serviços de saúde, indicar conselheiros para outras instâncias de controle social e atuar junto aos gestores locais para viabilizar a assistência à saúde.

Em 2000, foi criado o Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI), que visa à coleta, processamento e à análise de informações para o acompanhamento da saúde das comunidades indígenas. Sua função é a de fornecer subsídios para a construção de indicadores que avaliem a saúde, a atenção à saúde, organização dos serviços nos distritos sanitários (acesso, cobertura e efetividade).

Observa-se, no entanto, que tal sistema não vem cumprindo a

contendo sua finalidade, não trazendo dados perfeitamente confiáveis, principalmente em razão de dificuldades operacionais, volume excessivo de informações a serem coletadas e desarticulação com os sistemas nacionais.

O reconhecimento e o respeito da diversidade social e cultural indígena e dos seus sistemas tradicionais de saúde são importantíssimos para execução de ações e projetos de saúde e principalmente para obtenção da melhoria do estado de saúde indígena. Isso se reflete nas ações que envolvem assistência farmacêutica, visto que estas ações devem se compor com o conhecimento e uso de plantas medicinais.

Embora as legislações tanto nacionais como internacionais propaguem o respeito às peculiaridades culturais dos povos indígenas no atendimento à saúde, há inúmeras dificuldades na sua efetivação, pois os profissionais de saúde não estão preparados para este tipo de atendimento, bem como pela própria complexidade do tema.

Porém, vale ressaltar que, de regra, os povos indígenas não rejeitam a Medicina ocidental, vendo-a como algo complementar à Medicina tradicional, visto que para a Medicina indígena, saúde é algo bem mais amplo que somente aspectos biológicos, abrangendo forças invisíveis, forças da natureza, forças humanas.

Portanto, o que se busca é levar à população indígena métodos de cura ocidentais sem a exclusão dos métodos tradicionais, até porque existem fatos outros a interferir no processo saúde/doença que não são dominados pela Medicina ocidental.

5 ESTRUTURA EXISTENTE EM RONDÔNIA

O Estado de Rondônia conta com 36 terras indígenas que ocupam 12% de sua área, abrigando aproximadamente 8% da população indígena nacional, ou seja, em torno de 6.500 pessoas que se reconhecem como índios no Estado.

O Estado é abrangido por dois Distritos Sanitários Especiais: o 27 Porto Velho, que abrange RO/MT e AM, mais ao norte do Estado, e o 32 Vilhena, que abrange RO/MT, mais ao sul do Estado.

Com base nas informações publicadas pelo SIASI/DSEI Porto Velho em 2.012, o DSEI Porto Velho, abrange 60 povos de culturas

diferentes, totalizando uma população de 11.026 indígenas, distribuídos em 154 aldeias. Numa extensão territorial de cerca de 05 milhões de hectares, abrangendo 15 municípios, com 06 polos-base (Guajará Mirim/RO, Alta Floresta/RO, Ji-Paraná/RO, Jaru/RO, Porto Velho/RO e Humaitá/AM), 20 postos de saúde, 06 CASAI (Casas de Saúde Indígenas).

O perfil de morbidades das populações indígenas locais, referente ao ano de 2011, segundo o SIASI/DSEI, traz infecções respiratórias agudas (109% taxa de incidência), doenças osteomusculares (77,9%), doenças do aparelho urinário (51,9%), pediculose (51%), doenças de pele (43%) e causas externas (41,4%). Ressaltam-se dessa análise as doenças de pele e do aparelho urinário, face principalmente ao clima da região, que é quente e úmido.

A taxa de mortalidade geral nos anos de 2010 e 2011 manteve-se na casa de 3,4/1000, a mortalidade infantil em 31,9/1000.

Todas as aldeias são beneficiadas com Programas tais como os referentes à Tuberculose, à Hanseníase, à Leishmaniose, Saúde da Mulher e da Criança, Saúde Bucal, DST/HIV/Aids, Hepatites, Endemias, Imunização, Vigilância e Segurança Alimentar e Nutricional, Assistência Farmacêutica, Vigilância Ambiental e Doenças e Agravos não Transmissíveis (DANT).

Já o DSEI Vilhena implantado em 1999, com 5,5 milhões de hectares, tem uma população de aproximadamente 7.555 indígenas, distribuídos em 173 aldeias, e 15 etnias, abrangendo 17 municípios, com 04 polos base (Cacoal/RO, Vilhena/RO, Juína/MT e Aripuanã/MT), sendo que cada polo-base conta com um CASAI (Casa de Saúde de Indígena). Segundo os dados do SIASI-SESAI/MS Plano Distrital 2012-2015.

O coeficiente de natalidade indígena no DSEI Vilhena é de 37,7% no ano de 2012, sendo que a grande maioria dos partos ocorrem em hospitais (somente no polo-base de Juína, onde há projeto de incentivo à parteiras, há mais casos de partos nas aldeias). O coeficiente de mortalidade infantil no ano de 2012 foi de 28,3/1000, baseado nos dados fornecidos pelo Ministério da Saúde. E o perfil epidemiológico também vem se modificando no DSEI Vilhena, principalmente em razão da mudança de hábitos, principalmente os alimentares e abandono

de algumas crenças culturais.

Assim, observa-se a existência de avanços na inserção da saúde indígena no Estado de Rondônia, que começa a criar um processo de discussão, formando grupos de trabalho, com objetivo de construção do Mapa de Saúde e redefinição do Plano Diretor de Regionalização.

6 CASO CONCRETO

A Procuradora da República, Luciana Gadelha, lotada em Manaus, na Procuradoria Regional dos Direitos dos Cidadãos, relata caso prático e bem sucedido da interação entre a Medicina tradicional e a ocidental, no artigo “a Articulação dos Sistemas Tradicionais e Clássicos de Medicina na Atenção à Saúde dos Povos Indígenas”.

Relata a Procuradora sobre uma criança da etnia Tukano, internada no Hospital Infantil João Lúcio, em razão de uma picada de cobra no pé direito. O hospital informou aos familiares da criança sobre a necessidade de amputar a perna. A família comunicou o Ministério Público Federal, informando que se a criança fosse submetida ao tratamento tradicional indígena, poderia melhorar.

O pajé da referida etnia foi ouvido e afirmou que já obteve curas em casos parecidos, e que o tratamento consistia em remédios próprios, plantas, rezas e dieta alimentar. E informou que se fosse o caso, poderia realizar o tratamento dentro da unidade hospitalar.

Os familiares da criança manifestaram o desejo de associarem o tratamento convencional médico como tradicional de sua etnia. Foi expedida recomendação pelo MPF para que o hospital realizasse o tratamento de forma articulada com a medicina tradicional da etnia. O hospital acatou a recomendação; contudo, fez algumas restrições. Porém, a criança foi transferida para o Hospital Universitário Getúlio Vargas, que se comprometeu a efetuar o tratamento tradicional na criança com articulação da Medicina clássica ocidental.

Assim, o pajé se reuniu junto com o médico chefe da equipe, e traçaram os procedimentos que seriam realizados no caso, sendo que o pajé explicou detalhes do tratamento indígena (por exemplo: a criança não poderia ser atendida por profissionais femininos que estivessem em período menstrual, nem profissionais que tivessem tido relações

sexuais no dia anterior, a comida para a criança deveria ser sem sal).

Os procedimentos foram realizados, com respeito à tradição indígena e também à Medicina ocidental, e a criança foi submetida a cirurgias reparadoras, tendo sido afastada a amputação da perna. Obteve-se sucesso, portanto, com a cura da paciente, baseada na articulação das duas Medicinas, mas não foi uma tarefa fácil chegar-se à conscientização e ao respeito a ambas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o passar dos anos, desde a época da colonização até os momentos atuais, a abordagem da saúde indígena em muito se modificou, como também o tratamento dado ao próprio índio, passando de selvagem/incapaz para um cidadão de direitos, direitos tanto coletivos como povos como direitos individuais.

A legislação que ampara os cuidados de saúde dos índios, também veio neste esteio, juntamente com a regulamentação da saúde do “homem branco”. Foram inúmeras conquistas legislativas, como o atendimento universal e integral e o respeito às práticas de Medicina tradicional.

Observa-se, no entanto, que os avanços legislativos não se refletiram na estruturação desses sistemas, havendo inúmeras críticas e descontentamentos tanto relativo ao SUS como à Política de Atenção à Saúde Indígena.

Apesar do chamado “processo de distritalização da saúde indígena” ter acontecido de forma diferenciada nas diversas regiões do país, trata-se de um processo que trouxe vantagens, vez que ampliou a abrangência das ações de saúde e criou uma estrutura para esse atendimento, visando atingir os princípios do SUS, quais sejam: universalidade, regionalidade e hierarquia.

É preciso reconhecer que, segundo os indicadores oficiais, os DSEI não estão conseguindo atender às necessidades e resolver os principais problemas de saúde da população indígena, o sistema hierarquizado para atendimentos de média e alta complexidade não está funcionando adequadamente, mesmo por meio dos convênios com Municípios e Estados; faltam recursos tanto físicos como humanos (carência e alta

rotatividade de profissionais).

Além disso, falta principalmente a articulação da Medicina ocidental com a Medicina tradicional indígena, fazendo com que os indígenas muitas vezes não aceitem ou não sigam os protocolos de cura de determinadas enfermidades.

No balanço geral de todo esse processo, percebe-se que a concepção do subsistema de saúde indígena por meio do Ministério da Saúde é uma atitude louvável e que busca respeitar os indígenas como cidadãos. Todavia, sua implantação ainda se encontra muito aquém do esperado, muito longe de funcionar a contento, visto que passa por problemas estruturais, financeiros e culturais.

REFERÊNCIAS

BASTA, P. C. et al. **Perfil Epidemiológico dos Povos Indígenas no Brasil: notas sobre agravos selecionados.** In: GARNELO, L.; PONTES, A. L. (org.). *Saúde Indígena: uma introdução ao tema. Séries Via dos Saberes n.º 05.* Brasília, MEC-SECADI, 2012 p. 18-59. <www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/colet15_vias05web.pdf> Acesso em 06 de fev. 2017.

BENEVIDES, Luciana et al. **A Atenção à Saúde dos Povos Indígenas do Brasil: das missões ao subsistema.** *Tempus, actas de saúde colet*, Brasília, mar. 2014, p.29-39 <www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/download/1450/1305> Acesso em 07 de fev. 2017.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Câmara dos Deputados, 2000.

_____. Congresso Nacional. **Lei Orgânica da Saúde.** Lei 8.080/90.

_____. Congresso Nacional. **Lei Sérgio Arouca.** Lei 9.836/99.

_____. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.** Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2000.

_____. Ministério da Saúde. **Lei Arouca 10 anos de Saúde Indígena.** Brasília: Funasa, 2009, 112p.

_____. Ministério da Saúde. **Saúde Indígena: A Assistência à Saú-**

de nas Comunidades Indígenas. Brasília: Funasa, abr. 2006, 42p.

_____. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.** Brasília: Funasa, mar. 2002, 40p.

_____. Ministério da Saúde. **Atenção a Saúde dos Povos Indígenas. Caracterização e Estágio de Implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) – Distrito Sanitário de Vilhena.** Brasília: Funasa. <<http://www.bvsde.paho.org/bvsapi/p/fulltext/distritos/vilhena.pdf>> Acesso em 11 de abr. 2017.

_____. Ministério da Saúde. LIMA, Mariana Kely Diniz Gomes de. **Mapa Provisório DSEI Vilhena dos Fatores Intervenientes na Mortalidade Materna, Fetal e Infantil nos DSEI e dos itinerários de Produção de Saúde nas Áreas Indígenas.** Brasília: Funasa. <http://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/cartografia_correta_em_pdf.pdf1__0.pdf> Acesso em 11 de abr. 2017.

CARDOSO, Marina Denise. **Saúde e povos indígenas no Brasil: notas sobre alguns temas equívocos no política atual.** In: <www.scielo.br/pdf/csp/v30n4/0102-311X-csp-30-4-0860.pdf> Acesso em 06 de fev. 2017.

CASTRO, Roberta Francisca Martins de. **Atenção à Saúde do Indígena no Estado de Rondônia, Brasil: Revisão das Políticas Públicas de Saúde.** Saber Científico, Porto velho, jan./jul., 2008, p. 209-231 <<http://revista.saolucas.edu.br/index.php/resc/article/view/13/ED113>> Acesso em 07 de fev. 2017.

CRUZ, Katiane Ribeiro da. **Política Indigenista de Saúde e Participação Indígena: desafios do respeito à diferença.** II Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís, agosto, 2005. <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppII/pagina_PGPP/Trabalhos2/Katiane_Ribeiro_da_Cruz121.pdf> Acesso em 06 de fev. 2017.

GADELHA, Luciana Fernandes Portal Lima. **A Articulação dos Sistemas Tradicionais e Clássicos de Medicina na Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – uma Análise da Atuação do Ministério Público Federal no Caso da Criança Indígena da Etnia Tukano – Alto Rio Negro – Amazonas.** <www.mpf.mp.br/atuacaotematica/CCR6/documentos-e-publicacoes/artigos> Acesso em 12 de abr. 2017.

GADELHA, Luciana Fernandes Portal Lima. **Atendimento Preferencial (ou Cotas) no Sistema Único de Saúde para Indígenas Isolados e de Recente Contato: O Caso dos Indígenas SURUWAHA no Amazonas.** <www.mpf.mp.br/atuacaotematica/CCR6/documentos-e-publicacoes/artigos> Acesso em 12 de abr. 2017.

GARNELO, Luiza. **Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde.** In: GARNELO, L.; PONTES, A. L. (org.). Saúde Indígena: uma introdução ao tema. Séries Via dos Saberes n.º 05. Brasília, MEC-SECADI, 2012 p. 18-59. <www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/colet15_vias05web.pdf> Acesso em 06 de fev. 2017.

GARNELO, Luiza. **Políticas de Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Análise Situacional do Período de 1990a 2004.** Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Centro de Estudos em Saúde do Índio de Rondônia, Porto Velho, 139p., 2005.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção n.º 169, sobre povos indígenas e tribais.** Brasília: OIT, 2011. <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf> Acesso em 12 de abr. 2017.

SANTOS, Ricardo Ventura et al. **30. Saúde dos Povos Indígenas e Políticas Públicas no Brasil.** In: *amazonia.fiocruz.br/arquivos/category/22-historia-da-saude?download=155...30* Acesso em 07 de fev. 2017.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. **Direito Fundamental das Populações Indígenas à Saúde.** In: Direito e Saúde: Construindo a Justiça Social. SERAU JR, Marco Aurélio, BRAUNER, Maria Claudia Crespo e COSTA, José Ricardo Caetano (coordenadores). São Paulo, LTr, 2016, p. 64-71)

VENERE, Mario Roberto. **Políticas Públicas para Populações Indígenas com Necessidades Especiais em Rondônia: Duplo Desafio da Diferença.** Dissertação (Mestrado) – Fundação Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Núcleo de Ciência e Tecnologia. Programa de Pós-Graduação – Porto Velho, 139p., 2005.

CAMPONESES NEGROS E O ESTADO DE EXCEÇÃO – BRASIL E CABO VERDE

CAMPESINOS NEGROS Y EL ESTADO DE EXCEPCIÓN - BRASIL Y CABO VERDE

Carolina dos Anjos de Borba¹

RESUMO: O presente trabalho intenciona analisar os processos sociais que possibilitaram a ascensão de camponeses negros como proprietários de terra em contextos pós-coloniais. O debate ora suscitado busca eleger como foco de reflexão as relações que produzem discursos de verdade, nos quais antigos rendeiros (Cabo Verde) e quilombolas (Brasil) não se constituem facilmente na figura de proprietários. As teorias do estado de exceção leem esses fenômenos de oscilação política como uma forma peculiar de resguardar a segurança pública em um paradigma arbitrário de governo. Sendo assim, serão apresentados argumentos que vislumbrem a insegurança fundiária nos dois países em um quadro complexo que mescla elementos étnico-raciais e políticos. Além disso, as duas localidades oferecem materiais etnográficos densos para trabalhar a questão terra-segurança.

PALAVRAS-CHAVE: rendeiros; quilombolas; estado de exceção.

***RESUMEN:** Este trabajo pretende analizar los procesos sociales que hicieron posible el surgimiento de campesinos negros y propietarios de tierras en contextos post-coloniales. Ahora el debate suscitado búsqueda elegidos como objetivo la reflexión sobre las relaciones que producen discursos reales, en los que los antiguos rendeiros (Cabo Verde) y quilombolas (Brasil) no construyen fácilmente como propietarios. Las teorías del estado de excepción leen estos fenómenos de oscilación políticos como una forma peculiar de la protección de la seguridad pública en un paradigma arbitraria del gobierno. Por lo tanto, los argumentos son*

¹ Professora do Setor de Educação/UFPR – Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB).

Contato: carolina.anjos@ufpr.br

presentados que apuntan a la inseguridad de la tenencia de los dos países en un marco complejo que combina elementos étnicos-raciales y políticos. Además, los dos lugares ofrecen materiales etnográficos densos para trabajar el tema de la seguridad de la tierra.

PALABRAS CLAVE: *rendeiros; quilombos; estado de excepción.*

INTRODUÇÃO

A presente investigação surgiu pela necessidade de compreender os processos sociais que permeiam o mundo rural, no que diz respeito às possibilidades de ascensão dos camponeses negros como proprietários de terra em contextos pós-coloniais. Já à primeira vista, percebe-se em países que passaram pelo longo imperialismo colonial uma série de sequelas comuns herdadas das relações desiguais impingidas por essa experiência, entre as quais a concentração fundiária e a segmentação por vezes étnica ou racial.

Sobrelevam-se as incompletudes dos processos de efetiva democratização do acesso à terra, esbarrando não raramente em interesses de elites tanto consolidadas quanto emergentes. No Brasil, as comunidades quilombolas adquiriram o direito de postular a propriedade coletiva de seus territórios a partir da promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988. Ocorre que, mesmo após de quase 30 anos desta disposição, tais grupos continuam, em larga medida, sem formalizar suas propriedades. Inúmeros fatores são evocados nesse processo: insuficiências legais, dificuldades burocráticas e outros; contudo, os diversos mecanismos formais de regularização fundiária parecem demonstrar o persistente ideário que nega a efetivação de direitos às minorias.

Em se tratando, de maneira especial, das comunidades negras no espectro social gaúcho chama atenção a precariedade de suas condições de subsistência, como também a difícil relação travada entre esses grupos e as instâncias estatais. No que tange às relações interétnicas, inscreve-se uma intrincada disputa por direitos de posse e propriedade territorial, remontando no presente ocupações primordiais dos referidos espaços. Nesse sentido, percebe-se a presença de uma rede de

interesses que agenciam diversos elementos (tais como leis, condutas, costumes e etc.) operando como ‘tecnologia de poder’ (FOUCAULT, 2008).

Em situação diversa, as populações negras rurais em Cabo Verde/África conseguiram, em parte, transpor entraves histórico-sociais e ascender à posição de possuidores legitimamente reconhecidos pelo Estado. A bibliografia sobre a ocupação fundiária nas Ilhas aponta os inúmeros acontecimentos que transpassaram o modo de vida dos camponeses negros, trazendo maior segurança nas suas formas de apropriação. Sendo assim, torna-se relevante compreender os engendramentos político-sociais que possibilitaram experiências tão diversas nos dois países, ainda que ambos tenham passado pela dominação colonial portuguesa e, de certa forma, encontrem ainda no presente problemas semelhantes quanto à propriedade formal da terra.

Dentre os ocorridos que marcaram modificações importantes nas relações sociais no meio rural cabo-verdiano, podemos citar de pronto a decadência dos morgados (grandes proprietários de terra, predominantemente portugueses brancos), a independência nacional, a reforma agrária, além de inúmeros outros a serem investigados. Relevante destacar as questões raciais envolvidas no que tange à propriedade: a população negra, durante longo período de colonização, via-se excluída dos meios de produção, os quais eram monopolizados pelos poucos brancos que residiam no país. Em razão desse quadro, os confrontos entre *morgados* e *rendeiros* foram uma constante em Cabo Verde, sobretudo na Ilha de Santiago, onde a atividade agrícola era mais intensa. Não obstante a ocupação e posterior saída da população portuguesa que se instalou nas Ilhas, a inconclusa política de reforma agrária promovida pela revolução democrática de 1975 continua a dar vazão às questões de desigualdades raciais associadas à detenção formal dos terrenos.

Diante deste cenário, parece relevante o esforço em compor agendas de pesquisa que investiguem as emaranhadas disputas por posse e propriedade e que, simultaneamente, associem estas questões à etnicidade e aos projetos de desenvolvimento rural responsáveis pela distribuição fundiária. Contribui para construção do conhecimento científico no âmbito dos estudos rurais examinar duas sociedades dis-

tintas – Brasil e Cabo Verde a fim de explicitar as redes sociais que configuram o ordenamento fundiário e a cosmologia de uso da terra. Tais redes são mais intensamente percebidas quando da construção de uma abordagem comparada, visto que as diferentes formas com as quais os fenômenos sociais se apresentam e se transformam podem ser melhor vislumbradas em perspectiva, provocando novas reflexões. O exercício de experimentação comparada provoca estranhamentos mais agudos, viabilizando novos entendimentos acerca de conceitos resolvidos pelo senso comum, os quais tomam múltiplos sentidos quando vistos de mundos distintos.

As questões de investigação ora colocadas buscaram como foco de reflexão as relações que produzem discursos de verdade, nos quais os descendentes de escravizados não se constituem facilmente na figura de proprietários. Assim, retomar os processos de ocupação das terras cabo-verdianas e brasileiras pode desvelar redes de interesse que operam como dispositivos de segurança, articulando instituições, leis, atores sociais, dentre outros, evidenciando as racionalidades estratégicas presentes nos diferentes momentos históricos. Além disso, conhecer as experiências de segurança ou insegurança vivenciadas pelos camponeses negros, suas causas e perspectivas, contribui como elemento para a construção ou questionamento de políticas públicas.

1 TRAJETÓRIA DA PESQUISA

Adotou-se no presente a perspectiva comparativista do Centre de Recherches Comparées Sur Lês Sociétés Anciennes (CRCSA), especialmente formulada na obra de Marcel Detienne, “*Comparar o Incomparável*” (2004). Como proposição, Detienne (2004) indica a necessária interlocução entre historiadores e antropólogos, sugerindo a ambos o desapego dos tradicionais exercícios de suas disciplinas, lançando formas de saber a partir de outras construções. Assim, o autor sugere o avanço das disciplinas, uma no sentido da outra, como exercício holístico das realidades: os historiadores admitindo que o interesse pela vida cotidiana contribua para o saber das sociedades humanas e os antropólogos aprofundando nos contextos de mudanças e de historicidade.

Neste desafio, a tessitura do comparativismo construtivo dá-se no campo do exercício da experimentação entre sociedades tanto distantes como próximas, tanto atuais como antigas. Além disso, o comparativista deve ser plural e, ao mesmo tempo, singular, ou seja, convicto da necessidade de compreender os processos globais e ao mesmo tempo as especificidades culturais; a tal encontro de pontos de vista, Detienne (2004) define como ‘nós-eu’. Ademais, não são apenas os temas comparáveis, mas os “mecanismos de pensamento observáveis nas articulações entre os elementos arranjados”. (DETIENNE, 2004, p. 57). Nesta perspectiva, um tema deve sofrer uma ‘desmontagem lógica’ a ponto de permitir a descoberta das micro configurações que, ao serem comparadas, deem conta de diferenças refinadas. Em cada micro configuração há uma orientação que, em cadeia, denota algumas escolhas, em outras palavras, são as “placas de encadeamento decididas por uma escolha” (DETIENNE, 2004, p. 58) os *comparáveis* nas pesquisas.

Aceitando o desafio ‘nós-eu’, será apresentada, em seguida, a reconstituição histórica das formas de apropriação da terra em ambos Países, informações obtidas por meio de investigação bibliográfica e busca em arquivos públicos. Por outro lado, será na especificidade da relação com a terra nos dois universos que serão traçados os *comparáveis* a serem analisados. A reconstituição da cadeia dominial desses espaços mostrou-se um forte elemento demonstrativo das lógicas de propriedade e posse dos campos. Porém, foi no convívio intenso com os grupos camponeses que de fato percebeu-se as experiências de segurança ou insegurança em seus respectivos territórios. Também as tensões acerca da obtenção do título de propriedade trazem fortes questionamentos de pesquisa, pois os camponeses com quem se desenvolveu a presente pesquisa em regra encontram-se desprovidos deste documento. No Brasil, este parece ser um dos fatores mais importantes para a relação insegura dos quilombolas com suas terras, ao passo que em Cabo Verde tal fator pode ser equacionado de outras maneiras.

Ambicionando multiplicar as possibilidades de análise da questão fundiária, foram escolhidos dois universos rurais: Picos (Ilha de Santiago - Cabo Verde) e Canguçu (RS - Brasil). Os locais indicados mostraram-se instigantes em razão do processo histórico-fundiário a que foram submetidos e também da multiplicidade de realidades inter-

nas às localidades. O município de Picos, Cabo Verde, assistiu às fortes disputas territoriais entre morgados e rendeiros; posteriormente, passou pelo projeto de reforma agrária e, atualmente, encontra-se sob a propriedade tanto de pequenos agricultores, do Estado, quanto de descendentes de antigos morgados. Também o município de Canguçu experimentou as variadas transformações históricas no que se refere à questão fundiária sulina, além de ter concentrado em seu espaço territorial um grande número de trabalhadores escravizados empregados na produção saladeiril (na vizinha cidade de Pelotas) ou em fazendas tradicionais de gado e lavouras comerciais.

Entretanto, para tornar os comparativos mais intensamente interativos, buscou-se grupos camponeses que tivessem na trajetória de sua ancestralidade confrontos com o modelo escravocrata e, ao mesmo tempo, desdobramentos históricos diferentes. Para tanto, foi reconstituído o espaço de um dos morgadios mais antigos em Cabo Verde, o qual também foi dos últimos a serem extintos, cujo donatário chamava-se João de Deus Tavares Homem. Neste espaço geográfico, encontra-se predominantemente grupos de camponeses sem documentos dos terrenos, com raras exceções. A experiência etnográfica concentrou-se nas regiões chamadas Bur-Bur e Achada Leitão, ainda que se tenha percorrido todos os espaços circunscritos às antigas propriedades de João de Deus no município estudado.

Em resistência à escravidão e ao racismo no sul do Brasil, muitos descendentes de escravizados territorializam-se na Serra dos Tapes, região com número volumoso de agrupamentos negros, conforme mapeamento realizado pelo INCRA (somente em Canguçu tem-se 11 comunidades). Foi escolhida para o comparativo a Comunidade Quilombola do Maçambique que possui uma história complexa de ocupação que remonta o período de escravidão, com a fixação de diversos ancestrais fundadores no território. A história de origem possui algumas versões distintas; comum entre elas é a figura de um africano fugindo do regime de escravidão chamado Moçambique e seu sepultamento naquele espaço. Conta-se que, em batalha pela liberdade, teria se ferido gravemente e, por isso, solicitado a seus companheiros que o enterraram em pé, naquele local. No presente, o quilombo é constituído por cerca de 55 famílias e possui território descontínuo, integrado

por cinco agrupamentos: Serra dos Almeidas, Serra dos Ribeiros, Serra dos Gomes, Serra dos Nunes e Rincão.

A utilização do método etnográfico pareceu mais adequada à compreensão das diferentes cosmologias que codificam as vivências na terra. Assim, a apreensão desses sentidos complexos somente foi possível com a imersão intensa da pesquisadora nos referidos universos. Importante desafio para a pesquisa foi o aprendizado da língua cabo-verdiana - *o crioulo*. Apesar de o português ser adotado como idioma oficial, nas ruas e no convívio doméstico não se utilizava outra forma de comunicação que não o crioulo, sobretudo no interior de Santiago, onde as comunidades rurais são indicadas como portadoras do idioma mais profundo, mais enraizado. Sem frequentar escolas especializadas, tomou-se o desejo de aprender a língua materna de Cabo Verde como objetivo da investigação, entendendo não se tratar somente de forma comunicativa, mas de condição existencial do *badiu*. Em Picos, as pessoas tomaram generosamente para si a tarefa de ensinar o crioulo e junto com ele (por vezes, através dele) mostrar seu modo de vida. Senhor João Vieira (70 anos) certa vez trouxe uma expressão e, com a finalidade de explicá-la, uma aula de territorialidade:

João: Você sabe o que é ‘um couro de vaca’? / Carolina: Não. / João: Você tira o couro do animal, estende no chão e depois corta fino, fino como uma corda. Segura do nariz à mão, então você tem um metro, ‘um couro de vaca’. Dessa maneira medimos os nossos terrenos e colocamos o ‘marqueiro’ / Carolina: Marqueiro? / João: Coisas para marcar o terreno. Você pode plantar alguma coisa no lugar ou colocar pedras, mas todos conhecem o seu pedaço. / Carolina: Vocês não têm problema? / João: Não... Agora, se uma pessoa faz errado, briga com ele.

O impacto de perceber a inexistência de cercas delimitando propriedades no meio rural cabo-verdiano era realçado ao observar a consciência do dever moral de não ultrapassar o terreno vizinho. Um contraponto interessante às formas mais usuais do esbulho de terras no Brasil, onde a cerca cumpre a função de vincular o espaço a um detentor e impedir acesso aos demais. No quilombo Maçambique (e em outras localidades) diz-se ironicamente: *‘A cerca andou!’*; é corrente denunciar que *‘as cercas sempre andam por cima dos negros’*. O territó-

rio originário da comunidade pesquisada era apontado com extensão superior ao atual, relatos indicam para uma povoação numerosa de famílias negras que permaneceram ali desde os tempos do séc. XIX. Entretanto, para além da exploração do trabalho por parte dos fazendeiros tradicionais da região, os negócios com terra eliminaram quaisquer possibilidades de oficialização fundiária. A prática de “grilagem de terras” mostrou-se corrente entre proprietários brancos que se apropriaram deliberadamente daqueles espaços.

Em Cabo Verde há situação diversa, como explica Senhor João Vieira, o *markero* cumpre função mais organizativa que defensiva; até mesmo por não se vislumbrar em Picos situações de tensões orgânicas por terra entre vizinhos. Documentaram-se casos de disputas na região de Picos Acima, onde ainda é presente a administração de proprietários com origem portuguesa (Família Ribeiro), porém não é habitual estas situações nos locais em que os camponeses trabalham para si próprios. Além disso, as montanhas íngremes nas quais se pratica a agricultura não permitiriam segmentação que impedisse a circulação de pessoas, ou mesmo de animais. É comum no percurso em destino à residência ou plantação de um agricultor cruzar o terreno de outro e ver animais de diversos donos circulando livremente; sempre que questionava quanto ao possível ‘sumiço’ de animais, a resposta era “tudu alguén conche kel ké disel” (todo mundo conhece o que é seu). Não se pretende afirmar a inexistência de conflitos entre vizinhos, entretanto a preocupação por delimitar propriedades mostrou-se menos aguda que nos contextos brasileiros.

No Brasil, a Comunidade Maçambique tem questões complexas quanto à circulação no território: além do grupo contar com núcleos de moradia distantes, em região montanhosa, ligados por vias acidentadas, o transporte coletivo cobre pequena parte do local uma vez ao dia, apenas. Sendo assim, juntamo-nos à equipe de investigação responsável pela feitura do relatório sócio-antropológicos encaminhado por convênio entre INCRA e UFPEL para o procedimento administrativo voltado à titulação das terras quilombolas. A experiência de trabalhar nesta equipe multidisciplinar enriqueceu as possibilidades de análise, além de oportunizar vivências diferenciadas em campo devido aos diferentes interesses de pesquisa. Como se fazia necessário ao

processo administrativo, realizou-se a delimitação do território tanto ocupado, quanto pretendido no pleito fundiário; comungando-se aos objetivos da presente investigação. Sendo assim, enquanto procedia-se a demarcação das terras de uso (atual e passado) do grupo quilombola, simultaneamente entrevistávamos as pessoas sobre formas de apropriação fundiária e territorialidade.

Percorrer o extenso território quilombola em companhia dos camponeses foi fundamental para compreender as experiências de insegurança fundiária, além de instigar a memória dos interlocutores. Desde a primeira visita ao Maçambique, utilizou-se esta estratégia: ao caminhar, o dizer do território toma-se de memórias, significados e longas histórias que fazem percebê-lo como um local de resistência. Nesta comunidade, os quilombolas se dizem 'plantadores', em especial 'plantadores de feijão'. A história das famílias é constantemente narrada tendo por referência o cultivo do feijão... ele está sempre presente... na mesa do almoço, nas roças, nos galpões, nos relatos de castigos físicos, nas aventuras de juventude e em tantas outras que se veio a conhecer.

O cultivo do feijão foi realizado no período escravil e, após a libertação, o plantio foi perpetuado no regime de parceria. As famílias costumam utilizar a expressão '*trabalhar de sócio*' para definir a relação laboral que mantém até o presente com os proprietários de terra. Em razão de não possuírem o título de propriedade do território cultivado, dividem a colheita com os donos da terra, comumente chamados de 'patrões' ou 'fazendeiros'. Em proporções variáveis - de um sexto ($1/6$), chegando à meia ($1/2$) - pagam o uso da terra onde vivem há gerações com a produção agrícola. Tais variações devem-se ao tipo de solo trabalhado ou aos serviços realizados: caso a terra deva ser tratada antes do cultivo ou o solo seja excessivamente pedregoso, a proporção entregue poderá ser menor.

Entretanto, não existe autonomia por parte dos quilombolas na escolha do local cultivado, pois isso fica a cargo do 'patrão' e de seus interesses econômicos; mesmo o que será produzido sofre influência destas determinações, já que as árvores frutíferas (apenas exemplificando) teriam de ser abandonadas, caso o fazendeiro destine aquela porção para outra atividade. Consequentemente, há uma circulação das famílias na ocupação do território, sendo comum a referência aos an-

tecessores naquele local – mesmo a sede da moradia costumava mudar de acordo com o espaço concedido para as lavouras. A instabilidade na terra, o sistema de parceria e a iminência de ser retirado de casa (se porventura faltasse o pagamento) fizeram de Maçambique a comunidade ideal para a construção do comparativo com Cabo Verde, isso em razão destas condições serem idênticas às vividas pelas famílias de Picos durante a dominação colonial.

Várias semelhanças e contrastes foram percebidas na investigação, entretanto cumpre destacar que seria tarefa impossível (além de pouco produtiva) buscar reminiscências africanas fetichizadas nos quilombos brasileiros ou quilombos idênticos aos encontrados no Brasil em Cabo Verde. Apesar de se vislumbrar hábitos comuns e referências concretas a ascendentes vindos de África, há outras questões que tornam tais vivências mais próximas e palpáveis. Renega-se aqui essencialismos fabricados pelo imaginário colonial, ao contrário disso apostamos na leitura dos processos sociais que forjam experiências, identidades e racializações. Trata-se de sociedades que resistem ao colonialismo e, portanto, *quilombistas* por excelência. Portanto, deseja-se encontrar elementos comuns às duas realidades que ponham em cena historicizações distintas e, justamente por isso, explicativas do modo de vida resistente aos *Impérios*.

2 TERRAS DE RENDEIROS - PICOS/CV

Conforme justificamos anteriormente, reconstituímos em Cabo Verde o espaço de um dos morgadios mais antigos da Ilha de Santiago, referente ao proprietário João de Deus Tavares Homem. Em nossas investigações, estimulávamos os interlocutores a fazerem digressões de fatos a denotar sequencialmente momentos históricos e suas interfaces com os domínios fundiários. Ao mesmo tempo, intentávamos observar as narrativas a partir das vivências pessoais, suas decorrências e instabilidades na terra. Em todas as entrevistas, ao pedirmos um relato sobre a questão central das propriedades, obtínhamos por primeira resposta as afirmações “a terra é do povo”, “a terra é de Deus”. Essas assertivas instigaram o processo de investigação de modo a dirigir nosso olhar às múltiplas significações do território e, simultaneamente, bus-

car instrumentalizá-las historicamente e documentalmente.

As disputas pelo domínio da terra mostravam de pronto universos lógicos dissociados, o território de vida e resistência por vezes em nada se identificava com o marco da propriedade privada. Em ambos os casos, há de modo subjacente gramáticas de justificação instigantes de serem expostas em suas articulações e seus tenso desencontros. Já nas primeiras visitas a Picos, destacava-se a politização sofisticada dos camponeses que explicavam a história do país detalhadamente, situando seu lugar, suas expectativas diante do panorama global. Isso se repete no que tange à propriedade dos terrenos: mesmo quando estivesse em jogo elucidar a concepção filosófica territorial, fazia-se referência aos documentos e mudanças legais. Portanto, sentíamos o estímulo de encontrar nos arquivos pontes entre os dois mundos apresentados em campo. Desta forma, procedemos a consultas no Arquivo Público Nacional de Cabo Verde, no Arquivo das extintas Comissões de Reforma Agrária, bem como no Arquivo do Banco Nacional Ultramarino (Portugal).

A sequência dominial passou a instigar de sobremaneira a pesquisa em razão das explicações legais oferecidas pelos agricultores: em todos os contatos e entrevistas sintetizava-se o passar da titularidade na ideia de que a terra era de João de Deus até a independência nacional; após isso, a reforma agrária havia tomado as terras para o Estado e no presente momento pertencia ao povo. Entretanto, tínhamos a informação de que a formalização dos títulos, mesmo na reforma agrária, não chegara a Picos. Entretanto, a afirmação “terra do povo” era apontada como subscrita no universo legal. Sendo assim, a postura epistemológica adotada seguiu no sentido de perseguir a descrição dos interlocutores fielmente, buscando dados formais a subsidiá-los.

Tomamos conhecimento a partir dos documentos encontrados no Livro de Matriz Predial da Freguesia de São Salvador do Mundo, no Arquivo Público Nacional de Cabo Verde que, ainda durante o período colonial, o Banco Nacional Ultramarino - BNU tomou os bens de João Deus em razão de dívida contraída (hipoteca) e passou a vendê-los. No Livro consultado, datado de 1946, vimos que os terrenos transitaram do BNU para Antônio Barros - poucos relatos em Picos traziam esta informação, em geral a cadeia dominial cessava em Tava-

res Homem.

O BNU fora instituído pela metrópole a fim de dar financiamentos aos produtores rurais, vindo à falência em curto prazo. Em Lisboa, encontramos um volumoso processo referente a João de Deus, onde estavam as dívidas, as terras hipotecadas, os curadores dos bens, os compradores, dentre outras informações. Após a hipoteca, foram nomeados dois curadores/administradores das terras, agora sob o domínio do banco. Juntamente, encontramos no BNU a compra da maior porção das terras empenhadas feita por dois portugueses: Mário Monteiro e Antônio de Barros, mantendo a tradição de concentração fundiária na Ilha de Santiago, ainda na década de 50. Os últimos adquirentes, como citamos, são muito pouco mencionados entre as comunidades rurais, isto porque eram homens de vários negócios, não apenas centrados na agricultura, fazendo-se raras vezes presentes em Picos. Além do mais, João de Deus impregnava de forma intensa a imagem de um 'senhor colonial', praticamente dono de todo município.

Não cabe aqui tentar amearhar os incontáveis fatores que ensejaram e efetivaram um acontecimento tão complexo como a Independência em 75, todavia nos importa trazer à cena a eclosão de rebeliões nas proximidades desta data e que são apontadas como integrantes deste movimento. Ao perguntarmos como teria vindo residir no Bur-Bur, Senhor José da Cunha diz ter optado por um lugar onde ficasse menos vulnerável aos desmandos de João de Deus, pois o povo cabo-verdiano tinha uma vida maltratada na mão de morgado. O ato de escapar ao poder tensionando seus mecanismos de reprodução, em muito se assemelha ao quilombismo brasileiro. Na sequência de questionamentos, queríamos saber se fora a Revolução de 75 responsável pela mudança deste panorama, ao que nos afirmou o interlocutor: "Sim, mas foi antes da Independência. Não suportávamos mais". Havia um empregado (Djedje) possivelmente da família de João de Deus ou dos curadores nomeados pelo Banco Ultramarino que circulava pelas terras hipotecadas cobrando altos valores de renda, porém a indignação pelos anos de exploração intensa da mão de obra fez com que os camponeses expulsassem o funcionário de maneira violenta.

Com a Independência Nacional, os líderes revolucionários enunciaram a necessidade de modificar as relações de trabalho no campo,

proibindo a exploração indireta na agricultura, desapropriando os absentistas e nacionalizando tais terrenos. Destaca-se que este período é reconhecido no campo como o momento auge da Reforma Agrária, no qual se proporciona um processo concreto de tomada popular. Estamos chamando tal período de Primeira Reforma Agrária, na qual vislumbramos, em 1975, nos imediatos decretos do novo Estado Independente a desapropriação de terras e nacionalização dos terrenos:

Decreto 06/1975. Artigo 1º Os prédios rústicos e afins já ocupados pelos cultivadores indiretos e inscritos na Conservatória dos Registros do Sotavento a favor de **António de Barros**, Ana Martins Carvalho, Tomás Martins de Carvalho, Artur Pereira Carvalhal, **Mario Monteiro de Macedo** e Sociedade Agrícola e Comercial de Santa Filomena Lda, passam a constituir do Estado. (CABO VERDE, 1975, grifos nossos)

Ao depararmos com este texto legal, vimos o quanto à resposta oferecida em campo não só ‘resolvia’ o dilema, como revelava uma cosmologia potente que cumpria a missão de solidificar essas transformações. A certeza de que após a retirada dos portugueses e chegada dos heróis nacionais resultaria na entrega das terras a quem de direito, ou seja, ‘ao povo’, acarretou a identificação dos antigos rendeiros como legítimos possuidores. A nacionalização das terras antes pertencentes a João de Deus e depois a Mario Macedo e Antônio Barros enseja a formalização da soberania cabo-verdiana sob seu país.

O Regime do Partido Único (PAIGC, depois PAICV), com viés socialista, pensava a terra em um paradigma de estatizações dos bens públicos e concessão de títulos de posse útil dos terrenos aos agricultores. Acessamos os arquivos da Reforma Agrária em um depósito da Direcção Geral de Agricultura, Silvicultura e Pecuária (DGASP) após uma série de esclarecimentos acerca da pesquisa. Neles, encontramos listas de proprietários que deveriam ser atingidos pelo plano da reforma, além dos contratos de parceria e arrendamento feitos entre morgados e respectivos rendeiros. Achamos curioso o fato das terras, antes de Antônio Barros e Mario de Macedo, constarem sob o nome de José Teixeira de Cardoso. Lembramos que Senhor José da Cunha referia que Djedje já havia se apoderados das terras de João de Deus, inclusive

mantendo dois livros de pagamento das rendas. Em um deles marcava o arrecadamento recebido e, no outro, números adulterados a serem apresentados ao proprietário.

Em 1982, a Assembleia Nacional Popular de Cabo Verde lança a Lei de Bases da Reforma Agrária (LBRA), Lei 9/11/82 - aqui chamaremos de Segunda Reforma Agrária. Em seu Artigo 3º, item 1, o legislador pronuncia os objetivos a serem alcançados pelo projeto como sendo um processo global de transformação das estruturas agrárias do País, promovendo a produção agrícola e libertando os trabalhadores da exploração, da dependência. Proíbe o regime de parcerias, que na visão do partido ainda guardavam formas de exploração do trabalho. Pretende a expropriação de grandes proprietários que não trabalhem a terra diretamente, excetuando os imigrantes que permanecessem nos limites do limiar de intervenção. Concede posse útil aos agricultores que explorem por conta própria os terrenos no momento da expropriação dos antigos proprietários.

O encargo de cotejar conflitos levaria longo tempo, tempo que o governo do Partido Único não desfrutou. Havia muitas críticas ao modelo de reforma minifundista, além de denúncias à repressão dos críticos ao PAICV e ao regime. Por fim, uma intensa mobilização tencionou o Estado por eleições e, após mais de uma década, a oposição - Movimento para a Democracia (MpD) - chegou ao poder. Como primeiro-ministro, Carlos Veiga determina a extinção das Comissões de Reforma Agrária, bem como suspende da Lei de Bases, fato que gerou grande revolta por parte dos camponeses em Picos. Estivemos em campo durante as eleições para primeiro-ministro na candidatura de 2011, quando o político concorreu novamente à Casa Civil. Nossos interlocutores diziam ter Carlos Veiga traído o povo, pois chegando ao poder em 1992 revogou os efeitos da Lei de Bases, da qual ele próprio fora redator.

Nas vésperas da Independência Nacional foi publicado em Portugal o Decreto-Lei Nº 576 de 24/11/70, nominado Lei dos Solos, o qual fora estendido a Cabo Verde em 1972. Entretanto, o regulamento que de fato normatizava os domínios fundiários em termos de definições era o Regulamento de Ocupação e Concessão de Terrenos nas Províncias Ultramarinas, aprovado pelo Decreto nº. 43.894 de 06/09/1961

e aplicado a Cabo Verde desde 1969. No ato de revogar a LBRA, automaticamente voltaram a vigorar as leis coloniais antes rejeitadas e que serão, por fim, substituídas somente em 2007, quando se publica a atual Lei dos Solos, Decreto-Legislativo nº 02 de 19/07/2007.

A falta de formalização de posses-úteis em Picos e a não sedimentação de uma legislação fundiária competente às intencionadas mudanças no pós-independência fomentaram a situação de insegurança fundiária que será explorada na troca de poder na década de 90. Sendo assim, documentalmente, as terras em Picos voltaram para o domínio dos antigos proprietários coloniais, fazendo refletir às teses de Agamben (2004) sobre estado de exceção que enfrentaremos a seguir.

Entretanto, ainda que as mudanças políticas tenham freado a consolidação dessas lutas, apresentaremos a maneira como as comunidades locais subvertem a ordem formal e impõem a experiência territorial. Diz-se em Picos que, atualmente, ‘quando alguém quer fazer uma confusão com terras, arruma um avô português’. O processo de legitimação da propriedade nesses territórios ainda passa pela branquidade colonial; afinal, os documentos quase sempre foram dos brancos, retratando uma gramática branca de mobilizar o mundo.

Recentemente, a Câmara Municipal deu início ao projeto “Casa para Todos”, que almeja a construção de habitações populares em Acha-da-Leitão. Contudo, o fato de a organização documental em Cabo Verde não encontrar cadastros com enquadramento formal em limites de áreas e titulares, enseja uma série de disputas por direitos a terrenos e indenizações. Além disso, todas as terras do município são ocupadas e cultivadas há gerações, sendo necessárias delicadas negociações a fim de implantar qualquer política pública que envolva espaço físico.

Na perspectiva de João Baptista (Prefeito de Picos), os terrenos foram nacionalizados na Independência, devendo o Estado gerir para o bem público aquilo que melhor parecer aos cidadãos. Não obstante, reconhece ter a reforma agrária freado em momento crucial, deixando os camponeses sem segurança jurídica, dentre eles, seu pai. O projeto de reforma intencionava, para além da estatização dos terrenos, a concessão de posses úteis. Entretanto, encontramos um panorama de insegurança documental que vulnerabiliza a situação fundiária dos antigos rendeiros.

No lançamento do programa de habitação popular, previu-se a construção das casas por sobre as terras de uma antiga família de Picos, cujo ancestral de referência era Antônio Barros, famoso ferreiro. Soubemos, a partir de denúncias nas redes sociais, sobre a tomada das terras da família. Assim como os demais moradores de Achada Leitão, Antônio Barros (conhecido pelo codinome Toni) era rendeiro de João de Deus, entretanto sua oficina era conhecida em toda região por suas habilidades em manejar metais. Seus netos, inclusive, contam de sua fabricação do *“boca bedjo”*, arma de fogo artesanal comumente encontrada na zona rural de Santiago. Os dois netos que entrevistamos primeiramente diziam do quanto seu avô fora importante onde vivera, fazendo parte da história daquele lugar. Relataram-nos que a Câmara iniciou o projeto de habitação desrespeitando o direito deles sobre a terra e a memória de Toni, pois não ocorrera nenhum diálogo sobre a tomada do terreno ou sobre indenização pelas perdas. Senhor Toni cultivou as terras em disputa por quarenta anos, ao falecer sua filha Domingas Barros continuou a trabalhá-las por mais vinte anos. A última explica como se deu o enfrentamento com a Câmara:

Então, outro dia, dia 4 de fevereiro, 7 horas da noite chegou aqui na minha casa um funcionário da Câmara. Ele veio dentro da minha casa 7 horas da noite, que não era hora de vir. Bom, a ordem que ele me deu era que teria de ir ao meu terreno, terreno que eu roço, para tirar todas as coisas que estavam lá para entregar o terreno, pois o terreno era do Estado e não era meu. (Domingas Barros, Picos)

Esta disputa trouxe à tona duas lógicas distintas de perceber o território, ambas com sofisticadas justificativas a serem analisadas. A família Barros sustenta seus direitos a partir de uma ordem costumeira, onde estar na terra, estar na posse do terreno significa ser dono de uma história de vida legitimada pela ancestralidade. Persistir no campo cultivando e mantendo o modo de vida camponês próprio de Picos traz o peso de um agenciamento intenso de resistência ao colonialismo e, neste momento, ao Estado. Senhora Domingas descreve ter entrado em confronto direto com os funcionários da Câmara:

Naquele dia, 25 de julho, eu fui sozinha. Falei: Hoje eu corro com

vocês! Coloquei minha bolsa do lado e fui. Achei três senhores no meio do terreno. Falei a eles: senhores, já apresentei a vocês quem eu sou. Tem 60 anos que eu estou trabalhando esse lugar aqui, eu com meu pai. Portanto, tem mais de 57 anos que eu estou entrando aqui, pois já vinha na barriga da minha mãe. E agora vocês estão estragando a minha plantação. Não quero que vocês trabalhem, quero que vocês parem. Um retrucou: não, quem embarga obra é o tribunal. Eu disse: não é só o tribunal que embarga obra. Se alguém vai dentro da casa de vocês quebra sua mesa, quebra sua cadeira, o que vocês fariam com, ele? Eles responderam: nós botamos ele na rua. Eu disse: É claro que vou colocar vocês pra rua, agora, daqui, porque vocês estão estragando o meu trabalho. Eles colocaram a enxada no chão e foram embora. Eu apanhei a enxada, enterrei aquele pó no chão, estraguei o trabalho deles, arranquei a aquela linha e ralhei: aqui ninguém trabalha! (Domingas Barros, Picos)

Destaca-se a postura combativa de Sra. Domingas que diretamente enfrentou três trabalhadores para defender seu terreno, trazendo consigo o argumento de autoridade costumeira. Sua trajetória de trabalho, retratada desde o tempo em que estava no ventre materno, por si carrega as forças ancestrais a que evoca no embate com os trabalhadores. De fato, lança mão de confronto quando arranca as linhas de construção e devolve a terra ao lugar onde antes estava, nos parece ainda mais poderosa a força de sua postura, visto que seus opositores sequer fizeram menção de contestá-la. Ao contrário do que se poderia esperar em um lugar conhecido por brigas corporais violentas, os funcionários deram-se por satisfeitos com a sólida argumentação apresentada e foram embora. A partir deste fato, os confrontos entre a família Barros e a Câmara continuaram em outras esferas argumentativas: a dos papéis.

Os filhos de Sra. Domingas nos relataram que após tomar conhecimento do litígio pela terra procuraram advogados para encaminhar processos que protegessem a posse da família. Entre os documentos utilizados, o próprio contrato de parceria com o então procurador das terras (José Cardoso) de Tavares Homem foi utilizado a fim de comprovar o tempo de permanência no local. Ao perguntarmos sobre a situação documental o filho de Sra. Domingas respondeu: “Nós não temos documentos da terra, mas os herdeiros de João de Deus tam-

bém não têm e a Câmara também não. Já que nenhum de nós tem documentos, então vamos ver quem ganha”. Percebe-se que a situação de vulnerabilidade documental aqui é manejada de maneira a instaurar uma disputa pela história, pelos fundamentos do melhor senso de justiça.

De outra parte, a Câmara Municipal agencia outra ordem de recursos retóricos fundados nos princípios de Estado:

O meu pai tem essas terras nas mesmas circunstâncias que o António de Barros tinha e outras pessoas tem aqui. Todo mundo diz: não, as terras são do Estado. O Estado justificou administrativamente o domínio dessas terras. Publicaram os editais. Mandaram para a Câmara, para publicar também o edital, saiu no jornal mais lido do país. Por que, havendo algo a ser suscitado deve-se fazer nesse tal período de 30 dias. Não fizeram, não reagiram. E não reagiram por quê? [...] Estão a pensar que eu estou a tomar terras das pessoas, porque no fundo eles dizem: bom, você pode tomar terras de outras gentes. Eu digo, não tem nada a ver comigo, tem a ver com o Estado. O dono é o próprio Estado. (João Baptista Pereira, Prefeito de Picos)

Após a Independência Nacional, os quadros políticos de Estado passaram a ser ocupados por agentes com trajetórias pessoais identificadas com a população. João Baptista ocupava pelo segundo mandato o cargo de presidente da Câmara Municipal (cargo similar ao de prefeito no Brasil). O fato de ser filho de camponeses de Picos e a proximidade de relações com a população possibilitam maior tensionamento popular às políticas públicas e maior sensibilização aos difíceis cotejamentos de interesses. Em sua fala, João Baptista preocupa-se em justificar as ações destinadas à desapropriação, referindo-se aos editais, às publicações em jornal de grande tiragem. Percebemos que esse esforço não se refere apenas a demandas eleitorais, há outros comprometimentos emergindo, isto é, os de ordem pessoal. Afinal, para alguém nascido no lugar, ser acusado de tomar terras das pessoas lhe recairia como um pesado fardo social. Quando questionamos a respeito do processo judicial que a família Barros estaria movendo para manter suas terras, o presidente da Câmara respondeu-nos:

É um processo fundamental, independente das consequências para

Picos e Achada Leitão. Porque ou o tribunal vai dizer: não, o senhor, que é proprietário, porque já teve 40 anos e tal, o senhor adquiriu por usucapião essas terras e, então, vem a consequência em cascata. Significa que o meu pai, e todos os demais de Achada Leitão já adquiriram essas terras também. (João Baptista Pereira, Prefeito de Picos)

Pareceu-nos nítida sua percepção em reconhecer a existência do direito de posse por parte não apenas da família que disputava terras com a Câmara, como dos demais moradores que há anos vivem em Achada Leitão, identificado à situação de sua própria família, no mesmo cenário. De outra feita, os herdeiros de Tavares Homem persistiam na persecução dos direitos fundiários, ainda nas palavras de João Baptista, aqueles buscam indenizações pelos terrenos perdidos: “Os Tavares Homem disseram-me: nós não queremos a terra, nós queremos indenização”. O debate legal suscitado pelos herdeiros ancora-se em lógica estrangeira, na qual a terra é tomada como patrimônio. Por certo, para além da impossibilidade material de indenização aos Tavares Homem, insurge os diversos processos de empoderamento popular sobre o território que não reconhecem nesta uma possibilidade de negociação. Diferente da Senhora Domingas, que defendeu fisicamente seu terreno por sentir-se imbricada a ele, vê-se nos herdeiros a busca por indenizações. Nestes termos, o Estado aparece como o litigante mais instrumentalizado; entretanto, mesmo ele vê-se compelido a reconhecer os limites de sua autonomia.

Como não houve conciliação entre a Câmara e as famílias, outra esfera de poder estatal foi envolvida a fim de deslindar a situação: o Ministério das Finanças e do Planejamento da Direção Geral do Patrimônio e da Contratação Pública. Nossos interlocutores nos ofereceram cópia do documento que reconhece os direitos comunitários, o qual reproduzimos abaixo:

a) O Estado está a construir em Achada Leitão, no âmbito do projeto “Casa para Todos”, um conjunto de 78 moradias de habitação social, em terreno cujo levantamento topográfico em ortofotomapa se anexa, assinado ao alto e à direita pelas partes; b) Os Expropriandos têm uma longa e respeitável posse sobre o terreno a ocupar, de várias décadas, que antecede a independência nacional e que essa posse tem sido contínua ao longo dos anos, de forma expressiva e de importância

fundamental para a subsistência dos Expropriandos, sobre o terreno a expropriar com uma área de 11.141.000 m²; c) O Estado reconhece ser inquestionável o direito dos Expropriandos a uma indenização em termos práticos, idêntica àquela a que teria os verdadeiros proprietários do terreno em sede de expropriação; d) O Estado ocupou o terreno dos Expropriandos sem a perfeita noção da posse nos termos referidos na alínea a), mas perante a reação dos Expropriados, suspendeu as obras para negociar com eles, mas torna-se imperativo que as obras continuem de imediato, por razões que as partes reconhecem serem de interesse público.

A decisão de prestigiar a posse das famílias vulnerabilizadas desde o período colonial em muito se diferencia do tratamento dado no Brasil a comunidades em igual situação documental. A permeabilidade política nas esferas de poder por camadas populares em Cabo Verde faz dessas instâncias potencialmente mais democráticas, fato que comprovamos ao ver que a forma tradicional de estar na terra, a posse, é tomada em equivalente importância ao da propriedade formal. Ainda, o início das obras sem o devido cuidado com a permanência por décadas daquela família no terreno, bem como a perda do plantio realizado foram consideradas ações equivocadas. Entretanto, o desejo de continuar com as terras de Sra. Domingas acabou cedendo lugar à negociação desigual com a Câmara. O reconhecimento do Estado cabo-verdiano acerca da legitimidade da posse desta família de antigos rendeiros torna-se significativo para a situação fundiária, entretanto, a solução por indenizar as perdas materiais ao invés de possibilitar a manutenção do terreno provoca rupturas ao processo de territorialização. A indenização surge com solução possível ao impasse complexo, visto que a demanda por habitações populares também é reconhecida como necessária ao município.

3 TERRAS QUILOMBOLAS – MAÇAMBIQUE/BR

No final do séc. XVIII, com a produção de charque, a região destacada para o presente trabalho apresentava um quadro de conflitos raciais intenso e mobilizador de espaços. Situadas em grandes propriedades rurais localizadas às margens dos arroios Pelotas, Santa Bárbara, Moreira e canal São Gonçalo, as charqueadas foram os grandes empre-

endimentos econômicos da região por mais de um século. A região da campanha rio-grandense subsidiava a cadeia de produção saladeiril na criação de gado e em plantações. Esses empreendimentos concentravam grande número de trabalhadores escravizados em uma atividade sofisticada e penosa. Inúmeras revoltas são mencionadas nos jornais da época, bem como as investidas do Império em reprimi-las com notável brutalidade:

O grande número de escravos negros e a violência com que eram tratados nas charqueadas gerava descontentamento que sempre poderia manifestar-se sob a forma de revoltas escravas. Essa era uma das grandes preocupações dos grandes charqueadores, especialmente quando circulavam notícias de que nas cercanias dos estabelecimentos organizavam-se quilombos. (BERND; BAKOS, 1998, p. 52-53).

Especialmente nas proximidades das antigas charqueadas, será documentada a existência de muitos quilombos – o município de Canguçu concentra até o presente número volumoso de agrupamentos negros, conforme mapeamento realizado pelo INCRA. Neste cenário de oposição ao regime colonial, rebeldes encontraram na Serra dos Tapes local de refúgio, inscrevendo modo de vida fundado na resistência à escravidão. Destaca-se a figura de Manuel Padeiro e seu bando nominado como ‘quilombo itinerante’, em razão da estratégia de circulação pelo Dorsal do Canguçu, dificultando a captura por feitores. A revista pelotense “Princesa do Sul” documenta as constantes tentativas de extingui-los:

Em 1835, a Câmara solicitou verba ao Presidente da Província para dar combate aos ‘Quilombolas’ perigosos escravos foragidos, que se atiravam a pratica de roubo e do crime, com esconderijo na Serra dos Tapes. A presidência da Província, pôz a disposição da Câmara, a quantia anual de 2.400\$000 réis, para perseguição e extinção dos núcleos fatídicos dos ‘Quilombolas’, que frequentemente, fortificam-se com novos elementos foragidos e bem armados atacavam. (MAESTRI FILHO, 1984, p.133-134).

A Comunidade Quilombola de Maçambique por possuir uma história complexa de ocupação e que remonta o período acima refe-

renciado, evocando a trajetória de diversos ancestrais fundadores a compor o território. Ressalta-se que Maçambique está entre muitas outras referências de ancestrais escravizados. Sr. Adão da Rosa (75 anos) afirma que naquela região todos tem *'sangue mina'*, explicitando a identidade compartilhada pelo grupo que perpassa relações entre famílias herdeiras de um mesmo processo histórico. Pelos cálculos que retomamos pela história oral, Maçambique e demais ancestrais escravizados viveram na mesma época que Manoel Padeiro, ou seja, em pleno momento de agudos conflitos raciais. Muitos fugitivos buscavam abrigo no Cerro do Quilombo. Senhora Fiinha (pessoa mais idosa da comunidade) conta que aquela região era ocupada por muitas famílias e assim permaneceu durante longo tempo. Entretanto, com a escassez de terra e as difíceis condições de vida no local, boa parte daqueles migraram para outros destinos.

Relatos indicam que durante o período do cativo e no pós-escravidão numerosos agrupamentos negros trabalhavam nas fazendas da região. Tornou-se prática dar pequenas fatias de terra de mato para as famílias *'limparem'* e assim encontrarem subsistência no plantio de feijão e milho. Os camponeses entregavam parte da produção ao proprietário como pagamento pelo uso da terra. A este modelo de *'parceria'* os quilombolas denominam como *'trabalhar de sócio'*. Tem-se a conta de aos menos cinco gerações sob este regime de produção; entretanto, as ligações com a classe senhorial (e posteriormente com seus herdeiros) em pouco se modificaram:

A gente plantava a meia e também entregava mais 10% da colheita para pagar o batedor de feijão. Certa vez, o patrão deu dois hectares para plantar o consumo da família, dava uma saca e meia. Então disse pro papai que podia ficar ali sempre, que ele nunca ia nos tirar. Mas o papai ficou com medo de os filhos do patrão serem ambiciosos e acabarem por correr com a família. Então disse: não sei se seus filhos vão dar com os meus, por isso vou botar a minha velha com as crianças naquela terrinha que é minha mesmo. (Adão da Rosa, Maçambique)

Em razão de trabalharem por este sistema e não possuírem a propriedade da terra, tais famílias passavam itinerando nas terras. Conforme os interesses de produção ou de exploração do espaço, as famí-

lias eram destinadas a frações diferentes, sendo obrigadas a mudar de residência constantemente, sempre em situação precária. A ‘terrinha’ aludida na fala acima, diz respeito à herança recebida de ‘Vô Eduardo’ (Eduardo Soares Louzada), onde os netos, Sr. Adão e Sra. Alzira, vivem até o presente momento. Vô Eduardo foi filho de criação de três mulheres solteiras e recebeu como doação meia quadra de campo, posteriormente transmitida aos seus seis filhos. Em documento fornecido pela comunidade, datado de 06/06/1961, emitido pelo Cartório de Órfãos e Ausentes, comarca de Cangussú/RS, encontramos referência às terras:

Um quinhão de campo pró-indiviso, situado no terceiro distrito de Cangussú, lugar denominado Sesmaria do Rincão das Panelas, com a área de quarenta e três (43) hectares e sessepta e seis (66) ares, mais ou menos que o casal houve por comprar a Cantidia Soares Louzada, por escritura pública em 1904, avaliada por um mil e quatrocentos cruzeiros (Cr\$ 1.400,00).

Restou-nos dúvida quanto à forma de aquisição do lote por Eduardo Louzada. Seus netos referem costumeiramente que o avô teria ganhado das ‘mães de criação’ por herança. É possível que a transação de compra e venda tenha sido apenas a maneira de formalizar a transmissão, contudo não refutamos a hipótese de Vô Eduardo ter comprado, como demonstra o documento citado. Após sua morte, cada filho recebeu sete e meio hectares; porém, o casal morreu jovem e os descendentes ficaram ainda pequenos sendo criados pelos padrinhos. As difíceis condições no campo levaram os responsáveis a vender algumas frações aos fazendeiros que chegavam à região; três desses menores tiveram a herança vendida; os demais puderam usufruir das terras deixadas pelos pais. As aquisições feitas pelos dois principais compradores apontados são denunciadas como de pouca probidade: além dos preços inadequados, lotes foram tomados sem pagamento.

Entrevistamos alguns dos quilombolas mais idosos em Maçambique a respeito das perdas de terras que o grupo sofrera. Denúncias de grilagem de terras são muito comuns, conta-se de uma senhora chamada Binga recebera como herança uma quadra de campo de sua mãe (escravizada em uma fazenda da localidade). Entretanto, em razão das

dificuldades enfrentadas na sobrevivência, seus filhos venderam parte das terras em troca de comida e, por fim, uma família de fazendeiros tomou o terreno por inteiro:

A Binga? Olha, ela era dona daquele serro ali. Uma quadra de campo. E aí foi herança dela. E depois os Prestes foram se metendo e foram tomando conta e a herança foi ficando pros filhos, já foram entregando aí por milho, por feijão, faziam um pouco de mercadoria e aí eles foram passando a mão. (...) E aí não se lembravam de ir lá, pra pagar um imposto da terra. Muitos nem sabiam como é que se regulamentava aquilo ali. Aquele que sabia mais um pouquinho às vezes iam lá e pegavam os papel e passava pro nome dele. (Adão da Rosa, Maçambique).

A pouca escolaridade facilitava a prática de crimes cometidos por meio de negociatas; além disso, não era costume dos antigos camponeses a preocupação em documentar a propriedade, sobretudo por terem obtido esses espaços como recompensa do trabalho ou por doações de ‘pais de criação’. Os herdeiros de Binga, além das perdas em razão das dificuldades para subsistência, sofreram esbulho dos terrenos quando a família ‘Prestes’, ao instalar-se naquela zona passou a pressioná-los com as cercas. Há denúncias de registros alterados em favor de grandes proprietários e de perdas completas dos direitos fundiários. Alguns descendentes de Binga – dois bisnetos - residem na localidade e trabalham como sócios de fazendeiros.

Próximo ao antigo terreno de Binga havia outra propriedade que foi adquirida a época por Avelino Prestes. Entre as duas, havia 10 hectares pertencentes a uma família negra: o casal Maria Rita Gonçalves e Florentino Meireles. Seus descendentes passaram a trabalhar em outros lugares devido à escassez de recursos, entre eles Sr. Nicolau Duarte da Rosa, que esteve trabalhando em parceria no município de Encruzilhada do Sul. Após a morte de Maria Rita e Florentino, a família Prestes tomou aquela porção e impediu que Nicolau construísse casa nas terras de seus pais. Posteriormente, o campo foi vendido, junto com outras extensões, sem a devida titularidade:

Meus avós tinham uma propriedade que ficou lá dentro do campo dos Preste, foi onde eu nasci. O Bento Prestes que simplesmente che-

gou pra eles e disse: olha, não existe mais meio de ter uma propriedade pequena dentro de uma grande e vocês não têm mais terra aqui: as terras que pertenciam a vocês agora são minhas. (Maria Conceição Duarte da Rosa, Maçambique)

As famílias Almeida e Prestes são reconhecidas como sendo as mais ricas da região; todavia, grande parte de suas extensões foram fruto não somente das heranças, como de negociatas, como as acima descritas. Além disso, em dada altura passaram a ocorrer casamentos entre as famílias, fato que as tornou ainda mais poderosas, dificultando os meios de sobrevivência autônoma.

Nas palavras de Sra. Maria Conceição, os Prestes teriam tomado arbitrariamente muitas terras de camponeses: “O negro não sabia nada, já tinha costume de ser humilhado. Era chegar e dizer sai daqui, que não é mais teu, que já iam se arredando.” O imaginário senhorial e as atitudes autoritárias cometidas vulnerabilizaram de sobremaneira as relações no campo, marcando a distinção racial como condicionante à hierarquização dos grupos sociais. O exercício deflagrado de poder ligado à branquidade irrompe como performance racializante, onde a categoria distintiva *raça* é enunciada no domínio da terra. A colonialidade e subalternização de camponeses negros diante da subjetivação desumanizadora das práticas de poder são desnudadas quando Sra. Maria Conceição descreve as constantes humilhações e as relações de extrema arbitrariedade, onde se performatiza cruamente o poder sobre o corpo.

As gerações seguintes passaram a adquirir pequenos terrenos com documentação. Ainda assim, era comum no interior fazer-se vendas de lotes com a simples entrega dos papéis referentes aos campos e, em momento posterior, a mesma terra era reivindicada pelos proprietários anteriores por não se haver modificado a titularidade em cartório: “Alguém tem um campo, eu vou lá e cadastro no meu nome, um pedaço pra mim e depois eu vou lá e pago aquela taxa e tá no meu nome. Mas não é meu. Quem tem a escritura da terra vai lá e rouba a hora que quer”. (Adão da Rosa, Maçambique).

A resistência do quilombo Maçambique, seja em permanecer no território, seja no suportar fisicamente os combates por relações sociais menos desiguais enuncia a necessidade de mudanças na institucionali-

zação de uma modalidade diversa de apropriação fundiária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Identificamos a questão da propriedade da terra neste cenário como a construção de um processo nascido com o colonialismo; retallar a terra conferindo-lhe circunscrição, título e proprietário formal são práticas que consolidam o desejo de domesticar as formas de vida do mundo colonizado. A incursão colonial é feita com vistas a criar e consolidar um público auto-referenciado e racialmente especificado. Tanto em Picos, quanto no Maçambique a descrição de estrangeiros portugueses e fazendeiros são marcadas pela distinção racial e pela violência na obtenção da terra. Em Cabo Verde, até o final do período colonial, a imagem dos morgados é retratada como grandes autoridades detentoras de terras e poder político. Ainda que em termos raciais haja maior permeabilidade no que se refere aos arranjos locais, enfatizamos nosso interesse em mapear o percurso desta colonialidade/branquidade de constituidora de proprietários.

A linguagem dos documentos nos parece de igual forma presente em ambos os países aqui estudados, todavia a Independência Nacional cabo-verdiana irrompe tal desígnio escolhendo prestigiar o instituto tradicional africano da posse (MOYO, 2006), enquanto no Brasil há continuidade tensa de relação documental que servirá de instrumento justificatório para expulsão de comunidades étnicas dos seus territórios. Por evidente tem-se um público ideologicamente escolhido para exercer o papel/poder de proprietário, cujo endereçamento/linguagem passa pela documentação.

Em tese, qualquer indivíduo poderia tornar-se um proprietário, fato que reveste a organização social deste público como aparentemente universalizante, entretanto as diversas inserções de indivíduos constituídos sob outros signos e linguagens impedem o acesso a tal endereçamento. Não se trata somente do difícil acesso a recursos para tornar-se proprietário, mas de um universo cosmológico que rompe a lógica mercadológicas com a terra.

Em papel inverso, visualizamos tais grupos como contra-públicos que se organizam em modelos diversos da ordem instituída. Em Ma-

çambique, a permanência insistente no território, cuja sobrevivência do grupo é a todo momento negociada de forma assimétrica, impacta pela simples existência resistente. Em Picos, o modo de vida e as reações ao modelo colonial, demonstram a sólida existência de uma gramática costumeira que rechaçou continuamente o domínio do Império.

Em que pese a questão legal parecer ocupar posição central nos processos apresentados, quando se submete tais fatos a uma análise histórica desnaturalizada, tem-se que para além da lei a questão fundamental seja “mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização”. (FOUCAULT, 2008, p. 74) Neste enfoque a norma está presente no interior das normalidades, sendo tomada de maneira a atender as formas mais favoráveis à razão de Estado. Assim sendo, quando se vislumbra o processo de acesso à terra, não se trata somente de uma questão legal, mas da escolha de uma norma (ou público) acerca de quem se constitui como proprietário dentro das normalidades sociais. Nos diversos períodos históricos apontados, estão presentes regramentos jurídicos que foram, a todo o momento, colocados em suspenso quando da necessidade de atender aos interesses das elites agrárias, o que faz perceber as regras normalizadoras se sobrepondo mesmo às disposições legais.

São estas normalizações constituídas que se buscou investigar quando, neste trabalho, fez-se referência ao perfil racial dos proprietários. Para além das decisões ou intencionalidades, interessa saber como tais práticas se configuram como externalidades. As negociações, no séc. XIX, que determinaram a ocupação fundiária no estado do Rio Grande do Sul formulam-se em redes (latifundiários, militares, imigrantes); também na Ilha de Santiago as disputas territoriais neste período aportam diversos atores (morgados, rendeiros, Coroa portuguesa). Portanto, não seria adequado imaginar uma equação formulada por um soberano, mas como fruto de jogos de forças onde o poder opera como racionalidade, transitando pelos indivíduos que ele próprio constituiu no esforço de normalização.

Observa-se que as comunidades quilombolas brasileiras, antes da Constituição de 88, não adentram ao sistema normalizado. Mesmo o Código Civil, prevendo a possibilidade de usucapião, em sua prática

esses grupos não conseguiam atender às inúmeras exigências legais. Além disso, as despesas processuais são excessivas, não estando disponíveis a grupos historicamente empobrecidos.

Nos casos estudados, tem-se um processo de normação (tecnologia disciplinar) quando, a partir das normas legais, camponeses negros nos dois países não cumpriam os requisitos formais para serem proprietários, funcionando tal sistema disciplinar como um mecanismo punitivo: sem requisitos, sem propriedade. De outra feita, quando das interações em rede se enuncia quais sejam as populações aptas a se tornarem proprietárias, essa economia de poder funciona a partir da normalização (tecnologia de segurança).

Para Foucault (2008) o poder encontra-se disperso, não estando localizado em um só ponto ou em uma só instituição, Agamben (2004) utilizará esta base referencial para construir a teoria do Estado de Exceção e analisar as relações de poder estabelecidas com o ordenamento jurídico. Examinando as experiências constitucionais de diversos países europeus, conclui que as democracias modernas, embora anunciem seus alicerces na legalidade e na constitucionalidade, possuem uma estrutura de poder ligada, inclusive originariamente, às Exceções:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, 2004, p. 13)

O estado de exceção não se trata, portanto, de uma forma de direito especial, mas, por ser capaz de suspender a própria ordem jurídica, aparece como um paradigma constitutivo, ou seja, uma lógica de poder. Como característica essencial do Governo de Exceção tem-se a “supressão provisória” da tripartição das funções públicas de Estado (legislativo, executivo, judiciário), onde as leis de plenos poderes deixam de ser imputadas aos sujeitos, rompendo assim o delicado sistema constitucional de garantias. De tal forma, é de se esperar que estas “prá-

ticas suspensivas” se convertam em tendências duradouras de governo.

A fragilidade das instituições estatais modernas é percebida em muitos países, em especial no Brasil, temos como exemplo a enunciação de direitos na Constituição de 88 e o descompasso de efetividade dos direitos fundamentais. Durante a Constituinte de 1987, diversos movimentos sociais puderam apresentar propostas aos congressistas, tornando-se inegável as pressões populares para ampliação dos direitos sociais e culturais. Neste contexto, foi possível garantir no texto normativo a regularização das terras quilombolas, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Porém, se por um lado, o País tem a oportunidade de pensar-se como uma nação multi-étnica, multicultural, por outro, a sequência de implementação deste direito irá frustrar tais expectativas. Nos anos subsequentes, os direitos fundiários destas comunidades foram regulamentados timidamente por Decretos e Instruções Normativas, que no atual momento político correm risco de serem revogadas.

Por tais razões, a teoria de Agamben (2004) parece bastante explicativa, já que o estado de exceção se torna uma forma peculiar de resguardar a “segurança pública” em um paradigma de governo. Os critérios de necessidade e temporariedade, apontados em constituições modernas são progressivamente substituídos pela generalização deste modelo de segurança, atuando como fonte originária. Pela teoria da exceção, um caso particular escapa à obrigação da observância da lei, é subtraído da aplicação dela, tendo por fundamento a segurança da própria ordem legal: “Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção”. (AGAMBEN, 2004, p. 63)

Utilizando este referencial, seria possível pensar a regularização das terras quilombolas como sofrendo intervenções constantes de Exceção, ainda que haja caminhos jurídicos para a formalização dos territórios, as composições manejadas impedem sua efetivação. Apesar do revestimento legal, surgem formas de remeter o caso quilombola para uma esfera de ação extrajurídica: “o estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei”. (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Observando questão fundiária quilombola vê-se a segurança na-

cional endereçada a um público colocado às avessas da segurança das comunidades. A retórica da segurança nacional dirige-se a um público específico, tomado como *O Público* do legalmente proprietário. Parece lugar comum afirmar que todos necessitam de segurança e '*Paz no Campo*', entretanto, a mesma segurança apregoada como garantidora de paz, joga os quilombos em outro discurso: o discurso da exceção, o discurso da insegurança, o discurso de um contra-público da lei.

Percebemos fenômeno semelhante em Cabo Verde, pois se o período de Independência inaugura a inversão das relações de propriedade da terra no meio rural, a troca nos poderes políticos na década de 90 promove um golpe na ordem legal que lança a população em condição vulnerável. Todavia, mais interessante que mapear as realizações do período de Independência e da Reforma Agrária parece ser analisar o que a população produz à título destes eventos históricos. Sendo assim, mesmo os esforços de 'liberalizar' os espaços pós anos 90 acaba, de certa forma, por render-se à imposição dos Territórios de Resistência. O empoderamento das populações pós Julho de 75 impede que se revertam as relações ao ponto que antes estavam. Em que pese formalmente os terrenos, em sua maioria, encontrarem-se em nome de colonizadores, a afirmação persistente de que 'a terra é do povo' e o modo de vislumbrar os lugares de pertencimento tornam a sobre-codificação legal frágil, mediante a experiência territorial. Ademais, a permeabilidade de figuras políticas vindas do meio rural com trajetórias comuns aos que permaneceram em total vulnerabilidade fundiária até o final do período colonial permite a composição de outros arranjos, nos quais o exercício de poder é contestado, além de, por assim dizer, esfacelar as barreiras raciais de aquisição.

As ontologias de segurança fundiária aqui apresentadas mostram um histórico comum quanto ao ponto de partida, visto que em ambos países a experiência colonial solapou o modo de vida tradicional. Porém, apesar de o movimento quilombola brasileiro assumir maturidade política que fazem eclodir posturas cidadãs, onde a tomada de direitos se torna irrefreável, o endereçamento/linguagem documental ainda se manifesta como produto final das construções que repelem a figura de quilombolas como proprietários. Uma frase da líder quilombola Janja expressa exemplarmente esse contexto: "Nosso chicote de hoje é a ca-

neta”. De tal forma, observa-se a adversa condição dos descendentes de africanos que na diáspora não perfazem a mesma estabilidade territorial fora de África. Por outro lado, as teorias de Agambem (2004) quanto ao estado de exceção mostram seus limites aos analisarmos o caso cabo-verdiano, onde a segurança na terra produz-se a despeito da lei, levando a conclusão de que a articulação da segurança fundiária se viabiliza pela complexa desintrusão de modelos normativos estrangeiros.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004

BERND, Z.; BAKOS, M. M. **O negro: consciência e trabalho**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1998.

CABO VERDE. **Decreto-Lei nº 6/75**, Artigo 1º. Boletim Oficial da República, 19 jul. 2007.

DETIENNE, M. **Comparar o incomparável**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MAESTRI FILHO, M. J. **O escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravo gaúcho**. Caxias do Sul, EDUCS, 1984.

COLONIALISMO E RACISMO: A ABORDAGEM DO DOS QUILOMBOS NO CAMPO DO DIREITO

COLONIALISM AND RACISM: THE APPROACH OF QUILOMBOS IN THE FIELD OF LAW

Rodrigo Portela Gomes¹

RESUMO: O trabalho tem o propósito de complexificar uma abordagem comumente referida no campo do constitucionalismo brasileiro pós-1988 quanto ao direito dos quilombos, o problema da efetividade do art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Essa abordagem nas pesquisas e trabalhos que tematizam os quilombos no campo jurídico, em suma, não tem levado a raça a sério e, em regra desaguam no lugar comum da inefetividade da norma constitucional, desenvolvendo-se discussões acerca: a) das questões conceituais do quilombo; b) do problema na definição das terras quilombolas; c) da interpretação judicial, reconhecimento e identificação dos quilombos. Outrossim, o debate neste campo tem sido orientado por um discurso “clássico moderno”, onde predominam narrativas do “norte” que procuram apagar o racismo, o escravismo e o colonialismo como constitutivos da modernidade. Assim, noções como, estado, cidadania, justiça, igualdade e liberdade nos marcos da modernidade clássica tem balizado o debate sobre direito dos quilombos nos trabalhos realizados neste campo, contudo, sem o giro pós-colonial que desloque estas noções a partir de outras narrativas também constitutivas da modernidade. Nesse sentido, o trabalho objetiva uma abordagem do discurso colonial presente nestas noções que balizam o debate sobre direito dos quilombos no Brasil, com uma postura epistêmica e teórica que “leve a raça a sério”, ou seja, posicionando-a como categorial central na análise do direito. Pretende-se com isso apontar que o racismo é um problema jurídico-constitucional presente desde o momento fundacional do nosso Estado, sendo o direito instrumento eficaz

¹ Mestrando vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Contato: rodrigoportelag@gmail.com

para a produção de assimetrias raciais. Especificamente no caso dos quilombos, o resultado é uma clausura categórica que essencializa-o ou relativiza-o, negando-lhes a condição de agentes de sua própria história.

PALAVRAS-CHAVE: colonialismo; racismo; constitucionalismo; quilombos;

***ABSTRACT:** The paper aims to make more complex an approach commonly referred to in the field of post-1988 Brazilian constitutionalism about the right of quilombos, the problem of the effectiveness of art. 68 of the ADCT of the Federal Constitution of 1988 . This approach about race in the researches and works that thematize quilombos in the juridical field, in short, has appropriated the quilombo as object of studies that, in general, flow in the common place of the ineffectiveness of the constitutional norm, or when there are no discussions about: a) conceptual issues of the quilombo; b) the problem in the definition of quilombola lands; c) judicial interpretation, recognition and identification of quilombos. Moreover, the debate in this field has been guided by a “modern classical” discourse, where narratives of the “north” predominate and seek to erase racism, slavery and colonialism as constitutive of modernity. Notions such as state, citizenship, justice, equality and freedom within the framework of classical modernity have guided the debate on quilombo’s right in the works carried out in this field, however, without the postcolonial shift that dislocates these notions from other narratives also constitutive of modernity. In this sense, the paper aims an approach of the colonial discourse present in these notions that mark the debate on the right of the quilombos in Brazil, from an epistemic and theoretical posture that “takes race seriously”, that is, positioning it as central categorial in the analysis of law. It is intended to point out that racism is a juridical and constitutional problem that has been present since the founding moment of our State, and that the law is an effective instrument for the production of racial asymmetries. Specifically in the case of the quilombos, the result is a categorical closure that essentializes or relativizes it, denying them the status of agents of their own history.*

KEYWORDS: *colonialism; racism; constitutionalism; quilombos;*

INTRODUÇÃO

O presente texto se insere em um movimento que tem se constituído no campo do direito constitucional, com intuito de deslocá-lo para considerar que a centralidade da raça. Visto que é preciso apontar o caráter racializado das categorias jurídicas que estruturam o direito moderno, por entender o direito como prática social mobilizada pela raça, mesmo quando não se evidencie explicitamente. Assim, este trabalho se insere na agenda de pesquisa de um campo inaugurado pela obra de Dora Lúcia Bertúlio de Lima (1989) “*Direito e Relações Raciais: uma introdução crítica ao racismo*” e tem o propósito de fortalecer os estudos críticos da raça no campo jurídico.

Ademais, o trabalho é ainda uma primeira interlocução instigada pela identificação de um movimento no campo jurídico que tem se dedicado a construir narrativas que deem conta de respostas acerca da ineficácia do art. 68 do ADCT. O pressuposto destes trabalhos é um suposto império sobre a eficácia do direito. As pesquisas tem se debruçado em chaves de leitura que explique inaplicabilidade da referida norma constitucional, abordando obstáculos a efetividade da norma. Dentre os problemas elencados destaca-se a questão controversa sobre a conceituação do quilombo, além disso, apontasse como superação a construção de parâmetros étnicos acerca da identidade quilombola.

Assim, em um primeiro momento este texto tematizará as dimensões do racismo e colonialismo na abordagem do quilombo no campo do direito. Isso, pois, a experiência do quilombo no Brasil é marcada por uma complexidade histórica, contrapondo-se às narrativas oficiais que reduzem à experiência do quilombo a fuga de escravos. Ademais, procura-se deslocar também o direito, no sentido, de que este se constituiu pelos agenciamentos do racismo-colonialismo, portanto, uma ruptura com as compreensões de que o direito é um produto puramente moderno. Além disso, abordasse como os estudos do negro no Brasil refletem as estruturas de assimetria racial, especialmente com as considerações do intelectual Clóvis Moura que contrapõem a produção histórica tradicional sobre a experiência do quilombo que permitem as

apreensões folclorizadas.

Na segunda parte apresenta-se a necessidade de levar a sério a raça para reflexões de problemas jurídicos-constitucionais. Alcança-se o entendimento de que a raça precisa contar para que a norma constitucional referida seja capaz de abranger a experiência histórica do quilombo, e considere que a constituição do Estado Nacional Brasileiro remonta o processo de colonização, tendo o tráfico-escravismo e a resistência da população negra centralidade na política de ocupação territorial.

Essa chave analítica é importante para o sentido em que deve ser tomado o art. 68 do ADCT, de modo a considerar a trajetória histórico-jurídica das populações negras que imprimiram resistência às assimetrias raciais produzidas no período da escravidão, contra a sua humanidade e liberdade. Portanto, o direito territorial dos quilombos deve ser tomado como direito à liberdade, visto que a formação dos territórios negros foram as principais expressões das insurreições negras contra o escravismo-colonialismo, a terra como resistência que extrapola a fuga, a terra como liberdade.

1 RACISMO E COLONIALISMO: DIMENSÕES DA ABORDAGEM DOS QUILOMBOS NO DIREITO

Há sem dúvidas uma política antirracista² na Constituição Federal de 1988 (art. 3º IV; art. 4º, VIII; art. 5º XLII; art. 215; art. 2016; art. 68 ADCT), todavia, cerca de 30 anos após esse marco constitucional a realidade brasileira ainda apresenta uma assimetria racial alarmante que pode ser constatada a título de exemplo, com os dados da questão fundiária das comunidades negras camponesas no Brasil.

Segundo dados da Fundação Cultural Palmares (2016) de 2.849 solicitações foram expedidas 2.401 certidões, dessas apenas 253³ comunidades quilombolas tiveram a titulação do território nos termos

2 Há ainda que destacar uma racionalidade - mobilizada pela lógica do racismo - que reduziu o tema da raça na Constituição Federal de 1988 quase que em sua totalidade ao âmbito da criminalização de práticas racistas.

3 Dados fornecidos pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, resultado do programa “Comunidades Quilombolas e Direitos Territoriais”, a entidade informa ainda que são apenas 165 terras tituladas no Brasil. Disponível em: <<http://www.cpis.org.br/terras/default.aspx>> .Acesso em: 02 de maio de 2017.

do art. 68 do ADCT regulamentado pelo decreto 4.887/2003. Em termos percentuais constata-se que em torno de 10% das comunidades certificadas (não estamos considerando aqui outro dado importante que é a autodeclaração⁴) tiveram o território titulado, o que permite dimensionar os efeitos do racismo nas relações sociais do Brasil, particularmente, sobre os quilombos signo histórico de uma práxis negra (MOURA, 1981) contra os agenciamentos do projeto moderno, o colonialismo-racismo.

Como já apontado na seção introdutória às reflexões sobre o cenário fundiário das populações negras camponesas no Brasil, notadamente os quilombos desaguardam no lugar comum da inefetividade do art. 68 do ADCT, como se o problema fundiário da população negra pudesse ser resumido essencialmente à (in)efetividade das normas. Os discursos autorizados no campo do direito sobre o art. 68 do ADCT em suma se centram na disputa pela eficácia da norma constitucional, reproduzindo o que Bertúlio identificou em seus estudos sobre a teoria e prática do direito: “passam por cima da realidade racial no Brasil” (1989, p. 118).

Abordar as demandas das populações negras no Brasil sem dimensionar as relações raciais é uma postura mobilizada pelos discursos científicos racistas do século XVIII. No campo do direito é possível identificar essa perspectiva quando o racismo e o colonialismo não aparecem como processo constitutivo de categorias como “estado nacional”, “cidadania”, “nacionalidade”, “justiça”, “igualdade” e “liberdade” (BERTÚLIO, 1989).

A ideia de raça é central para compreender a modernidade (GILROY, 2012), sendo fundamental para entender a formação dos estados modernos, conseqüentemente as concepções de direito que imperam, orientam e agenciam categorias jurídicas, inclusive determinantes para os direitos territoriais dos quilombos. Contudo, essa chave de leitura só é possível com a reperiodização do mundo moderno (QUEIROZ, 2017), movimento possível, por exemplo, com as contribuições de Gil-

4 Prevista na Convenção 169 da OIT, recepcionada com a aprovação no Congresso Nacional, por meio do Decreto Legislativo nº 143/2002 e Decreto Presidencial nº 5.051/2004.

roy (2012) com o que denominou Atlântico Negro⁵.

Refere-se ao deslocamento do discurso clássico moderno que precisa dimensionar a colonialidade como constitutiva da modernidade, portanto, um movimento de ruptura com a narrativa historiográfica tradicional de que experiências do direito moderno, a exemplo, do constitucionalismo seja uma experiência constituída no fluxo do tráfico de negros e que dimensiona o protagonismo das populações da diáspora africana nesse processo, portanto, uma denúncia sobre a racialização do pensamento moderno.

Esse processo de racialização produzido no bojo da alienação colonial foi constituído sob muita violência, a exemplo da invisibilização do negro na identidade nacional, por meio de narrativas que ora negaram a existência do negro, ora retrataram-no desprovido de humanidade e racionalidade, tratando-nos como verdadeira patologia social e biológica (MOURA, 1988). Clóvis Moura é uma importante referência para compreender a construção de narrativas de ideologia racista, particularmente no âmbito acadêmico, vejamos:

Os estudos sobre o negro brasileiro, nos seus diversos aspectos, têm sido mediados por preconceitos acadêmicos, de um lado, comprometidos com uma pretensa imparcialidade científica, e, de outro, por uma ideologia racista racionalizada, que representa os resíduos da superestrutura escravista, e, ao mesmo tempo, sua continuação, na dinâmica ideológica da sociedade competitiva que a sucedeu. Queremos dizer, com isto, que houve uma reformulação dos mitos raciais reflexos do escravismo, no contexto da sociedade de capitalismo dependente que a sucedeu, reformulação que alimentou as classes dominantes do combustível ideológico capaz de justificar o peneiramento econômico-social, racial e cultural a que ele está submetido atualmente no Brasil através de uma série de mecanismos discriminadores que se sucedem na biografia de cada negro (MOURA, 1988, p. 17).

5 “Atlântico Negro” como articulação conceitual para a compreensão dos fenômenos políticos, culturais e sociais gerados pela diáspora africana no mundo moderno. Defende-se que este conceito possibilita novas perspectivas ainda pouco exploradas para se pensar os fluxos, apropriações, negações, silenciamentos e elementos constitutivos da população negra em diáspora diante do constitucionalismo (QUEIROZ, 2017, p. 20).

Os estudos de Clóvis Moura são imprescindíveis neste trabalho, visto que é constante no campo do direito a abordagem sobre os quilombos como um problema específico e não estrutural, nesse sentido, não se diferencia dos estudos produzidos no século XX como a ideia de democracia racial (FREYRE, 2004), avivando mitos raciais que são reflexos da estrutura social brasileira. Isso, porque, ao particularizarem o quilombo a um problema de efetividade da norma jurídica e expressamente rechaçarem o agenciamento da raça, seja na noção de quilombo que defendem, seja na leitura que realizam sobre o direito, apagam a existência de um conflito racial historicamente constituído e direcionam o debate a uma folclorização dos quilombos.

É comum argumentos de que a conceituação do quilombo e as noções de identidade que o constituem devam ser orientadas por compreensões étnicas. É visível então, uma postura de que raça não conte nas reflexões sobre o direito dos quilombos, nos remetendo a relativização ou naturalização da prática do racismo (SANTOS, 2015). Essa abordagem que nega a raça e promove uma etnicização do quilombo recai em uma abordagem que muitas vezes se pretende negar, a essencialização da identidade quilombola:

Todos esses trabalhos procuravam ver, estudar e interpretar o negro não como um autoritarismo ser socialmente situado numa determinada estrutura, isto é, como escravo e/ou ex-escravo, mas como simples componente de uma cultura diferente do ethos nacional. Daí vemos tantas pesquisas serem realizadas sobre o seu mundo religioso em nível etnográfico e sobre tudo aquilo que implicava diferença do padrão ocidental, tido como normativo, e tão poucos estudos sobre a situação do negro durante a sua trajetória histórica e social. Minimiza-se por isto, inclusive, o número de escravos entrados durante o tráfico negreiro, fato que vem demonstrar como esses estudos, conforme já dissemos, assessoram, consciente ou inconscientemente, e municiam a subjacência racista de grandes camadas da população brasileira, mas, especialmente, o seu aparelho de dominação. Não mostram a importância social do tráfico e não procuram (na sua maioria) demonstrar como a importância sociológica do tráfico não se cifra ao número de escravos importados, mas na sua relevância estrutural o que permite os seus efeitos se evidenciarem em grupos e instituições da sociedade que foram organizados exatamente para impedi-lo, já que, a partir de 1830, o tráfico era oficialmente considerado ilegal.

(MOURA, 1988, p.18).

A trajetória histórico-social dos negros na unidade de análise da diáspora africana e que toma o tráfico de africanos escravizados como ponto de partida permite o deslocamento de uma narrativa histórica capaz de orientar discursos no campo do direito que pretendem caracterizar os quilombos como grupos etnicamente diferenciados. Muitas vezes a referida identidade é fundamentada pelo argumento do vínculo histórico-social das atuais comunidades remanescentes de quilombos a grupos de negros fugidos da escravização.

Há um grande esforço dos juristas em afirmar que esse vínculo com a escravização é o parâmetro adequado para definição de uma identidade sobre o quilombo, sob a alegação de que é preciso fugir de fundamentos biológicos, linguísticos e raciais. Ora, se o parâmetro é o vínculo histórico-social com a escravidão, não há como ignorar a raça, haja vista que esta sociedade foi moldada pelo projeto moderno do colonialismo-racismo. Como preleciona Clóvis Moura (1981, p. 31) os quilombos constituíam-se “em polo de resistência que fazia convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade que tinha como forma de trabalho fundamental a escravidão”. Portanto, ignorar os agenciamentos da raça é um reforço a mitos raciais que fundamentam a não cidadania aos negros (DUARTE, 2011).

Assim, quanto aos quilombos é equivocada a postura de juristas que tentam fugir da abordagem da raça, conseqüentemente ignorarem os agenciamentos promovidos, pela ciência, estado e sociedade. Isso, pois, há um problema histórico-estrutural (MOURA, 1988) a ser enfrentado para que se possa compreender a situação do quilombo no Brasil, já que a rebelião negra, segundo Clóvis Moura se expressou massivamente a partir da experiência dos quilombos:

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. O fenômeno não era atomizado, circunscrito a determinada área geográfica, como a dizer que somente em determinados locais, por circunstâncias mesológicas fa-

voráveis, ele podia afirmar-se. Não. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando a sua roça, constituindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituía-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava (MOURA, 1981, p.87).

Nesse sentido, os quilombos constituem-se como fenômeno de territorialização nacional no decorrer da escravidão e posteriormente, constituindo um verdadeiro campesinato negro. Esse dado nos remonta ao problema inicial, a questão fundiária no Brasil, notadamente marcada por um recorte racial assimétrico na distribuição histórica da terra, o sujeito negro foi majoritariamente excluído.

O movimento dos juristas em busca de uma identidade folclorizada sob os quilombos é mais uma faceta do projeto moderno racismo-colonialismo, expresso em uma suposta preocupação com o “problema” do quilombo e a garantia dos direitos territoriais constitucionalmente previstos. Isso porque se nos apoiarmos na historiografia que evidencia os movimentos de resistência negra (GOMES, 2015; REIS, 1995; MOURA, 1972; GUIMARÃES, 1988) acessaremos a uma complexa rede de movimentos e organizações de insurreições do negro aos efeitos materiais produzidos pelo projeto moderno racismo-colonialismo.

Assim, o cerne encontra-se na compreensão da dimensão do racismo-colonialismo constitutiva do direito. O problema deve ser deslocado da busca de argumentos e parâmetros adequados para a determinação de uma identidade étnica que justifique o acesso ao direito contido no art. 68 do ADCT para o problema do direito como um mecanismo de agência da raça.

2 DESLOCAR O DIREITO NA ABORDAGEM SOBRE OS QUILOMBOS: “LEVAR A RAÇA A SÉRIO”

“Levar a raça a sério” é a orientação teórica e epistêmica desta análise. Foi uma orientação sugerida nos trabalhos de BERNADINO; GALDINO (2004) e DUARTE (2011) uma ideia que se fundamenta na perspectiva do racismo como mecanismo eficaz de (re) produção de desigualdades sociais, contudo, não significa a adesão à lógica racializada de mundo, trata-se de uma reorientação, uma vez que se propõe desnaturalizar o lugar que se atribui ao negro, em especial a noção de quase-cidadania (MOURA, 1981) ou mesmo a que desqualifica a sua humanidade, por conseguinte nega a sua condição de sujeito de direito.

A imprescindibilidade dessa reorientação do campo de pesquisa reside na construção permanente de um método e de uma vigilância epistêmica que explicita a agência da raça na abordagem do direito dos quilombos. É preciso considerar as seguintes premissas a partir de considerações já consolidados nos estudos críticos da raça que tematizam o direito (BERTÚLIO, 1989): a) posicionar raça e racismo como categorias centrais nas análises; b) o direito como instrumento de hierarquização racial, em que pese se constituir ideologicamente como constructo, é eficaz ao (re) produzir desigualdades; c) o racismo é um problema constitucional-jurídico, ou seja, atravessa o momento fundacional do nosso Estado.

Assim, é importante enfrentar os mitos raciais (MOURA, 1988), as narrativas oficiais, as categorias jurídico-constitucionais naturalizadas. No tocante ao art. 68 do ADCT podemos apontar que há um movimento equivocado por parte de juristas que tematizam os direitos territoriais dos quilombos, visto que os trabalhos têm concluído pela inefetividade da norma constitucional, desenvolvendo-se argumentos que centram o problema: a) nas questões conceituais do quilombo (histórico-antropológico); b) na dificuldade de definição das terras quilombolas; c) na interpretação judicial, reconhecimento e identificação dos quilombos.

O quilombo possui centralidade neste trabalho, pois a sua presença histórica revela uma experiência radical em contraposição ao racismo. Ao tomar o quilombo como processo e história de desgaste à sociedade escravocrata-colonial (ALMEIDA, 2001) e que abala as supostas referências do estado constitucional, calcadas em noções de

nação, igualdade, justiça e cidadania advindas apenas de uma matriz branca, ora:

Na nascente do processo de Independência, a população negra via o momento como uma oportunidade histórica para por fim ao cativeiro, tendo nesse aspecto um dos motivos da sua forte participação nos eventos da época. No rastilho de lutas que eclodiram no início do século XIX, os escravos não foram só uma constante, como deram forte conteúdo e sentido político aos agenciamentos do período ao supor que a Independência estava indissolivelmente vinculada à abolição da escravidão (QUEIROZ, 2017, p. 109).

Logo, além da responsabilidade de deslocar os pressupostos do constitucionalismo moderno é preciso problematizar o racismo no campo do direito quanto à abordagem do direito dos quilombos, visto que é preciso revelar os mitos raciais contidas nos discursos que centram o problema sobre a inefetividade do art. 68 do ADCT, pois ignoram a dimensão política do quilombo, “o quilombo é resistência histórica, presentificada, atualizada em diversos contextos, ações, situações e atores sociais” (LEITE, 2016, p. 302). Nessa esteira, Leite (2016, p. 302) ainda acrescenta:

Ao incorporar e transferir significados que atravessam diversos tempos e situações históricas distintas, o quilombo vai, ao mesmo tempo, criando e garantindo que o novo se instale e aconteça, mediante um amplo quadro semântico, que o faz retornar sempre e sem cessar para garantir as amplas correlações entre as experiências diaspóricas.

Assim, a leitura deslocada do art. 68 do ADCT permite identificar a inscrição no texto constitucional de um história de resistência negra, também protagonizada pelos quilombos, importa dizer que:

a luta quilombola é um elemento da compreensão da história dada pela interpretação jurídica. A história da escravidão, do ponto de vista constitucional, não é a história de uma lenta acomodação dos negros a uma condição de subalternidade ou da formação de uma nova raça mística, mas uma história que deve considerar as lutas por liberdade e igualdade negadas pela história oficial (DUARTE, 2011, p. 234).

A importância da diáspora como unidade de compreensão do quilombo, enquanto um dos signos de resistência⁶ ao sistema escravista-colonialista que transborda o tempo histórico da escravidão oficial reside na dimensão de totalidade do quilombo (MOURA, 2001). O quilombo significa uma ruptura à narrativa da história oficial que retratou um pacifismo uniforme do negro e concomitantemente uma disrupção à essencialização do quilombo como uma organização política que se contrapôs apenas ao sistema escravista colonial, ou seja, de que os quilombos deixam de existir com o “pós-abolição”. É o também que assevera Almeida (2001, p. 101):

Tudo nos leva a crer, portanto, que longe de ser apenas uma datação histórica, o quilombo é uma atualidade. A interligação necessária entre ele e a política não poderá ser levada apenas para o período que vai da colônia ao Império; ele está implicitamente estabelecido nos suores de hoje.

É sintomática a pretensão de conduzir o quilombo ao “cativeiro do tempo”, isolá-lo como uma experiência do passado, justamente porque a sua substância é a negação ao sistema (MOURA, 2001), uma negação - complexa e plural - ao modo de produção, a estrutura do trabalho, ao regime de propriedade, a cosmovisão, a religiosidade e manifestação cultural do escravismo e ao racismo estruturante da sociedade.

6 “Mas não foi apenas o quilombola que se organizou. Mesmo aqueles que não chegavam à decisão extrema de fugir, também se reuniam, criavam grupos de resistência nas senzalas, muitos deles aparentemente com objetivos simplesmente religiosos ou de lazer, mas que funcionavam como mecanismos de distensão psicológica contra a rigidez do regime de trabalho a que estavam submetidos. Os batuques, muito comuns, por isto mesmo, serviam como ponto de convergência dos grupos que reelaboravam os seus valores culturais e tribais e durante a sua função restabeleciam a hierarquia antiga, fragmentada com e pelo cativeiro. Podemos dizer, por isto, ao contrário de Skidmore, que o negro brasileiro, tanto durante a escravidão como posteriormente, organizou-se de diversas formas, no sentido de se autopreservar tanto na situação de escravo, como de elemento marginal após 13 de Maio. E mais: não apenas em um ou outro Estado, mas em todas as regiões onde a escravidão existiu, os grupos negros continuaram a existir, passado o período do regime escravista” (MOURA, p. 112, 1988).

Portanto, o esforço de juristas para consolidação de parâmetros étnicos que vinculem as denominadas comunidades remanescentes de quilombos aos processos de resistência da escravidão oficial é o refinamento de mitos raciais construídos para negar a centralidade da raça na estrutura social brasileira. O dado histórico de quase 400 anos de regime escravista no Brasil desafia os mais diversos campos, inclusive o direito, a compreender os impactos do racismo no seu campo de produção. Isso, pois, o marco legal de 13 de maio de 1888, segundo Bertúlio (1989, p. 15), apenas “abre para a população negra brasileira, um novo período de discriminação e desrespeito humano em que o Estado e o Direito parecem ter papel preponderante”.

Nesse sentido, colocar raça na leitura do direito, seja do aparato normativo ou estrutural permite evidenciar como o racismo é mecanismo ideológico de conformação de interesses ao produzir efeitos na vida social, como obstaculizar o acesso a direitos ou violá-los. É o que Bertúlio (1989, p. 21) chama atenção:

O Estado e o Direito brasileiros reproduzem o racismo da sociedade através, especialmente, de sua superestrutura política e civil de forma a generalizar e desenvolver os conceitos e estereótipos formados ao longo da vida do negro neste país, desde sua vinda forçada da África até os dias atuais. Ainda que não se possa detectar regras específicas contra a população negra ou favorecendo exclusivamente a branca, fica evidenciada a teia de medidas institucionais e, paradoxalmente, a invisibilidade com que a condição de vida do negro é tratada pelas esferas públicas. A realidade sócio-econômica brasileira, e alguns registros dela nos Censos estatísticos feitos e orientados pelo mesmo Estado onde a marginalização e discriminação da população negra é constatada, estão a nos provar a orientação racista de todo o sistema estatal brasileiro.

Assim, em relação ao art. 68 do ADCT o deslocamento necessário para uma compreensão que leve a sério a raça encontra seu entendimento na definição de que o território dos quilombos não pode ser dado a partir da matriz histórico-jurídica agenciada pelo projeto moderno racismo-colonialismo, por exemplo, uma abordagem sobre a inefetividade da norma constitucional sem dimensionar os agenciamentos da raça. O sentido a ser conferido nas reflexões sobre os direi-

tos territoriais precisa considerar o projeto histórico-jurídico de emancipação e liberdade protagonizado pela população negra.

Nesse sentido, o art. 68 do ADCT deve ser tomado em uma noção ampla que considere a complexidade dos mecanismos de insurgência agenciados pelo campesinato negro no Brasil, que se utilizou da estratégia de territorialização onde quer que a escravidão se fizesse presente para se opor ao processo de escravização (desumanização) do negro. Portanto, a norma constitucional deve ser tomada em sentido que evidencie a experiência do quilombo que extrapole a fuga da senzala, mas que constituiu a experiência política em busca da sobrevivência, da humanização e da libertação.

É nesse sentido que deve ser tomado o direito territorial aos quilombos como direito à liberdade a que foram historicamente aliados e que lhe é sistematicamente negado em razão das assimetrias produzidas pela raça na estrutura social brasileiro, onde impera a hierarquia da branquitude, como a propriedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho teve o propósito de complexificar uma abordagem comumente referida no campo do constitucionalismo brasileiro pós-1988 quanto ao direito dos quilombos, reduzi-lo ao problema da eficácia ou efetividade da norma constitucional, neste caso, nos referimos ao art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988. Essa abordagem nas pesquisas e trabalhos que tematizam os quilombos no campo jurídico, em suma, não tem levado a raça a sério e, em regra desaguam no lugar comum da ineficácia da norma constitucional.

Outrossim, o debate neste campo tem sido orientado por um discurso “clássico moderno”, onde predominam narrativas do “norte” que procuram apagar o racismo, o escravismo e o colonialismo como constitutivos da modernidade. Assim, noções como estado, bem comum, cidadania, justiça, igualdade e liberdade nos marcos da modernidade clássica tem balizado o debate sobre direito dos quilombos nos trabalhos realizados neste campo, contudo, sem o giro pós-colonial que desloque estas noções a partir de outras narrativas também constitutivas da modernidade.

O reducionismo esquemático sobre a história do quilombo compromete sua dinamicidade responsável ao indicar os componentes de uma identidade quilombola no tempo presente, nesse sentido, não é papel do direito aprisionar ou codificar a ideia de quilombo, mas viabilizar a constante renovação de sentido contida no conteúdo do art. 68 do ADCT, tendo como pressuposto o tempo presente, sem, contudo cair no reducionismo do um papel que se incumbe não apenas ao aplicador do direito, mas precipuamente nas arenas públicas.

Nesse sentido, o trabalho objetivou uma abordagem do discurso colonial presente nestas noções que balizam o debate sobre direito dos quilombos no Brasil, com uma postura epistêmica e teórica que “leve a raça a sério”, ou seja, posicionando-a como categorial central na análise do direito. Ademais, apoia-se nas contribuições do intelectual Clóvis Moura para deslocar as narrativas históricas que tem orientado o estudo do negro no Brasil, evidenciando os mitos raciais contidos nos discursos autorizados sobre os quilombos no campo jurídico.

Pretendeu-se com isso apontar que o racismo é um problema jurídico-constitucional presente desde o momento fundacional do nosso Estado, sendo o direito instrumento eficaz para a produção de assimetrias raciais. Especificamente no caso dos quilombos, o resultado é uma clausura categórica que essencializa-o ou relativiza-o, negando-lhes a condição de agentes de sua própria história.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Quilombos: sematologia em face de novas identidades. Frechal Terra de Preto Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista.** São Luís: SMDDH/ CCN-PVN, 1996. p. 11-19.

_____. Os quilombos e as novas etnias. O'DWYER, E. C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2002, p 43-81.

_____. **Terras de Preto. Terras de Santo.** Terra de Índio. In: Habette, J. e Castro, E. M. (orgs.) **Cadernos NAEA, UFPA, 1989.**

_____. (org.). **Terras de Preto no Maranhão: Quebrando o mito do**

isolamento. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA) e Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH), 2002.

ALMEIDA, Luiz Sávio de. **Quilombo e Política.** MOURA, Clóvis (org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001.

BRASIL. Constituição Federal de 1988, de 5 de outubro de 1988. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 20 de jan. de 2017.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 19 de abril de 2004. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm >. Acesso em: 20 de janeiro de 2017.

_____. **Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009.** Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 11 de janeiro de 1997. Disponível em: < http://www.incra.gov.br/media/institucional/legislacao/atos_internos/instrucoes/instrucao_normativa/in_57_2009_quilombolas.pdf>. Acesso em: 20 de jan. de 2017

_____. **Medida Provisória nº 1.577, de 11 de junho de 1997.** Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 11 de janeiro de 1997. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/Antigas/1577.htm >. Acesso em: 20 de jan. de 2017.

_____. **Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007.** Fundação Cultural Palmares, Brasília, DF, 26 de novembro de 2007. Disponível em: < <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis21.pdf>>. Acesso em: 20 de jan. de 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Levar a raça a sério: ação afirmativa e correto reconhecimento.** BERNARDINO-COSTA, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BERTÚLIO, Dora Lucia de Lima. **Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo.** Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

DUARTE, Evandro C. Piza. **Do medo da diferença à igualdade como liberdade: as ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários.** Tese de doutorado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília. Brasília, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal.** São Paulo: Global, 2004.

GOMES, F. dos S. **Mocambos e Quilombos: uma história do camponato negro no Brasil.** 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

_____. **Experiências Atlânticas. Ensaio e Pesquisas sobre a Escravidão e o Pós-emancipação no Brasil,** Passo Fundo, FPF, 2003.

GONÇALVES, C. W. P. **Geografando nos varadouros do mundo.** Brasília: IBAMA, 2003.

GOULART, Jose Alipio. **Da Fuga ao Suicídio: Aspectos de Rebelião do Escravo no Brasil.** Rio de Janeiro: Conquista, 1972

GUIMARÃES, C. M. **Os quilombos do século do ouro.** Revista do Departamento de História, n. 6, jul, 1988.

GUSMÃO, N. M. M. de. **Terra de pretos, terra de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro.** Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.

LEITE, Ilka Boaventura. **Diásporas africanas e direitos territoriais: as várias dimensões do quilombo no Brasil.** OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). Direitos quilombolas e dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

MARÉS, C. F. de S. **Os Povos Invisíveis.** In: PRIOSTE, F. G. V.; ARAÚJO, E. F. Direito Constitucional Quilombola – análise sobre a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015.

MOURA, Clóvis. **A quilombagem como expressão de protesto radical.** MOURA, Clóvis (org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil, Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. **Sociologia do Negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

_____. **Rebeliões da Senzala – a questão social no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Lech, 1981.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos e a Rebelião Negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

QUEIROZ, M. V. L. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana**. Dissertação de mestrado no curso de pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília. Brasília, 2017.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, J. J. **Os quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Nos achamos em campo a tratar a liberdade. Revista USP, v.28, dez./fev., 1995.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Nem crime, nem castigo: o racismo na percepção do judiciário e das vítimas de atos de discriminação**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 184-207, dez. 2015.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. **Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, racismo e territorialidade quilombolas: racismo institucional e ambiental na titulação de territórios quilombolas**. LIMA, Solimar Oliveira; FABIANI, Adelmir (orgs.). Sertão quilombola: comunidades negras rurais no Piauí. Teresina: EDUFPI, 2015.

DA JURISPRUDÊNCIA À DECLARAÇÃO: A TRAJETÓRIA INVERSA DO RECONHECIMENTO DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NO SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS

*FROM JURISPRUDENCE TO DECLARATION: THE
INVERSE TRACK OF RECOGNITION OF THE
INDIGENOUS PEOPLE'S RIGHTS IN THE INTER-
AMERICAN SYSTEM OF HUMAN RIGHTS*

Heitor Antunes Milhomens¹

RESUMO: Este artigo traça a trajetória percorrida para o reconhecimento dos direitos humanos dos povos indígenas no âmbito do Sistema Interamericano de Direitos Humanos - SIDH. Inicialmente, para compreender seu funcionamento, é apresentada a arquitetura sobre a qual foi erigido o SIDH, a partir do tripé: Comissão Interamericana de Direitos Humanos, Corte Interamericana de Direitos Humanos e Assembleia Geral da OEA. Ato contínuo, demonstra-se como foi possível, partindo de um completo silêncio convencional a respeito do tema no Pacto de San José, de 1969, os direitos indígenas obterem um progressivo reconhecimento na jurisprudência da Corte Interamericana em meados dos anos 2000, notadamente através da adoção de um método dinâmico de interpretação que possibilitou uma abertura a fontes externas para ampliar as fronteiras de seu *corpus iuris*, que enfim permitiu declará-los internamente no sistema regional. Analisa-se, ainda, como o ativismo judicial empregado pela Corte gerou uma crise institucional desencadeando protestos e descontentamento dos Estados, que reagiram com propostas de reforma do SIDH e eleição de juízes de orientação conservadora para sua composição, ameaçando uma futura

¹ Mestrando da linha de pesquisa de Direitos Humanos e Meio Ambiente, na Universidade Federal do Pará - UFPA. Especialista em Direito Empresarial pela Fundação Getúlio Vargas - FGV. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Pará - CESUPA.

Contato: heitormil@gmail.com.

superação de precedentes na sua jurisprudência progressista, colocando em risco não apenas os direitos humanos dos povos indígenas, como também a proteção de todos os demais grupos vulneráveis e minorias que veem no SIDH o último abrigo aos seus direitos. Ao fim, avalia-se a fundamental importância que a organização social do movimento indígena desempenhou para conseguir, após anos de lutas, ver reconhecidos seus direitos com maior força e em âmbito regional e minimizando alguns riscos de retrocesso que poderiam sofrer, através da recente aprovação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, após 17 anos de um trabalho aguerrido e de intensas negociações com governos.

PALAVRAS-CHAVE: Povos Indígenas. Direitos Humanos. Sistema Interamericano. Método Dinâmico de Interpretação.

***ABSTRACT:** This paper traces the trajectory covered for the recognition of the human rights of indigenous peoples in the scope of the Inter-American System of Human Rights - IAS. Initially, to understand its functioning, the architecture on which the ISHR was erected is presented on the basis of the tripod: Inter-American Commission of Human Rights - IACHR, Inter-American Court of Human Rights - IACtHR, and OAS General Assembly. Continuous act, demonstrate how, based on a complete conventional silence on the subject in the Pact of San José (1969), indigenous rights were progressively recognized in the jurisprudence of the IACtHR in the mid-2000s, notably through the adoption of a dynamic method of interpretation that allowed an openness to external sources to broaden the borders of its corpus iuris, which finally allowed to declare them internally in the regional system. It is also analyzed how the judicial activism adopted by the IACtHR generated an institutional crisis triggering protests and discontent of the States, who reacted with proposals for reform of the IAS and election of conservative judges to their composition, threatening a future overruling of precedents in progressive jurisprudence, putting at risk not only the human rights of indigenous peoples, but also the protection of all other vulnerable groups and minorities who see in IAS the last shelter of their rights. Finally, it is assessed the fundamental importance that the social organization of the indigenous*

movement has played in order to achieve, after years of struggle, its rights recognized more strongly at a regional level and minimizing some risks of retreat that could suffer, through the recent adoption of the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, after 17 years of hard work and intense negotiations with governments.

KEYWORDS: *Indigenous Peoples. Human rights. Inter-American System. Dynamic Method of Interpretation.*

INTRODUÇÃO

No presente artigo traçamos a trajetória percorrida para o reconhecimento dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas no âmbito do Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

Inicialmente, apresentamos a arquitetura sobre a qual foi erigido o Sistema Interamericano de Direitos Humanos, para compreender seu funcionamento.

Em seguida, veremos como foi possível, partindo de um completo silêncio convencional a respeito do tema no Pacto de San José, de 1969, os direitos indígenas obterem um progressivo reconhecimento na jurisprudência da Corte Interamericana em meados dos anos 2000, através da adoção de um método dinâmico de interpretação que possibilitou uma abertura a fontes externas para ampliar as fronteiras de seu *corpus iuris*, para enfim reconhecê-los internamente.

Analisamos, ainda, como o ativismo judicial empregado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos causou protestos e descontentamento dos Estados, que reagiram com a eleição de juízes de orientação doutrinária mais conservadora para a composição da Corte, ameaçando a futura manutenção de sua jurisprudência progressista.

Ao fim, vemos que a organização do movimento indígena conseguiu, após anos de lutas, ver reconhecidos seus direitos com maior força e em âmbito regional, através da recente aprovação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2016, minimizando alguns riscos de retrocesso que poderiam sofrer.

1 A ARQUITETURA DO SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS

A criação do Sistema Interamericano de Direitos Humanos (adiante: SIDH) remonta à década de 1960, quando alguns dos Estados-membros da Organização dos Estados Americanos (adiante: OEA), após anos de negociações, convencionaram sobre a necessidade de estabelecimento de mecanismos de promoção e garantia dos Direitos Humanos como alternativa eficaz à superação dos problemas históricos de violência, miséria, desigualdade e exploração que historicamente assolaram, sobretudo, os países latino-americanos. Assim, os Estados americanos reunidos em 22 de novembro de 1969 na cidade de San José da Costa Rica aprovaram a Convenção Americana de Direitos Humanos (adiante: CADH, Convenção ou Pacto de San José), instrumento legal que constitui-se pedra fundamental do SIDH. Atualmente, dos 35 (trinta e cinco) Estados-membros da OEA, 24 (vinte e quatro) países ratificaram a Convenção².

O Pacto de San José estruturou o SIDH a partir de um tripé que é composto por três entidades, a saber: (a) a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (adiante: CIDH ou Comissão); (b) a Corte Interamericana de Direitos Humanos (adiante: Corte ou CorteIDH), e; (c) a Assembleia-Geral da OEA. A seguir analisaremos, ainda que de forma sucinta, as atribuições de cada uma destas instituições.

Composta por 07 (sete) membros eleitos pelos Estados para mandatos de quatro anos e com direito a uma reeleição, a Comissão possui, dentre as funções estabelecidas no Artigo 41º da CADH³, a

2 Após a denúncia de Trinidad & Tobago e Venezuela, atualmente 22 países estão submetidos aos SIDH, a saber: Argentina, Barbados, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Dominica, Equador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaica, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Suriname e Uruguai. Cuba, excluída da OEA em 1962 - não pode participar do processo de aprovação da CADH - atualmente negocia seu reingresso e ainda não aderiu aos seus instrumentos. Estados Unidos, Canadá e a maioria dos países caribenhos de tradição common-law e que sofreram colonização anglo-saxã não ratificaram o instrumento. Podemos considerar, portanto, o SIDH como majoritariamente latino-americano.

3 Artigo 41º. A Comissão tem a função principal de promover a observância e a defesa dos direitos humanos e, no exercício do seu mandato, tem as seguintes funções e atribuições:

- a) estimular a consciência dos direitos humanos nos povos da América;
- b) formular recomendações aos governos dos Estados membros, quando o conside-

atribuição de formular recomendações aos governos, preparar estudos e relatórios e atender à consultas dos Estados-membros sobre questões relacionadas aos Direitos Humanos. À propósito da Comissão, relata Flávia PIOVESAN (2000, p.34):

Promover a observância e a proteção dos direitos humanos na América é a principal função da Comissão Interamericana. Para tanto, cabe à Comissão: fazer recomendações aos governos dos Estados-partes prevenindo a adoção de medidas adequadas à proteção destes direitos; preparar estudos e relatórios que se mostrem necessários; requisitar aos governos informações relativas às medidas por eles adotadas concernentes à efetiva aplicação da Convenção; submeter um relatório anual à Assembleia-Geral da Organização dos Estados Americanos.

Mas a atuação da Comissão não se resume a atividades prospectivas. Numa espécie de atuação infrajudicial, compete a ela, o importante papel de receber e apurar denúncias formuladas por pessoas, grupos ou organizações não-governamentais sobre supostas violações de direitos assegurados na Convenção ou mesmo em outros instrumentos de proteção dos Direitos Humanos. Recebida a denúncia, a CIDH deverá funcionar como uma espécie de mediadora em busca de uma solução amigável à questão. Não sendo possível alcançá-la, a Comissão redigirá um relatório no qual exporá os fatos e suas conclusões e, se entender pela existência da violação, pode formular as proposições e

rar conveniente, no sentido de que adotem medidas progressivas em prol dos direitos humanos no âmbito de suas leis internas e seus preceitos constitucionais, bem como disposições apropriadas para promover o devido respeito a esses direitos;

c) preparar os estudos ou relatórios que considerar convenientes para o desempenho de suas funções;

d) solicitar aos governos dos Estados membros que lhe proporcionem informações sobre as medidas que adotarem em matéria de direitos humanos;

e) atender às consultas que, por meio da Secretaria-Geral da Organização dos Estados Americanos, lhe formularem os Estados membros sobre questões relacionadas com os direitos humanos e, dentro de suas possibilidades, prestar-lhes o assessoramento que eles lhe solicitarem;

f) atuar com respeito às petições e outras comunicações, no exercício de sua autoridade, de conformidade com o disposto nos artigos 44º a 51º desta Convenção; e

g) apresentar um relatório anual à Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos.

recomendações que julgar adequadas. Não sendo solucionado o assunto, a Comissão poderá levar a denúncia à conhecimento da Corte.

A CorteIDH é a instituição à qual reservou-se a função judicante dentro da estrutura do SIDH. Composta por 07 (sete) juízes eleitos pelos Estados para mandados de quatro anos e com direito a uma reeleição, a Corte tem competência para conhecer de qualquer caso relativo à interpretação e aplicação das disposições da Convenção que lhe seja submetido exclusivamente pela Comissão ou por um Estado Parte. Sobre a Corte, GORESTEIN (2002, p. 95) aduz que:

A Corte Interamericana de Derechos Humanos é o órgão jurisdiccional do sistema por excelência. Enquanto os membros da Comissão são chamados de Comissários, os membros da Corte detêm o título de juízes; enquanto a Comissão elabora um relatório final com “recomendações”, a Corte emite uma sentença “definitiva e inapelável”, nas palavras da Convenção Americana. As sentenças da Corte são, ainda, obrigatórias, não podendo os Estados recusar-se a cumpri-las.

Além da sua função contenciosa, na solução de litígios, a CorteIDH possui função consultiva, a teor do Artigo 64.1 da CADH. Sendo a Corte o intérprete máximo da Convenção, cabe a ela emitir pareceres, ou melhor, opiniões consultivas com efeito vinculante (NEVES, 2016, p.255).

Complementando o tripé sobre o qual está erigido o SIDH, está Assembleia-Geral da OEA. Embora anterior à própria arquitetura do SIDH e sendo o plenário em que se aprovou o Pacto de San José, a Assembleia-Geral da OEA é o fórum no qual reúnem-se os representantes políticos de todos os Estados-membros, possuindo a atribuição legiferante em escala interamericana para a elaboração e aprovação de convenções, pactos e protocolos que regulamentem, dentre outros assuntos, os Direitos Humanos. Possui, ainda, a prerrogativa de eleger os comissários da CIDH e juízes da CorteIDH, o que lhe assegura o poder de orientar toda a estrutura do SIDH a partir das posições políticas negociadas e acatadas pela maioria dos Estados, que certamente exerce influência na indicação de candidatura e eleição de cada um dos mandatários.

Ressalta-se que o SIDH somente começou a operar efetivamente,

em acordo com a arquitetura acima descrita, em 1979, quando a CorteIDH iniciou suas operações após a eleição, pela Assembleia-Geral da OEA, dos primeiros sete juízes americanos.

Compreendida esta estrutura sobre o qual foi erigido o Sistema Interamericano de Direitos Humanos a partir do Pacto de San José, através da atuação da CIDH, CorteIDH e Assembleia-Geral da OEA, passaremos a analisar a evolução através da qual moldaram-se no âmbito americano os Direitos Humanos previstos na CADH, dando ênfase os direitos das minorias e grupos vulneráveis, principalmente dos povos indígenas, ante a ausência de um instrumento legal interamericano hábil a assegurar-lhes direitos fundamentais tomando em conta a suas especificidades até muito recentemente, com a aprovação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (adiante: DADPI), em 14 de junho de 2016.

2 A INTERPRETAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS À LUZ DA CONVENÇÃO AMERICANA DE DIREITOS HUMANOS

Orientada por uma tradição liberal que influenciou fortemente as forças políticas do Estados que compõe a OEA, a Convenção Americana de Direitos Humanos não contém nenhuma especificidade cultural, uma vez que fruto desses entes políticos. Assim, o SIDH foi inicialmente erigido sem que houvesse qualquer regulamentação em âmbito interamericano à adequada defesa dos direitos humanos das minorias e dos grupos vulneráveis. A questão indígena era ainda mais negligenciada em razão da herança do pensamento eurocêntrico que considera os povos tradicionais em si com um problema enquanto não fossem assimilados ao seu modelo de sociedade⁴.

⁴ Entendemos que uma busca legítima ao universalismo dos Direitos Humanos somente é possível se considerarmos a soma de todas as unidades de 'ser-humano' sem perder de vista o conteúdo cultural que cada um carrega. Com maestria, WALLERSTEIN (2007, p.63-84) nos chama a atenção de que paradoxalmente não há nada mais etnocêntrico que a pretensão ao universalismo, pois ao tentar afirmar valores universais a partir de sua construção moral, uma determinada sociedade invariavelmente acaba impondo a assimilação das demais – e a dominação não tolera ideias de paridade cultural.

De tal modo, parece-nos natural que as primeiras manifestações da CorteIDH não levassem em consideração particularidades sociais (ESTUPIÑAN SILVA; IBÁÑEZ RIVAS, 2014, p.317), adotando uma técnica interpretativa exegética através da qual deveria prevalecer, ao fim, a vontade dos Estados, fonte de todo o poder político que sustenta o SIDH. Dessa forma, as primeiras respostas da CorteIDH à casos que envolviam interesses das populações indígenas, centraram-se em uma interpretação que considerava apenas a somatória de indivíduos, sem atentar-se ao seu caráter de povo ou às consequências de atos lesivos cometidos sobre o conjunto da comunidade.

Entretanto, com o amadurecimento do debate de Direitos Humanos, ao longo dos anos fortaleceu-se na CorteIDH, legítima intérprete da Convenção, o entendimento de que este modo interpretativo exegético até então adotado ofendia a própria *ratio legis* da CADH, que em seu art. 29⁵ consagrou o princípio interpretativo *pro-homine* para vetar aos Estados, grupos ou pessoas qualquer ato que resultasse em supressão do gozo e exercício dos direitos e liberdades previstas neste mesmo instrumento de direito internacional. Assim, qualquer interpretação dada às disposições contidas na CADH deveria privilegiar a pessoa humana como destinatária final dos direitos ali elencados, favorecendo ao ser humano uma interpretação que garanta a sua proteção máxima.

Da contínua evolução no exercício interpretativo da Convenção pela CorteIDH, construiu-se uma nova técnica interpretativa, denominada de *método dinâmico de interpretação*. Segundo ESTUPIÑAN

5 Artigo 29. Normas de interpretação. Nenhuma disposição desta Convenção pode ser interpretada no sentido de:

- a. permitir a qualquer dos Estados Partes, grupo ou pessoa, suprimir o gozo e exercício dos direitos e liberdades reconhecidos na Convenção ou limitá-los em maior medida do que a nela prevista;
- b. limitar o gozo e exercício de qualquer direito ou liberdade que possam ser reconhecidos de acordo com as leis de qualquer dos Estados Partes ou de acordo com outra convenção em que seja parte um dos referidos Estados;
- c. excluir outros direitos e garantias que são inerentes ao ser humano ou que decorrem da forma democrática representativa de governo; e
- d. excluir ou limitar o efeito que possam produzir a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e outros atos internacionais da mesma natureza.

SILVA e IBÁÑEZ RIVAS (2014)⁶, o método dinâmico consiste em interpretar o direito aplicável no contexto e em estreita relação com a realidade do seu destinatário. Trata-se de uma técnica de olhar universal multicultural, a partir do qual exsurge teorias inovadoras para adaptar a CADH ao particularismo cultural. A adoção deste método em relação aos povos indígenas e tribais significa que a CorteIDH assumiu o desafio de proteger a especificidade sem abrir mão da universalidade dos direitos protegidos.

A adoção deste universalismo jurídico multicultural desdobra-se em duas facetas. Primeiramente, precedentes como *Mayagna Awas Tingi*⁷, *Sarayaku*⁸ e *Saramaka*⁹ demonstram que a jurisprudência da CorteIDH é marcada pela abertura a fontes externas, como p. ex. a Convenção OIT 169/1989, a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU e outros instrumentos internacionais, mesmo que não tenham sido ratificado pelo Estado violador, bem como o direito interno aplicável caso a caso, num processo de enriquecimento do direito aplicável ao sistema interamericano de direitos humanos que permite alargar as fronteiras da CADH.

Ademais, a CorteIDH assume, ainda, uma posição pioneira nos sistemas internacionais de Direitos Humanos ao promover uma abertura ao universalismo jurídico que, além do direito positivo, abre

6 Não temos a pretensão neste artigo, em razão da limitação espacial imposta pelo meio, de esgotar a teoria do “método dinâmico de interpretação” apresentada pelas autoras, de modo que nos limitaremos a pontuar seus principais argumentos. Todavia, por ser um argumento central à compreensão do estudo que propomos, convidamos o leitor que não tenha prévio conhecimento do argumento à leitura da obra a que ora nos remetemos.

7 CORTEIDH. Caso da Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicarágua. Sentença de Mérito, Reparações e Custas, 31 de agosto de 2001, e; CORTEIDH. Caso da Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicarágua, Supervisão do Cumprimento da Sentença. Resolução da Corte Interamericana de Direitos Humanos de 3 de abril de 2009.

8 CORTEIDH. Caso Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs Ecuador. Sentença de Mérito e reparações, 27 de junho de 2012.

9 CORTEIDH. Caso do Pueblo Saramaka vs Suriname. Sentença de Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas, 28 de novembro de 2007, e; CORTEIDH. Caso do Pueblo Saramaka vs Suriname. Interpretação da Sentença, 12 de agosto de 2008.

espaço ao direito consuetudinário indígena e os princípios das comunidades tradicionais. Como se verifica nos casos *Bámaca Velásquez*¹⁰, *Yakye Axa*¹¹, *Sawhoyamaxa*¹², *Yatama*¹³ e *Xámok Kásek*¹⁴, apresenta-se uma tendência em evocar a jurisprudência nacional e internacional em busca de um consenso jurídico universal. Em consonância com Convenção OIT 169/1989, a CorteIDH reconhece que a ‘consciência da identidade cultural’ é aspecto fundamental no momento de uma comunidade determinar-se indígena ou tribal, de modo que esta identidade comunitária é um fato histórico social que pertence à sua autonomia, não sendo atribuição do Estado ou tribunais determinar.

Como se vê, mesmo que na CADH não exista qualquer referência a termos como ‘indígenas’, ‘tribais’, ‘populações tradicionais’, ‘minorias’ ou ‘grupos vulneráveis’, a jurisprudência da CorteIDH se mostrou extremamente perspicaz em construir uma interpretação que promovessem o gozo de direitos fundamentais aos povos indígenas.

No que se refere aos direitos dos povos indígenas, a jurisprudência da CorteIDH evoluiu para apresentar duas categorias específicas: (a) a existência de direitos humanos tradicionais, já contemplados na Convenção Americana, que são interpretados a partir do método dinâmico multicultural para promover a proteção dos povos indígenas, e; (b) a criação e reconhecimento de novos direitos humanos indígenas, que não têm seu conteúdo e alcance determinado de forma expressa na CADH, cabendo à jurisprudência desenvolvê-los sociais (ESTUPIÑAN SILVA; IBÁÑEZ RIVAS, 2014).

É pertinente a análise de cada uma destas categorias.

2.1. RECONHECIMENTO DE DIREITOS EXPRESSAMEN-

10 CORTEIDH. Caso *Bámaca Velásquez vs Guatemala*. Sentença de Mérito, 25 de novembro de 2000.

11 CORTEIDH. Caso *Comunidad indígena Yakye Axa vs Paraguay*. Sentença de Mérito, Reparações e Custas, 17 de junho de 2005.

12 CORTEIDH. Caso *Comunidad indígena Sawhoyamaxa vs Paraguay*. Sentença de Mérito, Reparações e Custas, 29 de março de 2006.

13 CORTEIDH. Caso *Yatama vs Nicarágua*. Sentença de Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas, 23 de junho de 2005.

14 CORTEIDH. Caso *Comunidad indígena Xámok Kásek vs Paraguay*. Sentença de Mérito, Reparações e Custas, 17 de julho de 2008

TE PREVISTOS NA CONVENÇÃO AMERICANA

Para entendermos a construção deste método interpretativo, tomemos por exemplo o reconhecimento do direito à propriedade, que na CADH está regulamentado no Artigo 21¹⁵ apenas sob o prisma da propriedade particular privada. Todavia, não é possível impor as definições de propriedade da tradição romana às noções indígenas de propriedade comunal. A existência de uma propriedade comum, enquanto direito coletivo, embora não seja usual em nossa tradição jurídica, é totalmente coerente com a cultura e organização social dos povos indígenas (BURGER, 2014, p.227).

Deve-se levar em consideração, ainda, a sensibilidade da questão fundiária no modo de vida indígena e na forma como ela impacta no exercício de uma série de outros direitos. Nesse sentido, devemos destacar que a falta de acesso das populações indígenas às terras que tradicionalmente ocupavam é capaz de tornar impossível a estes povos a satisfação de suas necessidades básicas, através de seus próprios meios tradicionais, levando a “*uma situação de escassez extrema, traduzida em um quadro grave de desnutrição, de alta incidência de enfermidades evitáveis e de mortes causadas por estas*”, conforme destaca COURTIS (2009, p.69).

Para realizar esta compatibilização entre a previsão normativa restrita da propriedade privada na CADH e a complexidade da propriedade indígena no caso concreto, a CorteIDH demonstrou uma peculiar habilidade em relacionar seu método interpretativo dinâmico com as normas gerais de interpretação dos tratados, inseridas na Convenção de Viena, privilegiando o método de interpretação teleológico. Assim, a interpretação da CADH pela CorteIDH se deu “à luz de seu objetivo e finalidade”, como preceituado no artigo 31.1, *in fine*, da Convenção

15 Artigo 21º - Direito à propriedade privada

1. Toda pessoa tem direito ao uso e gozo dos seus bens. A lei pode subordinar esse uso e gozo ao interesse social.
2. Nenhuma pessoa pode ser privada de seus bens, salvo mediante o pagamento de indenização justa, por motivo de utilidade pública ou de interesse social e nos casos e na forma estabelecidos pela lei.
3. Tanto a usura como qualquer outra forma de exploração do homem pelo homem devem ser reprimidas pela lei.

de Viena.

Ao realizar a sua interpretação dinâmica, o juiz recorreu à uma técnica interpretativa que é chamada por BURGORGUE-LARSEN (2014, p.119-123) de técnica de valorização da abertura normativa, e caracteriza-se pela adoção de uma interpretação permeada pelo enfoque do princípio *pro-homine* que proporciona uma abertura normativa significativa à fontes externas, que tem por objetivo principal interpretar tanto o conteúdo quanto o alcance dos direitos garantidos na Convenção Americana de Direitos Humanos.

Delimitar o conteúdo de um direito passa tanto pela definição das noções “indefinidas” como pela descoberta de uma ou várias novas dimensões, noções e/ou categorias deste direito e tal processo teve como consequência a extensão do campo de aplicação da CADH. Ao seu turno, identificar o alcance de um direito tem como pressuposto levar em consideração certos contextos específicos do continente latino-americano, uma vez que a Corte fará o possível para que a sua interpretação legítima possa conferir ao texto da Convenção um alcance concreto e efetivo no contexto eminentemente complexo e violento destes países.

Nesse sentido, a CORTEIDH (2001)¹⁶, ao julgar o caso da *Comunidad Mayagna Awas Tingni*, *leading-case* para o desenvolvimento do conteúdo do direito à propriedade dos povos indígenas sobre os territórios que tradicionalmente ocupam, a Corte afirmou, a partir do artigo 21 da Convenção, que o direito à propriedade “*inclui, entre outros, os direitos dos membros das comunidades indígenas no contexto da propriedade comunal*”. Da mesma forma:

existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunitária da propriedade coletiva da terra, no sentido que a propriedade desta não se centra num indivíduo, mas sim no grupo e na sua comunidade. Os indígenas, devido à sua própria existência, têm o direito de viver livremente nos seus próprios territórios; a estreita relação que os indígenas mantêm com a terra deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental das suas culturas, da sua vida espiritual, da sua integridade e da sua sobrevivência econômica. Para as comunida-

16 Caso da Comunidad Mayagna Awas Tingni, já citado. Tradução livre realizada pelo autor do presente artigo.

des indígenas a relação com a terra não é apenas uma questão de posse e produção, mas sim um elemento material e espiritual do qual devem usufruir totalmente, inclusive para preservar o seu legado cultural e transmitir às gerações futuras.

Nota-se, portanto, que o resultado da adoção pela Corte IDH do método de interpretação dinâmica multicultural aberto a fontes externas não implica na criação de um novo direito. O que há é, tão somente, a interpretação de direitos humanos tradicionais contemplados na Convenção Americana sob uma ótica multicultural, que no caso indígena, abarca um universalismo jurídico que considera os princípios gerais de direito, outras normas convencionais universais e regionais, o direito positivo interno dos Estados e o direito consuetudinário indígena, bem como o seu modo de vida tradicional e sua cosmovisão característica.

Tendo em conta este método dinâmico de interpretação adotado pela Corte IDH, ESTUPIÑAN SILVA e IBÁÑEZ RIVAS (2014, p.317-324) ao realizarem vasta análise da jurisprudência produzida pelo juiz americano, catalogaram um total de 12 (doze) Direitos Humanos expressamente previstos na CADH e que foram analisados pela Corte IDH sob a perspectiva indígena-tribal. A saber: (a) direito ao reconhecimento da personalidade jurídica (art. 3) das comunidades tradicionais; (b) direito à vida digna (art. 4) levando em consideração a vulnerabilidade e risco dos indígenas/tribais; (c) direito à integridade pessoal (art. 5); (d) liberdade de consciência e de religião (art. 12); (e) liberdade de pensamento e expressão (art. 13) preservando seu próprio idioma e tendo acesso a intérpretes; (f) direito à proteção da família (art. 17) que envolve as diferentes gerações e a própria comunidade; (g) direitos da criança (art. 19) assegurando-se o seu desenvolvimento no ambiente natural e cultural de seu povo; (h) direito à propriedade (art. 21) sobre as terras ancestrais, recursos naturais e bens imateriais, enquanto bens comunais; (i) direito às garantias judiciais (art. 8) com fácil acesso à justiça; (j) direito de circulação e de residência (art. 22), devendo o Estado possibilitar o regresso seguro e digno das comunidades às suas terras tradicionais, (k) direitos políticos e a igualdade perante a lei (art. 23 e 24) permitindo-lhes acesso ao exercício pleno da participação política e de integrar os órgãos estatais, e; (l) direito à

proteção judicial (arts. 2 e 25) através de um procedimento adequado para a demarcação e titulação das terras tradicionais.

2.2. A CRIAÇÃO DE NOVOS DIREITOS, NÃO EXPRESSAMENTE PREVISTOS NA CONVENÇÃO AMERICANA

Como se viu alhures, a adoção do método de interpretação dinâmica multicultural aberta permitiu precisar o conteúdo e o alcance de diversos Direitos Humanos tradicionais previstos na Convenção ao ponto de torná-los eficazes à adequada defesa dos direitos humanos dos povos indígenas e tribais. Podemos, assim, considerar que este método alcançou resultados exitosos na medida em que provocou um aumento substancial do âmbito de aplicação da Convenção Interamericana às populações tradicionais.

Não bastassem tais avanços, BURGORGUE-LARSEN (2014, p.125) nos demonstra, ainda, que é possível ir além. Quando este método de interpretação dinâmica multicultural aberta se combina com técnicas específicas – a saber, as técnicas de integração e de combinação normativa – os resultados são ainda mais audaciosos, possibilitando uma verdadeira criação de novos direitos, independente da produção legiferante da Assembleia-Geral da OEA.

Entretanto, como modo de camuflar esta criação de novos direitos, a CorteIDH, com argúcia, os tem vinculado à um ou mais fundamentos jurídicos preexistentes na CAD, para que eles sejam trazidos ao *corpus iuris* latino-americano como uma espécie de ‘revelação’ de direitos que estariam consagrados implicitamente no texto convencional. Por tais razões o assunto é controverso e provoca intenso debate na doutrina e protesto dos Estados declarados responsáveis por sua violação.

Foi assim, por exemplo, que a CorteIDH inovou no ordenamento jurídico do SIDH para reconhecer aos povos indígenas o direito à consulta prévia, livre e informada. O exercício deste direito exige que, para se realizar a exploração das terras e recursos materiais e imateriais, de titularidade comum ou localizados no interior das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, deve-se obter o seu prévio consentimento. Assim, o Estado e empresas deverão promover nego-

ciações, pautadas na boa-fé, junto aos representantes livremente escolhidos pelos povos indígenas afetados, através de sua consulta sistêmica – de acordo com os costumes e tradições do povo em causa –, em cada etapa do projeto de desenvolvimento e exploração dos recursos naturais, notadamente em projetos minerários e hidrelétricos, garantindo oportunidades reais para que os povos indígenas possam participar livremente e conhecer os riscos previstos nos estudos de impactos socioambientais resultantes do projeto, podendo apresentar seus pontos de vista e influenciar a tomada de decisões.

Ao julgar o caso Pueblo Saramaka¹⁷, a CorteIDH sustentou a normatividade do direito à consulta livre, prévia e informada através de uma leitura conjunta dos Artigos 1.1, 2 e 21 da CADH e mais recentemente tem considerado que este direitos se trata, em verdade, de um princípio geral do direito internacional¹⁸. Tendo em vista que tal direito foi originariamente convencionado através da Convenção 169/OIT, a CorteIDH com tal argumento estendeu a todos os Estados que compõe o SIDH a obrigatoriedade de respeito em seu ordenamento jurídico interno do direito dos povos indígenas ao consentimento livre, prévio e informado, independentemente de um determinado Estado ter ou não aderido a este instrumento convencional alienígena.

A respeito desta técnica de criação de novos direitos desenvolvida no âmbito da CorteIDH, ESTUPIÑAN SILVA e IBÁÑEZ RIVAS (2014, p.324-326) identificaram 02 (dois) direitos de conteúdo e alcance próprios aos povos indígenas e tribais que, apesar de não encontrarem-se expressamente previstos no texto convencional, foram reconhecidos e nomeados pela Corte a partir da leitura conjunta de ao menos dois artigos da CADH, passando a integrar o *corpus iuris* interamericano.

Além do já citado direito à consulta livre, prévia e informada, a CorteIDH, utilizando-se dos mesmos métodos, reconheceu o direito à identidade cultural dos povos indígenas. Extraído a partir da leitura conjunta dos Artigos 1.1, 21 e 29.b, o direito à identidade cultural

17 Caso do Pueblo Saramaka vs Suriname. Interpretação da Sentença, 12 de agosto de 2008. Série C, Nº 185, §§ 11 e 18.

18 CORTEIDH. Caso Pueblo indígena Kichwa de Sarayaku vs Ecuador. Sentença de Mérito e reparações, 27 de junho de 2012. Série C, Nº 245, § 164.

constituiu-se em um direito humano fundamental e de natureza coletiva, que visa proteger os costumes, tradições, cosmovisão e modo de viver das sociedades tradicionais, devendo ser respeitado numa sociedade multicultural, pluralista e democrática.

3 ATIVISMO JUDICIAL DA CORTE IDH E RESISTÊNCIA SOBERANA DOS ESTADOS: CRISE NO SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS

A adoção pela Corte IDH do método dinâmico de interpretação, aberto a fontes externas ao ordenamento, capaz de acompanhar as tendências convergentes dos demais sistemas regionais e globais de proteção aos Direitos Humanos, por certo é capaz de manter viva a universalidade dos direitos tutelados, sem perder de vista as suas peculiaridades regionais. Este processo de expansão do direito aplicável ao SIDH permite alargar os horizontes da DADH para mantê-la em movimento, como um instrumento vivo.

Deve-se considerar que a construção deste método dinâmico de interpretação, multicultural e aberto a outras fontes, somente foi possível no âmbito da Corte IDH em razão da convergência da sabedoria e astúcia de juízes talentosos e que, além disso, adotavam posições doutrinárias semelhantes, garantindo muitas vezes a unanimidade – ou uma divergência pontual e restrita – de determinado argumento construído na jurisprudência da Corte IDH. Tendo em vista as possíveis filiações doutrinárias e como elas podem influenciar a construção doutrinária da Corte IDH, BURGORGUE-LARSEN (2014, p.113) aponta que:

Um juiz formado de maneira “clássica” em direito internacional público – onde a soberania dos Estados é o vetor da análise positiva do direito internacional – não terá a mesma maneira de ver as coisas que um advogado sensível à tese do direito natural e/ou que outrora foi ativo (e possivelmente segue o sendo) nas atividades de proteção e promoção dos direitos humanos na qualidade de advogado comprometido – alguns diriam “ativista” –. Em consequência, as opções “doutrinárias” podem ter uma importância decisiva quando recordamos que a Corte é composta somente por sete magistrados eleitos

para um mandato de seis anos, renovável uma única vez.¹⁹

Este ativismo judicial da CorteIDH mostrou-se eficaz em satisfazer a ausência de normas convencionais que objetivamente assegurasse o gozo de Direitos Humanos às minorias e grupos vulneráveis, notadamente aos povos indígenas e tribais, o que levou alguma segurança jurídica aos ordenamentos jurídicos internos dos Estados-membros, na medida em que pode orientar a solução de questões que, dada a complexidade e consequente desgaste político que poderiam causar, não possuíam qualquer regulamentação no *corpus iuris* interamericano ou nacional. Assim, entendemo que ativismo judicial da CorteIDH tenha até mesmo sido útil à alguns governos, na medida em que lhe retirou o peso e responsabilidade de formular decisões políticas sobre questões polêmicas que atrairiam os holofotes da sociedade. Deste modo, foi a partir da construção jurisprudencial da CorteIDH, por exemplo, que muitas cortes nacionais puderam decidir sobre conflitos que envolviam o direito ao reconhecimento, demarcação e titulação das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

Entretanto, levando em conta o complexo equilíbrio de forças sociais, políticas e econômicas que atuam no campo da diplomacia e política externa, seria ingênuo esperarmos que este ativismo judicial da CorteIDH não gerasse descontentamento dos governos sob a alegação de desrespeito às suas soberanias.

Ao invadir a competência legiferante da Assembléia-Geral da OEA e proclamar novos direitos fundamentais às minorias e grupos vulneráveis, o ativismo judicial da CorteIDH e, além disso, proferir condenações contra os Estados por violarem justamente estes novos direitos, algumas rugas ficaram bastante aparente, coincidência ou não, culminado numa crise interna no Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

Presenciamos em 2011 um movimento reformista em que Brasil, Equador, Peru e Venezuela propuseram medidas que buscava restringir os poderes da CIDH. O insucesso momentâneo da empreitada culminou com a denúncia da Venezuela ao Pacto de San José, ao qual não

19 Todas as citações da autora contida neste artigo são traduções livres do autor, realizadas a partir da obra original em idioma espanhol.

está mais vinculada desde 2013. Entretanto, os debates em torno do assunto ainda não foram superados, e o tema frequentemente volta à tona nas Assembleias da OEA²⁰.

É evidente que as crises no interior de um sistema são importantes, sobretudo para torná-lo mais forte. Todavia, momentos de crise são comumente usados para implementar retrocessos, motivo pelo qual requerem uma vigilância redobrada para a preservação de direitos.

Sobre os embates entre a CorteIDH e os Estados, BURGORGUE-LARSEN (2014, p.136) ressalta que:

Em realidade, não são os métodos [interpretativos], e sim resultados pontuais que “irritam” certos governos. Ainda que democráticos, eles são, todavia, bastante frágeis, marcados por um presidencialismo débil (típico da história latino-americana) e propenso a flertar com o populismo.

Assim, as tensões entre os Estados-membros e o SIDH se agravam quando, por exemplo, as decisões da CorteIDH afetam questões sensíveis, que se encontram no centro da agenda política presidencial.

Para entender este fenômeno, não se pode perder de vista que, embora de um lado a Corte Interamericana de Direitos Humanos tenha historicamente adotado uma posição doutrinária de inclinações progressistas – que se reflete em sua jurisprudência através do método dinâmico de interpretação –, a arquitetura sobre a qual se erigiu o Sistema Interamericano de Direitos Humanos parece não lhe ter reservado tanta autonomia. O Pacto de San José, ao conceder à Assembleia-geral da OEA a prerrogativa dos Estados-membros de indicar e eleger os comissários da CIDH e juízes da CorteIDH, demonstra claramente que o SIDH foi concebido à lógica de uma doutrina clássica de direito internacional público, em que suas ações deveriam ser construídas a partir da convergência de soberania dos Estados-membros.

20 Para melhor situar-se neste debate de crise política no Sistema Interamericano, recomendamos a leitura das revistas *Human Rights Brief* (v. 19, n.2, 2013) e *Aportes DPLf* (n. 19, ano 7, 2014), ambas com distribuição online. Não daremos maior destaque às suas reflexões neste artigo, uma vez que tratam majoritariamente das propostas de reforma do Comitê IDH, enquanto que neste artigo optamos por analisar as implicações políticas sob interferência da CorteIDH.

Deste modo, a CADH garante aos países um confortável espaço de manobra política para que estes possam – com o decurso do tempo e consequente expiração dos mandatos – reconfigurar a composição tanto da CIDH quanto da CorteIDH, através da ascensão ao cargo de mandatários que se alinhem às ideologias que melhor atendam aos interesses da maioria das representações diplomáticas ali reunidas.

A divergência de opiniões é um acontecimento comum em qualquer fórum de tomadas de decisões colegiadas. A divergência interpretativa em julgamentos é, até certo ponto, corriqueira no dia-a-dia de uma corte judicial. No caso da CorteIDH, o voto em apartado dos juízes dissidentes foi a ferramenta escolhida pela CADH para dar publicidade às fundamentações desta dissidência. Mas, para além da função de promulgação da doutrina divergente, podemos obter numa análise detida dos votos em apartado da CorteIDH um termômetro à indicar a tendência de mudança de orientação dos juízes americanos. Nesse sentido, não podemos deixar de dar o devido destaque à constatação de BURGORGUE-LARSEN (2014, p.140-141) de que, a partir de 2010, a Corte vem apresentando uma mudança na configuração dos votos em apartado. Enquanto tradicionalmente “*a maioria dos votos dissidentes anteriores se insurgiam contra a ‘falta de audácia’ da Corte, as recentes dissidências se ofendem, ao contrário, na maioria dos casos por seu ‘ativismo’*”. A autora assinala como *turning point* deste movimento a ascensão dos juízes Pérez Pérez e Vio Grossi à Corte no ano de 2010. Devemos considerar, ainda, que a chegada de novos juízes em 2013 e 2016, transformou profundamente a orientação da CorteIDH.

Em sua atual composição²¹, a Corte está composta majoritariamente por juízes provenientes da magistratura nacional, com pouco ou nenhum ativismo junto a organizações de defesa dos Direitos Humanos, em contraponto à composições anteriores em que advogados

21 Em sua atual composição, as sete cadeiras da Corte IDH estão ocupadas pelos juízes Roberto F. Caldas (Presidente. Origem: Brasil. Mandato: 2013-2018), Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot (Vice-presidente. Origem: México. Mandato: 2013-2018), Humberto Antonio Sierra Porto (Origem: Colômbia. Mandato: 2013-2018), Eduardo Vio Grossi (Origem: Chile. Mandato: 2010-2015 e 2016-2021), Elizabeth Odio Benito (Origem: Costa Rica. Mandato: 2016-2021), Eugenio Raúl Zaffaroni (Origem: Argentina. Mandato: 2016-2021) y Juez, Patricio Pazmiño Freire (Origem: Equador. Mandato: 2016-2021).

com grande experiência da defesa de direitos humanos costumavam ser eleitos. Outrossim, a maioria dos juízes atuais possuem formação voltada às matérias de Direito Internacional Público, Direito Constitucional e Direito Penal, disciplinas que se alicerçam na supremacia do interesse público e prevalência da soberania estatal. Com a reforma majoritária da CorteIDH em 2016 – na qual Vio Grossi foi reeleito para novo mandato –, é importante manter-se atento à orientação doutrinária que será construída nos julgamentos vindouros.

4 POSSIBILIDADES DE *OVERRULING* NA CORTE IDH E O RISCO DE REGRESSO NO RECONHECIMENTO DE DIREITOS

Todavia, estas mudanças dão indícios da real possibilidade de um contra-ataque dos Estados-membros que, se levado às últimas consequências, pode causar a implosão de todo o Sistema Interamericano de Direitos Humanos a partir do próprio tripé de sustentação sobre o qual está erigido. A sucessiva eleição para a CorteIDH de juízes com uma posição doutrinária mais conservadora acabará, invariavelmente, por provocar uma mudança na orientação da jurisprudência da corte. O problema crítico da hipótese ora levantada reside na possibilidade lógica de que o abandono de um ativismo judicial de orientação progressista na CorteIDH – que parte da observância do princípio *pro-homine* para a construção do método dinâmico de interpretação –, acabe por reduzir ou mesmo inviabilizar o gozo de direitos fundamentais cujo o conteúdo e alcance foram determinados no seio desta interpretação evolutiva.

Ora, se por força do Artigo 67 da CADH a sentença proferida pela CorteIDH é revestida de caráter definitivo e inapelável, não há meios a de impedir a Corte de proferir decisões contrárias ao entendimento jurisprudencial outrora fixado, gerando um movimento de *overruling* dos precedentes, originado, mais do que em razões jurídicas, em uma mudança na orientação política dos juízes americanos eleitos.

Neste ponto, cumpre pontuar nossa posição de que o fenômeno de superação dos precedentes judiciais é saudável e desejável em um ordenamento jurídico, nacional ou internacional, que se pretenda

pós-moderno e democrático, capaz de se reinventar e atender às constantes mudanças sociais que impulsionam a evolução humana. Assim, abrir espaço à superação dos precedentes consagrados na jurisprudência deve ser entendido como um método de interpretação evolutiva, através do qual a CorteIDH pode novamente alargar os horizontes da DADH para mantê-la em movimento, como um instrumento vivo e dinâmico. Tal possibilidade, portanto, encontra-se a princípio em perfeita sintonia com *método dinâmico de interpretação* defendido nos estudos de ESTUPIÑAN SILVA e IBÁÑEZ RIVAS (2014) e BURGORGE-LARSEN (2014).

A hipótese de *ouerruling* que não se pode admitir – uma vez que portadora de toda a dinamite necessária à implodir o Sistema Interamericano de Direitos Humanos ou qualquer outro ordenamento – é aquela que implique em retrocesso e corte aos direitos e garantias fundamentais, mutilando o *corpus iuris* de Direitos Humanos já reconhecidos no seio do SIDH em decorrência do exercício de um função interpretativa legítima das disposições convencionais pela CorteIDH, autêntica guardiã de tais direitos em âmbito regional.

As cortes constitucionais nacionais têm imposto barreiras à revogação e limitação de direitos (LANGFORD, 2009, p.108-110), consagrando uma doutrina que revela um princípio de não-regresso em matéria de Direitos Humanos. Entretanto, não podemos nos afastar da constatação de que, embora odioso, no âmbito da CorteIDH a superação de precedentes para cassar direitos humanos é uma medida possível, uma vez que não existe no SIDH nenhum dispositivo dotado de efetividade a impedi-lo.

Assim, cumpre à doutrina comprometida com uma interpretação evolutiva permanente a árdua tarefa de construir e consolidar teorias e mecanismos para sepultar tal possibilidade. Esta preocupação, portanto, não nos parece ilegítima, desarrazoada ou decorrente de um completo devaneio maniqueísta que aguarda, a qualquer instante, a tomada do SIDH por forças ocultas que pretendam, incontinentem, dismantelar os mecanismos de promoção e proteção dos Direitos Humanos.

Ao contrário, o movimento visível das forças políticas nos demonstram que o mundo vive atualmente um movimento de fortale-

cimento dos partidos conservadores que discursam abertamente sobre restrição sobretudo dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais - DESC. A eleição de Donald Trump à presidência norte americana, o crescimento da intenção de voto em candidatos liberais em todo o planeta, o fechamento das fronteiras europeias aos refugiados de guerra, a radicalização no combate à propagação da fé mulçumana, dentre outras situações que ocupam os noticiários, são indicadores de que as doutrinas conservadoras de restrição aos direitos humanos se alastram em escala global para muito além de eventuais mudanças na orientação de juízes que passaram recentemente a integrar a Corte IDH.

A realidade brasileira não destoa a este cenário: (a) O crescimento das bancadas da bala, ruralista e religiosa no congresso nacional, que mutuamente se apoiam na aprovação de leis que restringem o gozo dos DESC; (b) o aberto enfrentamento do governo brasileiro à orientações emanadas pelo Sistema Interamericano de Direitos Humanos após a conclusão da ocorrência de graves violação de Direitos Humanos pelo Brasil em casos como a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, crise que teve como ápice o corte do repasse de verbas pelo governo brasileiro à manutenção das estruturas que compõe o SIDH, ironicamente sob a presidência do Partido dos Trabalhadores, que sempre propagandeou ser um defensor aguerridos dos direitos e garantias fundamentais da pessoa humana, e; (c) a ocupação do poder por um governo que se denomina reformista e, carecendo de qualquer apoio popular, foi alçado à presidência da república através de um processo de *impeachment* desencadeado principalmente por questões econômicas, que foram reforçadas pela denúncia de crimes de responsabilidade cuja subsunção é extremamente controversa – em que pese às inescusáveis e sucessivas denúncias de saque ao erário e corrupção que eclodiam diariamente, minando a credibilidade da equipe política que cercava a presidente eleita – e agora utiliza-se convenientemente de um discurso que parte de uma estagnação econômica para justificar a aprovação de insidiosas reformas trabalhistas e previdenciárias, enquanto a população que outrora tomou as ruas em busca de moralidade, agora se queda inerte.

A sustentação de um Estado mínimo requer que o afastamento das nuances sociais e culturais da sociedade em prol do universalismo,

e nesse sentido WALLERSTEIN (2007, p.76) nos alerta que é necessário ter *“cuidado com os falsos deuses dos supostos universalismos que não só mascaram as estruturas de poder e suas desigualdades como são os principais promotores e mantenedores das polarizações imorais vigentes”*.

Todos estes fatos estão aí para demonstrar com clarividência solar que crises, sobretudo políticas e econômicas, sempre foram um conveniente pano de fundo para a cassação de direitos sociais, de forma que a contínua militância na positivação e não-regresso em questões de direitos humanos é uma luta que não pode arrefecer.

CONCLUSÃO

Para alcançar um nível de proteção mais efetivo aos Direitos Humanos, sobretudo para minorias e grupos vulneráveis, e que esteja cada vez menos suscetível a turbulências políticas e econômicas, o movimento indígena nos mostra que é necessário ir além da mera construção de um método de interpretação dinâmica e judicialização de direitos fundamentais, seja em jurisdição nacional ou internacional.

Verificamos que o Sistema Interamericano de Direitos Humanos ainda pode ser muito suscetível a estas oscilações políticas, com riscos reais de regresso, não importa o nível de refinamento na interpretação do Pacto de San José que se tenha obtido no âmbito da CorteIDH.

Assim, mostrou-se muito valiosa a contínua luta das organizações indígenas americanas, seja através de sua representação perante a CorteIDH, seja através de negociação política e debate junto aos governos nacionais e respectivas representações diplomáticas no âmbito da Assembleia-Geral da OEA, que culminou pela aprovação da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 14 de junho de 2016.

Atravessando uma trajetória de reconhecimento e declaração de direitos às avessas, o SIDH partiu do reconhecimento jurisprudencial dos direitos indígenas para uma ulterior positivação. Esta conquista marca o alcance de um nível maior de proteção, com fortalecimento dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas na medida em que os torna menos suscetíveis à crises políticas e decorrentes *overrulings* na CorteIDH, em comparação à situação anterior em que seus direitos,

carentes de uma positivação, somente passavam a integrar o *corpus iuris* interamericano a partir do seu reconhecimento na jurisprudência.

Uma análise superficial da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas nos demonstra que todos os 14 direitos humanos reconhecidos na jurisprudência da CorteIDH através da adoção do método dinâmico de interpretação, conforme o levantamento de ESTUPIÑAN SILVA e IBÁÑEZ RIVAS (2014), estão presentes em seu texto. Além dos 12 Direitos Humanos tradicionais já previstos na CADH e que foram somente interpretados pela CorteIDH à luz do multiculturalismo para contemplar a proteção dos povos indígenas, o direito à consulta livre, prévia e informada e o direito à identidade cultural – verdadeiramente criados no seio do SIDH através da jurisprudência da Corte – encontram-se hoje positivados.

De mais a mais, ações como a mobilização social, a estruturação de organizações não-governamentais, a formulação de campanhas de conscientização e de pressão política, dentre outros, são fatores indispensáveis à conquista de direitos e acabam por gerar, além do empoderamento, um sentimento de apropriação e legitimidade daqueles direitos conquistados (BURGER, 2014, p. 230)

Naturalmente, observa-se haver uma variação entre o nível de delimitação do conteúdo e alcance destes direitos conforme são protegidos pela jurisprudência da CorteIDH e na forma em que foram positivados na DADPI. Esmiuçar esta variação no conteúdo e alcance dos direitos humanos dos povos indígenas é uma tarefa necessária, mas que demanda um estudo e pesquisa amplos que não cabem nos estreitos limites metodológicos deste artigo, mas que a pesquisa acadêmica deve encarar nos próximos anos.

Todavia, se não podemos considerar a DADPI um documento convencional que assegura os direitos indígenas da forma mais ampla, devemos ter em mente que é uma norma interamericana que garante direitos mínimos e que resultou de um consenso entre especialistas, ativistas e delegações diplomáticas.

Embora ainda dependa de ratificação dos Estados para que entre plenamente em vigor, a aprovação da DADPI em 2016 soma-se, ainda, à aprovação a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007 e da Convenção Nº 169 da OIT, de

1989, coroa uma árdua e longa jornada de construção de um *corpus iuris* internacional de proteção aos direitos fundamentais dos povos indígenas do continente americano, na formatação de um *ius gentium* que remonta à 1514, quando o frade dominicano espanhol Bartolomé de las Casas inaugurou um movimento de reconhecimento de direitos dos povos indígenas americanos contra a assimilação e extermínio do invasor europeu (WALLERSTEIN, 2007, p.29-61).

A positivação de direitos indígenas no âmbito do SIDH é através da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas aprovada pela Assembleia-Geral da OEA é o primeiro passo efetivo para reconhecer seus direitos indistintamente em qualquer pedaço de chão do continente que ancestralmente ocupam e que originalmente não conhecia fronteiras nacionais.

REFERÊNCIAS

AYLWIN, José. Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Avances jurídicos y brechas de implementación. In BELTRÃO Jane Felipe; BRITO FILHO, Jose Claudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira (Coords.). **Derechos humanos de los grupos vulnerables**, 2014, p. 285-314.

BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. Movimentos, Povos & Cidadanias Indígenas: Inscrições Constitucionais e Direitos Étnicos na América Latina. In BELTRÃO Jane Felipe; BRITO FILHO, Jose Claudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira (Coords.). **Derechos humanos de los grupos vulnerables**, 2014, p. 251-284.

BURGER, Julian. La protección de los pueblos indígenas en el sistema internacional. In BELTRÃO Jane Felipe; BRITO FILHO, Jose Claudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira (Coords.). **Derechos humanos de los grupos vulnerables**, 2014, p. 220-250.

BURGORGUE-LARSEN, Laurence. El contexto, las técnicas y las consecuencias de la interpretación de la Convención Americana de los Derechos Humanos. **Estudios constitucionales**, v. 12, n. 1, p. 105-162, 2014.

COURTIS, Christian. Anotações sobre a aplicação da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas por tribunais da América Latina. **SUR. Revista Internacional de Direitos Humanos**, n. 10, jun. 2009, p. 53-81.

ESTUPIÑAN SILVA, Rosmerlin; IBÁÑEZ RIVAS, Juana María. La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas y tribales. In BELTRÃO Jane Felipe; BRITO FILHO, Jose Claudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira (Coords.). **Derechos humanos de los grupos vulnerables**, 2014, p. 316-356.

GORENSTEIN, Fabiana. O Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos. In LIMA JR., Jayme Benvenuto. **Manual de Direitos Humanos Internacionais: Acesso aos Sistemas Global e Regional de Proteção dos Direitos Humanos**. São Paulo: Loyola, 2002.

HENNEBEL, Ludovic. La Convención Americana de Derechos Humanos y la protección de los derechos de los pueblos indígenas. **Boletín mexicano de derecho comparado**, v. 43, n. 127, p. 131-177, 2010.

LANGFORD, Malcolm. Judicialização dos direitos econômicos, sociais e culturais no âmbito nacional: uma análise socio-jurídica. **SUR. Revista Internacional de Direitos Humanos**, n. 11, dez. 2009, p. 99-133.

MAUÉS, Antonio Moreira. O direito à vida na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos. In MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. **Revista do Ministério Público do Estado do Pará**. Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional. Ano 2, Volume 2. Belém: 2007.

NEVES, Rafaella Teixeira Sena. Interpretando a Interpretação? Uma Análise da Racionalidade Jurídica das Sentenças Proferidas nos Casos sobre Propriedade Comunal da corte Interamericana de Direitos Humanos. **Revista de Direitos Humanos em Perspectiva**, v. 2, n. 1, p. 249-264, 2016.

PIOVESAN, Flávia. Introdução ao Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos: a Convenção Americana de Direitos Humanos. In GOMES, Luiz Flávio e PIOVESAN, Flávia. **O Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos e o Direito**

Brasileiro. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

RODRÍGUEZ GARAVITO, César. Beyond the courtroom: the impact of judicial activism on socioeconomic rights in Latin America. In **Texas Law Review**, n. 89, 2011, p. 1669-1698.

SALAZAR, Katya (Org.). **Aportes DPLf.** Number 19, year 7, April 2014.

SILVA, Alice Rocha da; ECHEVERRIA, Andrea de Quadros Dantas. Tentativas de contenção do ativismo judicial da Corte Interamericana de Direitos Humanos. In **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 5, Número Especial, 2015 p. 391-408.

TEREZO, Cristina Figueiredo. **Sistema Interamericano de Direitos Humanos: pela defesa dos direitos econômicos, sociais e culturais.** Curitiba: Appris, 2014.

TODOROV, Tzvetan. **Os inimigos íntimos da democracia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu.** São Paulo: Boitempo, 2007.

WASHINGTON COLLEGE OF LAW. **Human Rigths Brief.** v. 19, n.2, 2013.

YAMADA, Erica Magami; VILLARES, Luiz Fernando. Julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: todo dia era dia de índio. *Revista DireitoGV.* São Paulo, v. 6, n. 1, p. 145-157, Junho de 2010.

DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS: A INCONSTITUCIONALIDADE DA PEC 215

DEMARCACIÓN DE LAS TIERRAS INDÍGENAS: LA INCONSTITUCIONALIDAD DE LA PEC 215

Juliani Prudêncio dos Santos¹

RESUMO: Os povos indígenas vêm de uma longa e árdua luta para o reconhecimento e demarcação de seus territórios. Territórios estes, que, a muito foram ocupados e colonizados pelos europeus, sendo os indígenas submetidos a escravidão e extermínio. Aos poucos a nossa sociedade, juntamente com influências de organizações internacionais, passaram a reconhecer o direito originário destes povos, onde a OIT 169, o Estatuto do Índio e a Constituição Federal de 1988 se mostraram essenciais no desenvolvimento destas normas protetivas. Contudo, a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) nº 215 criada no ano de 2000, pretende a mudança de competência em se tratando das demarcações de terras dos povos indígenas, que, atualmente, encontra-se em posse da União, passaria a ser de competência exclusiva do Congresso Nacional. O objetivo principal desta pesquisa pauta-se na análise da referida PEC, demonstrando sua inconstitucionalidade, bem como as implicações aos povos indígenas em caso de aprovação. Para tal, será utilizado o método de pesquisa qualitativa, posto que serão realizadas coletas de dados através de pesquisas doutrinárias. Ademais, será realizado um estudo explicitando a trajetória, digase, evoluções e retrocessos do processo demarcatório, momento em que se demonstrará o reconhecimento do direito originário às terras tradicionalmente ocupadas, e sua importância para estes povos, bem como será demonstrado que apesar de se tratar de direitos constitucionais, elencados no rol de cláusulas pétreas, estes direitos encontram-se em iminente risco de supressão, posto que, o referido projeto objetiva não só limitar as demarcações à serem realizadas, mas revisar as já homologadas, ferindo, além da segurança jurídica,

¹ Estudante de Direito na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR.
Contato: julianiprudencio@gmail.com.

a dignidade destes povos. Em ampla análise, se faz perceptível a importância das terras tradicionalmente ocupadas para os indígenas, os quais não vinculam seu uso apenas a uma organização social, mas protegem estas áreas com intuito de preservar sua cultura e crenças espirituais, demonstrando uma relação de unidade e equilíbrio com a natureza.

PALAVRAS CHAVE: Demarcação; Terras Indígenas; Projeto de Emenda Constitucional 215; Inconstitucionalidade.

***RESÚMEN:** Los pueblos indígenas tienen una larga y ardua lucha por el reconocimiento y demarcación de sus territorios. Estos territorios fueron ocupados por los colonizadores y los pueblos sometidos a esclavitud y al exterminio. Poco a poco la sociedad, a través de organizaciones internacionales reconocen los derechos originarios de los pueblos, la Convención 169 de la OIT, del Estatuto del Indio y la Constitución Federal en 1988 fueron esenciales en el desarrollo de estas normativas. Sin embargo, la Propuesta de Enmienda Constitucional (PEC) n° 215 del año 2000, tiene como objetivo cambiar de jurisdicción los casos de demarcación de las tierras indígenas, que actualmente está a cargo de la Unión, pasaría a ser competencia exclusiva del Congreso Nacional. El objetivo principal de este estudio es el análisis de dicha PEC, su consecuente inconstitucionalidad, y las implicaciones para los pueblos indígenas en caso de aprobación. Se utilizará el método de investigación cualitativa, ya que la recogida de datos se realiza a través de la investigación de doctrinas. A pesar del derecho originario ser protegido constitucionalmente, está en peligro inminente de retroceso, ya que dicha PEC busca no sólo limitar las demarcaciones ya hechas, sino revisar lo ya aprobado, perjudicando más allá de la seguridad jurídica, la dignidad de estos pueblos. Es evidente la importancia de las tierras tradicionales indígenas, que no sólo para su uso como organización social, sino a proteger estas áreas con el fin de preservar su cultura y creencias espirituales, lo que muestra una relación de armonía y equilibrio con la naturaleza.*

PALABRAS CLAVE: Demarcación; Tierras Indígenas; Proyecto de Enmienda Constitucional 215; Inconstitucionalidad.

INTRODUÇÃO

O presente estudo será pautado na análise dos direitos indígenas em relação ao reconhecimento e demarcação de suas terras a muito ocupadas, contudo, severamente devastada pela “colonização” dos portugueses, sendo reconquistada pouco a pouco e através de grande esforço, tanto dos indígenas quanto indigenistas, oscilando entre conquistas e perdas, não por falta de previsão legal de proteção, e sim, por tamanho descaso do Estado, que, ora ignora o direito adquirido desses povos, ora busca meios de modificar a norma, de forma a retroceder toda árdua luta já realizada pelos indígenas durante estes cinco séculos.

Será demonstrado brevemente os marcos legislativos - ao qual trouxeram aos povos indígenas, e o direito originário as terras - relevante proteção, bem como aclarar o atual processo administrativo na demarcação das referidas terras.

Ademais, e, como foco, explicitar-se-á acerca da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) nº 215, que foi criada no ano de 2000 pelo deputado federal Almir Moraes de Sá, e pretende a mudança de competência em se tratando das demarcações de terras dos povos indígenas, que, atualmente, encontra-se em posse da União, e, com a referida aprovação, passaria a ser de competência exclusiva do Congresso Nacional, onde encontra-se diversas inconstitucionalidades.

Nesse passo, o presente estudo visa uma análise, a fim de identificar os pontos controversos deste projeto, levantar as suas inconstitucionalidades, bem como demonstrar quais as implicações a qual os indígenas serão submetidos caso a PEC 215 seja aprovada.

1 MARCOS LEGISLATIVOS

Como é sabido, desde o início da colonização os índios foram submetidos a situações de extrema crueldade, onde eram exterminados quando não se sujeitavam as vontades dos colonizadores, e, se cooperavam, eram escravizados². O que significa dizer que não havia qualquer

2 Nesse momento foi criada uma distinção, sendo chamados índios aldeados, aqueles que se mantinham pacíficos e submissos, e gentios bravios que não se submetiam, sendo estes justificadamente executados.

opção justa a estes povos.

Nesse sentido, esclarece Santos Filho (2012, p. 24):

“Determinava bom tratamento aos indígenas que se submetessem à catequese, e guerra aos que se mostrassem inimigos. Por outro lado, permitia a destruição das aldeias, a submissão dos índios ao cativo, e morte para o exemplo dos demais.”

Neste período, as normas criadas com suposto intento de garantir o devido tratamento aos povos indígenas, eram claramente manipuladas a fim de garantir a evolução da colônia, conforme perfeitamente elucida Perrone (1992, p. 115):

Nos documentos relativos às guerras, trata-se sempre de provar a presença de um inimigo real. Tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias.

Desde então, os avanços legislativos não foram de grande serventia, visto que o principal objetivo da sociedade era o de integração, ou seja, pouco a pouco pretendiam eliminar a cultura dos povos indígenas para que se adequassem a sociedade que se encontrava em construção.

Houve um avanço significativo em relação a proteção territorial dos povos originários com a promulgação do Estatuto do Índio - da Lei 6001/73 - já que seu artigo 65 estabeleceu um prazo de 5 anos para finalizar a demarcação de todas as terras indígenas - prazo este que não fora cumprido. Posteriormente, art. 67 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal renovou o referido prazo, para conclusão da demarcação, também sem sucesso.

Contudo, o grande marco se deu apenas com Constituição Federal de 1988, que, já com um posicionamento protetivo impulsionado pela Convenção 107 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) - e posteriormente a Convenção 169 - a Carta Magna dedicou inúmeros tópicos a este tema, mas especialmente no art. 231, foi legitimado o direito originário acerca das terras que tradicionalmente ocupam os povos indígenas, conforme se vê:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costu-

mes, 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.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, «ad referendum» do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.” (BRASIL. Constituição, 1988.)

Ou seja, o artigo supracitado reconhece todos os direitos inerentes a estes povos, que, contudo, foram suprimidos em momentos anteriores, trazendo a cultura indígena posse exclusiva de seus territórios, o que significa o usufruto e exploração dos recursos naturais, além de ser protegida pela constituição, haja vista o impedimento de alienação ou destinação diversa a sua originária. Vale ressaltar que o art. 23³ ado

3 Art 23 Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva de terra, que,

Estatuto do Índio também segue o mesmo raciocínio.

2 A DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS

Conforme já elucidado no tópico anterior, a nossa Carta Magna, trouxe uma grande inovação em se tratando do direito indígena, já que dedicou todo um capítulo a fim de regularizar estes direitos, ante ao marcante contexto histórico de dominação e extermínio dos povos originários.

Importa esclarecer, que o território indígena não é reconhecido através de sua demarcação, pelo contrário, Souza Filho (1990, p. 11) define o processo de demarcação de terras indígenas como “*a forma procedimental pela qual o poder público federal reconhece a incidência dos elementos descritos no artigo 231, parágrafo primeiro da Constituição Federal sobre uma sorte de terras*”, e também “*o que define a terra indígena é a ocupação, ou posse ou o ‘estar’ indígena sobre a terra e não a demarcação*” (SOUZA FILHO, 2006, p. 148).

Ocorre que, é sabido da existência de inúmeros Projetos de Lei e Emendas Constitucionais que objetivam suprimir os direitos adquiridos pelos indígenas. Isto se fundamenta por grande interesse destas terras e a sua sobreposição a outros territórios, como as unidades de conservação, sua localização em fronteiras ou em áreas de mineração, principalmente em se tratando de áreas de mineração, já que mesmo que o legislador tenha concebido a posse e usufruto destas terras aos indígenas, também foi concebida a possibilidade de exploração destes recursos por terceiros, desde que atendido aos requisitos, conforme especifica Souza Filho (1993, p. 15)

(...) os cuidados que a Constituição teve com a exploração de recursos não renováveis em geral, deve ser ampliada quando se tratar de terras indígenas. Pelo menos quatro especificidades em relação à exploração minerária em terras indígenas estão estabelecidas: (I) autorização do Congresso Nacional, (II) consulta às comunidades indígenas afetadas, (III) participação nos resultados da lavra e (IV) na forma da lei, ou em outras palavras, a necessidade de se ter uma lei específica para

de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil.

regulamentar a exploração de recursos minerais em terras indígenas.

Diante disso, não raro são criados Projetos de Lei com o intento de facilitar o acesso a estes territórios para exploração.

Nesse sentido, a já brevemente citada Convenção 169 da OIT, foi criada com intuito de sanar lacunas, e mesmo a falta de previsão legal que protegesse os povos originários, posto que esta Convenção visa reconhecer suas diversidades culturais, formas de organização, desenvolvimento econômico, língua e todas as características inerentes a cultura de um povo, principalmente em se tratando da proteção efetiva dos povos originários, como ilustra Souza Filho (1993, p. 19):

Dentre as disposições desta Convenção, uma das mais importantes é a que determina que os Estados identifiquem os territórios indígenas e garantam a proteção efetiva de seus direitos de propriedade e posse baseados na tradição, na cultura, na vontade de cada povo e que ainda estabelece que os povos indígenas seja consultados sempre que algum projeto econômico nacional ou regional lhes afete.

No mesmo sentido, o art. 231 de nossa Constituição Federal trata acerca destes direitos, mais especificamente no §3º, quando discorre sobre a necessidade de consulta aos povos afetados em casos de exploração em seus territórios, assim como os arts. 6º e 7º, respectivamente, da Convenção 169 da OIT (BRASIL, Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004):

Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos

deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

Toda essa construção se respalda na aspiração de permitir que as comunidades indígenas e tribais tenham seus direitos de autogestão resguardados.

Nesta toada, Constituição federal em seu art. 231 caput⁴, determina que a competência para realização do processo de demarcação de terras indígenas será da União, e, simultaneamente, o art. 19 do Estatuto do Índio⁵, segue no mesmo sentido.

Nas palavras de Souza Filho (2006, p. 151):

É coerente com todo sistema ser incumbência da administração federal decidir sobre o procedimento demarcatório, em primeiro lugar, por que é ato declaratório, confirmatório da existência prévia da existência de terra indígena, em segundo lugar porque a administração federal nada mais está fazendo do que descrevendo formalmente uma propriedade de sua, já que as terras indígenas são terras públicas federais.

Ademais, a totalidade de atos que englobam o processo administrativo para demarcação de terras indígenas até a finalização por homologação do Poder Executivo, por si só, se revela extremamente burocrático. Ocorre que, atualmente tramita um Projeto de Emenda Constitucional, que, em suma, pretende dificultar ainda mais a garantia destes povos, conforme será tratado no tópico a seguir.

3 AS INCONSTITUCIONALIDADES DA PEC 215

Nesse sentido, mais precisamente no ano de 2000, o deputado federal Almir Moraes de Sá apresentou um Projeto de Emenda Cons-

4 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.

5 Art. 19 As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.

titucional, ao qual recebeu o número 215, a PEC 215/00. O referido Projeto pretende - em se tratando das demarcações de terras dos povos indígenas – a mudança de competência, passando esta, a ser exclusivamente do Congresso Nacional.

Se faz importante reiterar que, atualmente, a competência para homologação de terras indígenas se dá através da União, ou seja, o Chefe do Poder Executivo, que atua no cenário jurídico concluindo o processo de demarcação de terras indígenas através de ato declaratório (homologação), isto porque, o direito as terras que tradicionalmente ocupam estes povos, refere-se a um direito originário, sendo, portanto, preexistentes a qualquer ato estatal, já que detém a função apenas de reconhecimento.

Esta função é incumbida ao Poder Executivo justamente por sua posição, já que não exerce juízo político, e, conseqüentemente, não atua em favor de proveitos e vantagens

Nesse sentido ilustra o Procurador Daniel Sarmento (2003, p. 15):

O chefe do Poder Executivo não exerce juízo político de conveniência e oportunidade sobre a demarcação. Caracterizada a terra como ocupação tradicional indígena, através de estudos técnicos competentes e do devido processo legal administrativo, a demarcação se converte em direito subjetivo da comunidade étnica em questão. (...) Porém, a PEC 215 pretende que o ato final do processo demarcatório seja não mãos a *homologação* da demarcação pelo Presidente da República, mas a sua *aprovação* pelo Congresso Nacional.

Em Nota Técnica, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio, 2015) se manifestou em relação a PEC 215/00:

A PEC 215/00 propõe a transferência de responsabilidades sobre a demarcação de terras indígenas do Poder Executivo para o Legislativo, desrespeitando a Constituição de 1988, cujos direitos ali expressos representam uma conquista de todo povo brasileiro. Na prática, essa transferência significa que a definição sobre as terras onde os indígenas poderão exercer seu direito à permanência física e cultural está sujeita às maiorias políticas de ocasião.

Em se tratando de direito originário, o próprio texto constitucional⁶ se faz extremamente claro, contudo, a PEC 215 vem com o intento de desconstruir a finalização do processo demarcatório de caráter homologatório realizado pelo Presidente de República, por um ato de aprovação, a ser realizado pelo Congresso Nacional.

Celso Antônio Bandeira de Mello (2013, p. 444) diferencia o ato de homologação e aprovação:

Aprovação – é o ato unilateral pela qual a administração, discricionariamente, faculta a prática de ato jurídico ou manifesta a sua concordância com ato já praticado, a fim de dar-lhe eficácia. **Homologação** – é o ato vinculado pelo qual a administração concorda com ato jurídico já praticado, uma vez verificada a consonância dele com os requisitos legais condicionadores de sua válida emissão. Percebe-se que a diferença da aprovação ‘a posteriori’ em que a aprovação envolve apreciação discricionária ao passo que a homologação é plenamente vinculada.

Tais fatos são comprovados através das alterações pretendidas no texto constitucional, aos quais seguem no liame a seguir.

Acréscimo do inciso XVIII ao art. 49 da Constituição Federal, que contextualiza “*XVIII – Aprovar a demarcação de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e ratificar as demarcações já homologadas.*”

Isto quer dizer que, além de poderes para aprovação das terras indígenas, o Congresso Nacional, em primeira análise, poderia revisar todas as terras já demarcadas, podendo, inclusive, desconstituir estas terras. O que, além de ferir o direito adquirido destes povos, provocaria total insegurança jurídica.

Ademais, o projeto também visa a modificação do §4º do art. 231 e inserção do §8º no mesmo artigo, ao qual restaria da seguinte forma:

231 (...)

(...) §4º as terras de que trata este artigo, após a respectiva demarcação aprovada e ratificada pelo Congresso nacional, são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas imprescritíveis.”

(...) §8º Os critérios e procedimentos de demarcação das áreas indíge-

6 Art. 231. (...) e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

nas deverão ser regulamentadas em lei.

Nesse sentido, a PEC 215 foi submetida a apreciação na Comissão de Constituição e Justiça, momento em que o Deputado Federal Osmar Serraglio apresentou um parecer aprovando a referida PEC em partes, bem como declarando que a inconstitucionalidade da mesma, se encontrava apenas em parte do dispositivo ao qual determina a ratificação pelo Congresso Nacional em demarcações já homologadas, violando o art. 60 §4º, IV⁷ da Constituição Federal. Diante disso, esta parte do Projeto de Emenda Constitucional fora retirado do texto original pelo Poder Legislativo no exercício de seu controle preventivo de constitucionalidade⁸.

A comissão criadora desta PEC aduz que a demarcação de terras indígenas se trata de intervenção federal em âmbito estadual sem que haja qualquer mecanismo de controle legal, o que, supostamente tornaria o atual processo demarcatório um ato unilateral, e, diante disso, a relevância em converter a competência ao Congresso Nacional, o que obstaria conflitos federativos, bem como proporcionaria uma maior segurança jurídica às demarcações.

Ocorre que a referida comissão, deixou de observar critérios essenciais para a aprovação de um Projeto de Emenda Constitucional, como exemplo, o rol de Cláusulas Pétreas⁹.

Nesse interim, sabendo que as terras ocupadas pelos indígenas tratam-se de direito originário, e, portanto, enquadram-se no rol de Direitos Fundamentais devidamente protegidos pelas Cláusulas Pétreas, seguramente se pode afirmar a impossibilidade de supressão destes

7 Art. 60. A Constituição poderá ser emendada mediante proposta: (...) § 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: (...) IV - os direitos e garantias individuais.

8 Nesse sentido, o Procurador Daniel Sarmento também afirma em pág. 3, que, no mesmo dia em que a PEC 215 foi submetida a apreciação outras 10 PEC's relacionadas a PEC 215 foram aprovadas, de forma geral, todas objetivam dificultar as demarcações de terras indígenas.

9 As cláusulas pétreas estão previstas em nossa Carta Magna de 1988, e foram criadas pelo Poder Constituinte Originário com intuito de preservar ideais e valores, conservar os princípios fundamentais da constituição de forma a resguardar estes direitos, se manifestando como limitações materiais a fim de "frear" o Poder Constituinte Derivado, bem como impedir a abolição de matérias de relevante interesse social.

direitos, visto que, sua relevância se faz muito mais abrangente do que um simples bem material.

Os indígenas mantêm com estas terras um vínculo cultural e espiritual, onde organizam-se socialmente de acordo com a peculiaridade de cada povo, cultivando as suas tradições, línguas e legados, legados estes, que são passados de ascendentes para descendentes a incontáveis gerações.

Assim, formula Souza Filho (2003, p. 45):

A terra sempre foi um bem coletivo, generosamente oferecido pelos antepassados que descobriram seus segredos e legado necessário aos herdeiros que o perpetuariam. A repartição haveria de ser dos frutos da terra, de tal forma que não faltasse ao necessitado nem sobejasse ao indivíduo. Às vezes, se haveria de domesticar uma planta ou um animal, às vezes bastava cuidar da natureza que ela retribuía numa lógica inconsciente, mas quase perfeita. Não havia necessidade de Estado nem de teorias sobre a propriedade privada, nem instrumentos que justificassem seu exercício, nem que os garantisse. Ao não haver um era escusada a existência do outro.

Deste modo, suprimir este direito fundamental do indígena, além de violar o seu direito à moradia culturalmente adequada, traduz a extinção de suas tradições, e as consequências disso são devastadoras, nas palavras de Souza Filho (2006, p. 120) *“destruir, assim, um povo e seu território equivale a condená-los a morte, ainda que fiquem mantidos alguns indivíduos”*.

Ademais, se faz necessário explicitar que, além da Carta Máxima, a Convenção 169 da OIT - a qual o Brasil é signatário – também estabelece respeito e reconhecimento das comunidades indígenas, deixando explícito o dever de garantia e proteção aos povos originários.

Nesse passo, além de evidente proteção do direito originário dos indígenas através de Cláusulas Pétreas, bem como que estes tratam-se de direitos Fundamentais, o Procurador Daniel Sarmiento (2013, p. 15), esclarece que os Direitos Fundamentais apresentam características contramajoritárias, ou seja, estas garantias não dependem de aprovação das maiorias, e sim, de uma filosofia protecionista pautado no princípio da proporcionalidade.

Ocorre que, a PEC 215, se aprovada, seguirá o caminho oposto

ao que determina o próprio princípio constitucional de Direitos Fundamentais, visto que, o processo demarcatório, submeter-se-á a vontade da maioria Política do Parlamento, uma total afronta ao art. 231 da Constituição Federal, já que, o Projeto de Emenda Constitucional - ao requerer a alteração de competência material do Poder Executivo para o Congresso - modificará a sua natureza declaratória para constitutiva, o que significa dizer que, a demarcação dependerá de aprovação do Parlamento, que por sua vez, poderá fazer o juízo de valor sem os precedentes protetivos atuais onde a demarcação possui o liame declaratório.

Nesse sentido também elucida Daniel Sarmiento (2013, p. 15):

Se a PEC 215 fosse aprovada, a fruição do direito fundamental à terra indígena seria plenamente condicionada à vontade da maioria política do Parlamento. Ao tornar a demarcação das terras indígenas dependente de aprovação parlamentar, e subordinar a inalienabilidade, indisponibilidade e imprescritibilidade dos direitos incidentes sobre estas terras à decisão política do Congresso, o constituinte derivado desnaturaria o direito fundamental previsto no art. 231, ferindo o seu núcleo essencial.

Nesse diapasão, sabe-se que o Direito Fundamental basilar dos indígenas é o direito à terra, e, com a aprovação da PEC 215, verificamos que tal direito corre o risco de ser suprimido, o que consequentemente acarretará lesões a outros Direitos Fundamentais abarcados pela Constituição, como por exemplo o Direito à Cultura, constante no art. 215 do mesmo diploma legal:

“Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.” (BRASIL, Constituição, 1988)

Nesse sentido, seguem no mesmo liame, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), a Convenção 169 da OIT e a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade Cultural.

Isto porque, em suma, todo o ser humano é um ser cultural, onde

cada pessoa possui a sua história baseada em sua própria cultura, e, com base nessa cultura, as sociedades criam seus valores, tradições e até mesmo normas. Deste modo, suprimir a cultura de uma sociedade é sentenciá-la a morte, pois sem a sua estrutura basilar, uma sociedade não sobrevive.

De toda sorte, a Constituição Federal ainda prevê a garantia da segurança jurídica, ao qual se fundamenta através da proteção do Direito Adquirido, que encontra-se elencado no art. 5º, XXXVI da Constituição Federal de 1988, dispondo que *“a lei não prejudicará o direito adquirido, o ato jurídico perfeito e a coisa julgada”*.

Isto significa dizer que, nossa Carta Máxima veda a retroatividade das leis em prejuízo de atos jurídicos já consolidados e integrados ao patrimônio e a personalidade do beneficiário.

O Procurador Daniel Sarmiento (2013, p. 20), afirma que o posicionamento doutrinário se faz majoritário em se tratando do direito adquirido como limite intransponível, sendo, portanto, Cláusula Pétreia.

De toda sorte, sabendo que o direito às terras que tradicionalmente ocupam os povos indígenas são concebidos como direito originário, tal relação jurídica possui cunho apenas declaratório, como a própria Constituição assim o definiu em seu art. 231.

Nesse passo, por se tratar de um direito preexistente ao ato demarcatório, esse direito foi incorporado a todos os povos indígenas habitantes deste país, caracterizando indiscutivelmente um direito adquirido.

Nesse sentido também, cita-se o parecer do Ministro Carlos Brito (BRASIL, 2009) no julgamento do caso Raposa Serra do Sol:

Os direitos dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam foram constitucionalmente ‘reconhecidos’ e não simplesmente outorgados, com o que o ato de demarcação seorna de natureza declaratória, e não propriamente constitutiva.

Exposto isso, verifica-se mais uma inconstitucionalidade, já que a aprovação da PEC 215 afrontaria diretamente o direito adquirido destes povos, pois, trata-se de uma proposta que atingirá direitos já incorporados aos indígenas, por se tratarem de direitos originários

constituídos por atos declaratórios, onde, os povos aos quais ainda não tiveram suas terras demarcadas passariam a depender de uma análise política dos Parlamentares para a sua aprovação.

Não bastasse isso, e, tendo em vista que a PEC 215 visa a modificação de competência para realizar o procedimento demarcatório de terras indígenas, ao qual passará a ser um ato discricionário, e, sabendo que, o procedimento de demarcação se trata de um Direito Fundamental, que visa salvaguardar os direitos, frise-se, originários, de minorias – indígenas. Importa esclarecer que, sua aprovação acarretará em um procedimento viciado, ou seja, injusto, ferindo diretamente o Direito Fundamental elencado pelo princípio do Devido Processo Legal.

Nas palavras de Daniel Sarmento (2013, p. 26- 27):

Caso seja aprovada a PEC 215: a decisão final sobre a demarcação das terras indígenas passará a ser do Congresso Nacional, que, deliberará, de forma discricionária, por meio de votação majoritária, em que, naturalmente, não haverá fundamentação no voto de cada Parlamentar.

E mais, conforme já amplamente demonstrado, a demarcação de terras indígenas envolve atos de caráter exclusivamente do Poder Executivo, ante sua competência, *expertise* e imparcialidade do ato, o que, evidentemente não pode ser atribuído ao Poder Legislativo, justamente pela contraposição, já que se trata de um juízo que, por sua própria natureza, se realiza de forma política.

Assim, a aprovação da PEC 215, fere diretamente o Princípio da Separação de Poderes, que foi constituído a fim de certificar o controle no exercício do poder estatal. Ou seja, concebe-se três poderes independentes, mas harmônicos entre si, quais sejam, o Poder Executivo, Legislativo e Judiciário.

Nesse sentido, o Doutrinador José Afonso da Silva (1999, p. 112), define as funções estatais dos três poderes:

A função legislativa consiste na edição de regras gerais, abstratas, impessoais e inovadoras da ordem jurídica, denominadas leis. A função executiva resolve os problemas concretos e individualizados, de acordo com as leis; não se limita à simples execução das leis, como às vezes se diz; comporta prerrogativas, e nela entram todos os atos e fatos jurídicos que não tenham caráter geral e impessoal; por isso, é cabível

dizer que a função executiva se distingue em função de governo, com atribuições políticas, co-legislativas e de decisão, e função administrativa, com suas três missões básicas: intervenção, fomento e serviço público. A função jurisdicional tem por objeto aplicar o direito aos casos concretos a fim de dirimir conflitos de interesse.

É certo que, o referido princípio também conta com mecanismos de controle entre os poderes, aos quais são conhecidos pelo chamado freios e contrapesos. Contudo, não é possível a adoção deste mecanismo de forma a subordinar um ato administrativo do Poder Executivo a um juízo totalmente político definido pelo Poder Legislativo, o que torna a PEC 215 totalmente inconstitucional.

Verifica-se, portanto, que o Projeto de Emenda Constitucional 215 esta repleto de inconstitucionalidades, onde diversos Direitos Fundamentais dos povos indígenas estão em vias de serem totalmente suprimidos, sem qualquer objeção do Estado, ao qual deveria proporcionar a estes povos o mínimo de segurança, visto o histórico lamentável ao qual foram submetidos os indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os povos indígenas, vêm de uma longa trajetória de lutas, dominação, extermínio, e, muito sofrimento, desde o momento da chegada dos colonizadores, os povos originários são submetidos a situações desumanas, devendo, por vezes, optar entre a escravidão ou a morte, sem qualquer olhar de humanidade dos homens brancos que, apenas possuíam o interesse de dominar, colonizar e explorar.

A opressão ocorria, e, ainda ocorre de muitas vertentes. Em se tratando do período da colonização, mesmo em momentos de grande visão internacional sobre a forma cruel no tratamento dos índios - autorizada pela Coroa Portuguesa aos colonizadores - foram criadas diversas normas que, em tese, objetivavam garantir o adequado tratamento dos povos indígenas, mas que, na prática, se tornara um meio legal de continuar a exploração e extermínio destes povos.

A evolução envolta aos direitos indígenas é lenta, e, entre avanços e retrocessos, foi se reconhecendo o direito originário destes povos, mas, somente a partir da Constituição Federal de 1988 é que se in-

cluiu o direito originários dos indígenas as terras que tradicionalmente ocupam a um rol de proteção mais efetivo, já que estes, são garantidos por Cláusulas Pétreas. Ademais, outros atos normativos contribuíram grandemente para este avanço, como o Estatuto do Índio e, a Convenção 169 da OIT.

Contudo, mesmo diante de grande proteção normativa, na prática, a lei não se satisfaz, motivo pelo qual, verifica-se grande mora do Estado, em se tratando dos processos demarcatórios dos povos indígenas, onde não raro, são criados empecilhos a fim de atrasar o devido andamento do feito.

O maior exemplo disso, é o enfoque deste trabalho, ao qual se dedicou em demonstrar o Projeto de Emenda Constitucional de nº 215, que possui como principal objetivo, a mudança de competência no processo de demarcação das terras indígenas, passando a ser exclusivamente do Congresso Nacional, sendo submetida, então, a ato discricionário, pelo voto da maioria dos parlamentares, tornando um ato totalmente contrário ao objetivo da criação das normas protetivas, e dos Direitos Fundamentais dos índios, haja vista que, estes votos restariam viciados por interesses políticos, retrocedendo a árdua luta dos povos originários.

Não bastasse isso, foi possível identificar um rol significativo de inconstitucionalidades na PEC 215, que impossibilita qualquer possibilidade de sua aprovação, contudo, ao que parece, estas inconstitucionalidades não estão sendo observada pelo Estado, que até então se mantém inerte.

REFERÊNCIAS

BRASIL, **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, 19 de abril de 2004;

JURISDIÇÃO, **LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

MELLO BANDEIRA, Celso Antônio. **Curso de Direito administrativo**. 30ª Ed., São Paulo: Malheiros, 2013;

PERRONE, MOISÉS, B. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: Manuela Carneiro da Cunha. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992;

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. **Apontamentos Sobre o Direito. Indigenista**. Curitiba: Editora Juruá, 2012;

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 17ª Edição. São Paulo. Malheiros Editores. 1.999;

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de O processo de demarcação de terras indígenas: o poder público federal deve aplicar o artigo 231 da Constituição. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2006;

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da terra**. Porto Alegre: Fabris, 2003;

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Série **PENSANDO O DIREITO** N° 19/2009. Estatuto dos Povos Indígenas. 2009;

**DIALÉTICA DECLARAÇÃO-CONSTITUIÇÃO:
TERRITORIALIDADE E RECONHECIMENTO
JURÍDICO NO MARCO DOS 10 ANOS DA LEI DOS
POVOS FAXINALENSES**

*DIALÉCTICA DECLARACIÓN-CONSTITUCIÓN:
TERRITORIALIDAD Y RECONOCIMIENTO JURÍDICO EN
EL MARCO DE LOS 10 AÑOS DE LA LEY DE LOS PUEBLOS
FAXINALENSES*

Ricardo Prestes Pazello¹

RESUMO: A lei estadual paranaense nº 15.673, de 13 de novembro de 2007, completa 10 anos e permite um balanço sobre o reconhecimento estatal dos povos faxinalenses. A partir de uma territorialidade específica, que traz por traço marcante o uso comum da terra, o movimento popular faxinalense conquistou legislação própria cuja existência instaura a necessidade de se refletir sobre a dialética entre declaração e constituição de seus direitos, o que lhe é subjacente. Na tensão entre o reconhecimento de uma realidade particular e anterior à lei, de um lado, e a criação de uma abstração por meio da forma jurídica,

1 Professor de Antropologia Jurídica na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Doutor em Direito das Relações Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (PPGD/UFPR). Mestre em Filosofia e Teoria do Direito pelo Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD/UFSC). Bacharel em Direito pela UFPR. Pesquisador do Núcleo de Estudos Filosóficos (NEFIL/UFPR) e do grupo de pesquisa Direito, Sociedade e Cultura (FDV/ES). Pesquisador e conselheiro do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS), do qual já foi Secretário Geral (2012-2016). Integrante da coordenação do Centro de Formação Milton Santos-Lorenzo Milani (Santos-Milani) e do Instituto de Filosofia da Libertação (IFiL). Conselheiro do Centro de Formação Urbano-Rural Irmã Araújo (CEFURIA), do qual já foi Coordenador Administrativo (2015-2017). Presidente do Conselho de Representantes da Associação dos Professores da Universidade Federal do Paraná-Seção Sindical do ANDES-SN (CRAPUFPR), da qual já foi Diretor Jurídico (2013-2015). Coordenador do projeto de extensão popular Movimento de Assessoria Jurídica Universitária Popular - MAJUP Isabel da Silva, junto à UFPR. Colunista do blogue [assessoria-juridicapopular.blogspot.com.br](http://juridicapopular.blogspot.com.br)

por outro, a questão faxinalense se apresenta como caso exemplar para se discutir os limites do direito moderno quando procura estender suas fronteiras até o âmbito dos povos e comunidades tradicionais, mas também as potencialidades dos movimentos populares e dos modos de vida comunitário quando reivindicam/contestam este mesmo direito. Tendo por lastro a experiência da assessoria jurídica popular, do debate junto a órgãos estatais e do levantamento da bibliografia existente sobre a questão faxinalense (no campo jurídico, mas também em outros), o presente ensaio pretende realizar uma avaliação da problemática que envolve reconhecimento jurídico-estatal, territorialidade específica, traço central no uso da terra e suas principais características, com o intuito de delinear uma perspectiva de crítica jurídica à luz do direito insurgente.

PALAVRAS-CHAVE: faxinalenses; territorialidade; crítica jurídica.

***RESUMEN:** La ley del estado de Paraná n° 15.673, de 13 de noviembre de 2007, cumple 10 años y permite un análisis sobre el reconocimiento estatal de los pueblos faxinalenses. Desde una territorialidad específica, lo que aporta un uso común de la tierra como característica llamativa, el movimiento popular faxinalense ha conquistado legislación específica cuya existencia establece la necesidad de reflexionar sobre la dialéctica entre la declaración y la constitución de sus derechos, lo que es subyacente. En la tensión entre el reconocimiento de una realidad particular y anterior a la ley, por una parte, y la creación de una abstracción a través de la forma jurídica, por la otra, la cuestión faxinalense se presenta como un evento ejemplar para discutir las limitaciones del derecho moderno cuando busca extender sus fronteras al alcance de los pueblos y comunidades tradicionales, sino también el potencial de los movimientos populares y los modos de vida de la comunidad cuando reivindican/contestan este mismo derecho. Teniendo como lastre la experiencia de asesoría jurídica popular, del debate con las agencias estatales y del levantamiento de la literatura existente sobre la cuestión faxinalense (en el ámbito jurídico, sino también en otros), este ensayo tiene la intención de llevar a cabo una evaluación de los problemas que implica el reconocimiento jurídico-estatal, territorialidad específica, el uso de la tierra y sus características*

principales, con el fin de delinear una perspectiva de crítica jurídica desde el derecho insurgente.

PALABRAS CLAVE: *faxinalenses; territorialidad; crítica jurídica.*

INTRODUÇÃO

O presente texto é um esboço de ensaio relativo a um projeto de comentário à lei 15.673 de 13 de novembro de 2007 promulgada pelo estado do Paraná e que, neste ano de 2017, chega a seus 10 anos de existência, admitindo um balanço sobre seus alcances e limitações para a questão faxinalense, um povo tradicional típico do território paranaense. A reflexão que ora se apresenta está adstrita a um comentário sobre o artigo 1º da referida legislação e foi concebida no contexto do grupo que integra a Câmara Técnica Faxinalense do Centro de Apoio Operacional às Promotorias (CAOP) de Proteção aos Direitos Humanos do Ministério Público do Estado do Paraná (MPPR), em seu Núcleo de Povos e Comunidades Tradicionais. Uma primeira versão deste ensaio foi apresentada em 2015 e recebeu enormes contribuições de seus integrantes, a quem se agradece desde logo.

A Câmara Técnica Faxinalense, que se reúne desde 2013, é composta por procuradores/promotores e servidores do Ministério Público estadual, além de professores universitários, pesquisadores, advogados populares, estudantes e integrantes de movimentos sociais, especialmente a Articulação Puxirão de Povos Faxinalenses (APF). Nela, foi idealizado um projeto de interpretação da lei faxinalense, para subsidiar especialmente os trabalhadores do sistema de justiça, bem como eventuais interessados em estudos/pesquisas sobre o tema, tendo por característica notável a interface entre os campos do direito e da antropologia.

A seguir, apresenta-se o acúmulo possível do debate citado, ressaltando os aspectos mais importantes constantes no dispositivo legal que inaugura a lei estadual 15.673/2007, dividida nos aspectos do reconhecimento estatal, territorialidade, traço marcante e integração de suas características. À cabeça do artigo 1º, lê-se:

Art. 1º O Estado do Paraná reconhece os Faxinais e sua territorialidade específica, peculiar do estado do Paraná, que tem como traço marcante o uso comum da terra para produção animal e a conservação dos recursos naturais. Fundamenta-se na integração de características próprias, tais como:

- a) produção animal à solta, em terras de uso comum;
- b) produção agrícola de base familiar, policultura alimentar de subsistência, para consumo e comercialização;
- c) extrativismo florestal de baixo impacto aliado à conservação da biodiversidade;
- d) cultura própria, laços de solidariedade comunitária e preservação de suas tradições e práticas sociais.

Antes, porém, de se adentrar na problemática específica de tal dispositivo, cabe situar a questão faxinalense. Os povos faxinalenses são uma comunidade tradicional existente no sul do Brasil, hoje restrita ao Paraná, que também são conhecidos por criadouros ou criatórios comunitários, por terem um uso coletivo da terra, bem como criação de animais à solta (como fica evidenciado, inclusive, pela simples leitura da lei). Além disso, possuem composição étnica que mistura o caboclo sulino com descendentes de imigrantes europeus, destacadamente os de eslavos.

Para uma visualização mais concreta de sua situação, vale a pena destacar a classificação feita por Roberto Martins de Souza (2009, p. 49-51):

- 1) Faxinais com uso comum – “criador comum aberto”: Esta situação foi observada no Setor Centro da APF, especificamente nos municípios de Inácio Martins e Pinhão. Sua territorialidade específica contempla grandes extensões territoriais (acima de 1000 há) livremente acessados por “criações altas e baixas” para uso comum das pastagens naturais e recursos hídricos que ocorre em áreas de apossamento com situação dominial litigiosa entre “faxinalenses” e empresas madeireiras em conflitos que se arrastam desde 1950. Nestas áreas há predominância de florestas nativas por onde circulam as criações, somente sendo “impedidas” pelo avanço de monocultivos de eucaliptos e pinus. Estes são indicados como os principais causadores de danos aos animais, desmatamento florestal para produção de carvão e serrarias, assim como para plantio dos monocultivos florestais.
- 2) Faxinais com uso comum – “criador comum cercado”: Se carac-

terizam pela presença do uso comum dos recursos essenciais em “criadores comuns” de extensões variáveis onde circulam livremente “criações baixas” (cabritos, ovelhas, porcos e galinhas) e “altas” (gado bovino e cavalari) sendo delimitadas fisicamente por cercas de uso comum, “mata-burros”, portões, valos e rios. Compõe a categoria mais identificada como “sistema faxinal” ou “criador comunitário” (Carvalho, 1984; Chang, 1985) pela literatura e ações do governo (EMATER, 1994 e IAP, 2004). Há na maioria dos casos um tenso cenário de disputas pela manutenção das dimensões da área de uso comum intensificadas pela pressão provocada pelas monoculturas, empreendimentos imobiliários, obras governamentais de infra-estrutura (estradas municipais, estaduais, federais, linhas de transmissão, entre outros).

3) Faxinais com uso comum – “criador com criação grossa ou alta”: Se caracterizam pelo “fechamento”, com cercas de 4 fios de arame nas divisas de algumas ou todas propriedades, antes destinadas para o uso do “criador comum”, ficam disponíveis apenas algumas áreas privadas, além das áreas públicas (beiras de estradas, campos de futebol, pátio de igrejas,...). Há, neste caso, uma forte limitação ao “livre” acesso aos recursos essenciais. Predominam no uso comum somente as criações ditas “grossas” ou “altas” (cavalos, vacas), que circulam nas áreas comuns disponíveis por diferentes períodos de tempo ao longo do ano dependendo das condições das pastagens nativas. As “criações baixas”, isto é, porcos e cabritos são mantidos em “mangueirões familiares” isoladas das áreas de uso comum ou são confinados em chiqueiros. Observa-se, nestas áreas a forte presença de sistemas de integração agroindustrial, como fumiicultura, granjas de suínos e aves, além de “chacreiros”. Todos estes são indicados como responsáveis pelo “fechamento” do “livre” acesso aos recursos essenciais. Apesar da eliminação das “criações baixas”, os bens considerados de uso comum não são retirados ou destruídos, permanecendo “mata-burros” e/ou portões e cercas para delimitar fisicamente áreas com distintas finalidades.

4) Faxinais sem uso comum – “mangueirões” e “potreiros”: Representam situações em que o uso comum da criação animal (“baixa” ou “alta”) ocorre somente pelo grupo familiar ou ao grupo doméstico. Portanto, quando ocorre, o uso comum dos recursos naturais está restrito dentro dos limites da propriedade privada. Os informantes relatam que o “livre” acesso aos recursos foi obstruído pela privatização para os mesmos em meio a conflitos e tensões, provocados por “gente de fora”. Assemelham-se aos denominados “piquetes” em alguns casos, com a substancial diferença das criações manterem-se

soltas grande parte do tempo em parte da extensão da propriedade do grupo familiar ou doméstico, denominado de “mangueirão” quando se refere a parte das propriedades cercadas para uso das “criações baixas” ou “potreiro”, quando são utilizadas somente para criação alta. Em alguns casos observamos a permanência de “mata-burros”, cercas para “criações baixas” e portões, todavia sem função aparente, apenas simbolizam a recente ausência da posição de “criador comum”.

Este modo de vida encontra guarida no ordenamento jurídico brasileiro, ainda que isso não seja essencial a sua constituição, como se verá a seguir. De todo modo, o capítulo sobre a cultura encontrado na constituição de 1988 (artigos 215 e 216), bem como nos dispositivos sobre outros povos e comunidades tradicionais (indígenas e quilombolas); a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT); a constituição estadual do Paraná, em seus itens, dentre outros, dedicados à cultura (artigos 191 e 192); o decreto federal 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que trata da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; o decreto estadual 3.446 de 14 de agosto de 1997, que cria as áreas especiais de uso regulamentado (ARESUR); e a Lei 17.425 de 18 de Dezembro de 2012 que cria o Conselho Estadual de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais do Estado do Paraná – todas estas previsões normativas, sem prejuízo de outras, dão o estofa legal do reconhecimento estatal com relação aos faxinalenses. Sobre isto, alguns delineamentos precisam ser feitos.

1 RECONHECIMENTO ESTATAL

O direito moderno tem por fundamento as relações sociais históricas que tornam possível a sociedade que o circunda. Tais relações sociais costumam ser absorvidas e observadas pelos integrantes do campo jurídico de duas maneiras, caracterização típica do direito privado:

- Reconhecimento (quando se declaram direitos)
- Criação (quando se constituem direitos)

É certo que todo reconhecimento cria direitos e que a criação

destes pode favorecer o reconhecimento de outros. No entanto, a dialética entre declaração (reconhecimento) e constituição (criação), que aqui se sugere, tem centros de gravidade a depender das situações específicas, assim como das ideologias sociais que hegemonomizam em um dado tempo histórico.

Exemplificativamente, esta questão pode ser vista no direito de propriedade sobre a terra, o qual é uma constituição histórica da modernidade capitalista (conferir MAREÈS, 2003, p. 17 e seguintes), derivado de uma lógica mercantil que tem uma origem “mítica” no direito de ocupação da terra vazia – acumulação originária do capital (para o tema, ver PAZELLO, 2016) –, mas que se consolida como relação social de troca da mercadoria-terra, entre sujeitos de direito (livres). Apesar de tudo isso, esta constituição (criação) foi, por muito tempo, considerada um direito natural, ou seja, um direito que deve ser reconhecido como próprio (natural) a todos aqueles que trabalham para consegui-lo e mantê-lo.²

Contemporaneamente, em face do embate que envolveu jusnaturalistas (declaracionistas) e juspositivistas (constitucionalistas) – debate este típico da moderna teoria do direito (ver, por todos, LYRA FILHO, 1985) –, a dialética reconhecimento-criação foi plenamente subsumida à lógica jurídica, sendo tão somente questionada, em geral, quanto ao pivô garantidor da legitimidade dos elementos declarados/constituídos.

Este questionamento intrassistêmico ao campo jurídico é resultado, pode-se dizer, dos estudos sobre a pluralidade jurídica: de um lado, a partir de um conjunto de estudos etnográficos e sociológicos, houve o reconhecimento (sócio-antropológico) do fato histórico atinente a esta pluralidade jurídica (no sentido ampliado do direito como para além ou aquém da forma jurídica burguesa); de outro lado, houve a defesa de um paradigma jurídico, ainda normativista (no sentido do direito como dever-ser) mas não estatalista, que propõe o “pluralismo jurídico” como epistemologia de análise do fenômeno do direito, em sociedades caracterizadas pelo conflito (para uma defesa do paradigma

2 Outros exemplos poderiam ser os relativos às unidades de conservação, dentre as quais a próprio ARESUR é um caso a se ressaltar, os assentamentos da reforma agrária ou ainda, mais singelamente, a certidão de nascimento.

pluralista, ver WOLKMER, 2015; para uma crítica da trajetória deste paradigma no quadro das teorias críticas do direito, ver PAZELLO; SOARES, 2014).

O problema do reconhecimento, portanto, caracteriza-se pela pressuposição do questionamento acerca dos limites do monismo jurídico. Mais que isso, implica assumir um dos pólos da dialética entre declaração e constituição como sendo o gravitacional.

Nesse sentido, a realidade faxinalense é reconhecida pelo direito estatal, como presente no artigo 1º da lei 15.673/2007, ainda que crie novos direitos, recriando o próprio direito. Nem por isso, contudo, deixa de ter sua vida independente da dimensão normativa, o que fica evidenciado na questão da territorialidade.

2 A QUESTÃO DA TERRITORIALIDADE

Seguindo o objetivo inicial de comentário ao primeiro artigo da lei faxinalense, passa-se agora a considerar a territorialidade como elemento crucial para entender o dimensionamento próprio deste povo tradicional. A abordagem se dará a partir de uma breve incursão sobre o conceito geral de territorialidade para, na seqüência, realizar uma síntese sobre sua especificidade e peculiaridade.

2.1 TERRITORIALIDADE

A noção de territorialidade é uma contribuição coeva dos estudos críticos de geografia e geopolítica (ver, dentre outros, SAQUET, 2010; HAESBAERT, 2012). Em geral, e inclusive no âmbito jurídico, o que hoje se considera territorialidade sempre se reduziu ou a território (com dimensões naturais ou político-estatais) ou a propriedade fundiária (a própria noção de terra é defectiva). A terra, como elemento natural, é apropriada e, em um sentido político (público), torna-se território; em um sentido jurídico (privado), torna-se propriedade privada. Em face dessas construções, percebeu-se a territorialidade como dimensão que não se coaduna com as anteriores, sendo marcada pela cultura comunitária e por sua dinâmica identitária, ecológica e produtiva. A territorialidade, aqui reconhecida, explicita dimensões dos

usos e costumes culturais em várias esferas (material, simbólica etc.). Além disso, a territorialidade pode ser concebida como territorialização na medida em que não só admite como também necessita de movimentações históricas tanto em sentido geográfico como em senso geopolítico. Assim, os faxinais são representados por sua territorialidade, na medida em que a terra é elemento nodal na sua constituição, questionando fortemente o caráter absoluto da propriedade privada e individual, assim como a homogeneidade do território nacional (em sentido jurídico), no qual ela está inserida, mas além disso expressa cultura própria e dinâmica histórica.

2.2 TERRITORIALIDADE ESPECÍFICA E PECULIAR

O artigo 1º da lei faxinalense cita, quanto à territorialidade faxinalense, que se trata de “territorialidade específica, peculiar do estado do Paraná”. Dessa forma, abre brecha para duas dimensões que podem ser consideradas no tratamento deste tema, como se pode ver a seguir.

2.2.1 TERRITORIALIDADE ESPECÍFICA

A territorialidade faxinalense é resultado de uma formação histórica que admite objetivamente o uso comum da terra, a criação não mercantil de animais, relação não capitalista com a natureza, que se distingue por um conjunto de práticas ecológicas.

De alguma maneira, a territorialidade específica faxinalense aponta para a dimensão cultural, que lhe é subjacente, destacando-se a comunalidade territorial.

2.2.2 TERRITORIALIDADE PECULIAR

A peculiaridade da territorialidade faxinalense denota-se pela específica formação histórica das populações que hoje ocupam o estado do Paraná. A partir dos campos das araucárias, formou-se o modo de vida faxinalense que se consolidou de modo a ganhar visibilidade no final do século XX, conquistando inclusive uma incipiente legislação própria (decreto de criação das ARESUR). A territorialidade peculiar,

ligada à história da formação e ocupação do Paraná (ver, por exemplo, LAZIER, 1986), porém, não implica uma total submissão a esta história, já que territorialidade comporta movimento e mudanças, aceitando, tranqüilamente, fenômenos de migrações, ressurgimento, movimentos comunitários, associativos, sociais, populares e políticos.

Como corolário, todavia, de tais argumentações, fica patente que a dialética reconhecimento-criação depende de uma condição material prévia, que se corporifica na formação territorial culturalmente assentada (especificidade territorial) e historicamente conformada (peculiaridade territorial). Logo, o modo de vida da comunidade tradicional pré-existe a sua forma legal, ainda que esteja imbricada com a constituição histórica da forma jurídica, que é inerente ao capitalismo (e, portanto, de sua formação territorial, geopolítica e mercantilmente).

3 TRAÇO MARCANTE

O traço marcante de uso comum da terra para produção animal e conservação dos recursos naturais não implica exclusividade nem tampouco homogeneidade. Tanto mais porque o reconhecimento da territorialidade faxinalense não está isolada do contexto sócio-econômico que caracteriza o capitalismo brasileiro. Considerando a cada vez maior concentração e centralização do capital fundiário, não se pode desconsiderar os influxos no traço marcante, considerando as novas configurações da concentração fundiária paranaense associada aos conglomerados do agronegócio e seus financiadores internacionais.

O uso comum da terra é traço constitutivo dos povos e comunidades tradicionais (PCTs), em geral, não só dos faxinalenses. Até por isso vem recebendo muita atenção de pesquisadores (por todos, ver ALMEIDA, 2008). E isto denota, até por seu caráter contratendencial do que é próprio da juridicidade capitalista, o quanto o uso comum da terra só pode receber reconhecimento (quando não oposição) do ordenamento legal, nunca ser por ele constituído, ao menos não em essência (ainda que procedimentos e formatações burocráticas para sua realização).

4 INTEGRAÇÃO DE CARACTERÍSTICAS PRÓPRIAS

As quatro características que o artigo 1º da lei 15.673 de 13 de novembro de 2007 elenca devem ser vistas sob o paradigma da integração, o qual não tem por sinônimo a completude. Integração e integridade, portanto, não são a mesma coisa. Tanto assim é que o próprio texto legal fala em características exemplificativas, *numerus apertus*, conforme se percebe na expressão “tais como”.

De outra parte, igualmente, tais características não podem ser consideradas de modo petrificado, já que admitem alterações em sua historicidade, como fica patente na própria classificação realizada por Souza (2009, p. 49-51) e citada na introdução deste ensaio. Dessa maneira, o caráter dialético, não só da tensão reconhecimento-criação, mas também de seus elementos conformadores emergirá a olhos vistos, impescindindo de uma análise histórica, antropológica e sociológica, para além de o dever-ser jurídicista. Até porque “faxinal” é um *nomen iuris* que não pode ser interpretado de modo absoluto, já que existem muitos nomes para o fenômeno e, portanto, muitos modos de ser distintos, apesar de análogos. A dialética declaração-constituição nutre-se de tais questões, aliás.

CONSIDERAÇÕES

Como se pode perceber, o presente ensaio, até por sua natureza de mero esboço, resta inconcluso, já que apresenta noções bastante genéricas e abstratas a respeito da questão faxinalense naquilo que compõe o artigo 1º da legislação estadual paranaense que o reconhece como povo tradicional do estado, por intermédio de sua territorialidade, características gerais e traço marcante. Os passos que devem se seguir aos até agora dados apontam para uma análise que dê conta de, ao menos, três outras questões: a) os limites das formas sociais (logo, a constituição extrajurídica dos povos e comunidades tradicionais no contexto do capitalismo periférico, demandando uma abordagem marxista); b) a fronteiricidade dos faxinalenses, bem como a de todos os PCTs (exigindo tratamento das teorias descoloniais latino-americanas); e c) os possíveis usos fronteiriços do direito, a partir da experiência comunitárias e tradicional (o que indica uma reapropriação do direito insurgente, como modalidade que permite reconstruir as teorias críticas do

direito). Com estes três níveis de rearticulação – marxismo, descolonialismo e direito insurgente – abre-se todo um novo horizonte para a análise de tais movimentos, bem como para seu protagonismo dentro do campo do direito.

REFERENCIAS

ALMEIDA, A. W. B. **Terras de quilombos, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2008.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização:** do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 7 ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

LAZIER, Hermógenes. **Análise histórica da posse de terra no sudoeste paranaense.** Curitiba: SECE/BPP, 1986.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito.** São Paulo: Nova Cultural; Brasiliense, 1985.

MARÉS, Carlos Frederico. **A função social da terra.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

PAZELLO, Ricardo Prestes. “Acumulação originária do capital e direito”. Em: **InSURgência:** revista de direitos e movimentos sociais. Brasília: IPDMS; PPGDH/UnB; Lumen Juris, vol. 2, n. 1, janeiro-junho de 2016, p. 66-116.

_____; SOARES, Moisés Alves. “Direito e marxismo: entre o antinormativo e o insurgente”. Em: **Revista direito e práxis.** Rio de Janeiro: UERJ, v. 5, n. 2. 2014, p. 475-500.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território.** São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SOUZA, Roberto Martins de. “Mapeamento social dos faxinais no Paraná”. Em: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SOUZA, Roberto Martins de. **Terras de faxinais.** Manaus: Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2009, p. 29-88.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. 4 ed. rev. e atualiz. São Paulo: Saraiva, 2015.

DIREITO À DIFERENÇA: A MINORIA CIGANA E O (IN)ACESSO À EDUCAÇÃO NO BRASIL

RIGHT TO DIFFERENCE: THE GIPSY MINORITY AND THE (IN)ACCESS TO EDUCATION IN BRAZIL

Luiza Muniz Garroni¹

RESUMO: A “população Cigana” é estigmatizada, por vezes é discriminada em um Estado que, segundo sua Constituição, assegura igualdade de direitos a todos os indivíduos. No texto há uma breve apresentação dos Ciganos no Brasil, bem como uma reflexão sobre discriminação das minorias Ciganas e a dificuldade no acesso à educação em razão de um ensino monocultural. Assim, se analisa a necessidade de inserção de um ensino multicultural, com capacidade de garantir a inclusão às minorias na educação, uma vez que o Brasil é um país diversificado culturalmente.

PALAVRAS-CHAVE: minoria; ciganos; discriminação; acesso; educação; cultura.

***ABSTRACT:** The “Gypsy population” is stigmatized, sometimes discriminated in a State which, according to its Constitution, guarantees equal rights to all people. In the text there is a brief presentation of the Gypsies in Brazil, as well a reflection on discrimination of the Gypsy minorities and the difficulty in access to education due to monocultural education. Thus, it is analyzed the need to insert multicultural education with capacity to guaranteeing inclusion of minorities in education, since Brazil is a culturally diversified country.*

***KEYWORDS:** minority; Gypsies; discrimination; access; education;*

¹ Mestranda pela Faculdade de Direito do Sul de Minas; área de concentração: Constitucionalismo e Democracia; linha de pesquisa: efetividade dos direitos fundamentais sociais no Estado Democrático de Direito. Graduada pela Faculdade de Direito do Sul de Minas.
Contato: luizamuniz@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca abordar a dificuldade de ingresso e permanência das crianças e jovens Ciganos nas escolas, fazendo uma análise à intolerância cultural e discriminação dos povos Ciganos na educação brasileira.

Inicialmente, será analisado os Ciganos no Brasil, com breves considerações no tocante a história da “população Cigana” no país, bem como apresentação de dados oficiais do IBGE, relatórios da ONU e estudos a respeito da minoria-étnica Cigana.

Feito os apontamentos gerais sobre os Ciganos no Brasil, será analisado o Direito social fundamental à Educação, sua efetividade e a intolerância cultural presente nas escolas brasileiras, razão pela qual a “População Cigana” sente dificuldade em legitimar seu acesso ao Direito à Educação.

De forma sucinta, analisaremos o multiculturalismo e a necessidade de sua inserção na educação brasileira, visando garantir o direito a igualdade, liberdade e outros direitos fundamentais previstos da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988. Considerando que, o Brasil é um país heterogêneo e a educação é um dos mecanismos “chave” para garantir a existência do multiculturalismo, concebendo qualquer minoria cultural como plural, buscando superar práticas discriminatórias que causam inferioridade e desigualdade.

Os Ciganos, embora pertencentes a uma minoria étnica com cultura e costumes próprios, têm direito a uma vida digna e justa, sem que sejam discriminados dos demais, garantindo a educação e perpetuação dos seus membros, como previsto na Constituição brasileira.

Este trabalho vem tentar demonstrar que apesar da Constituição Federativa do Brasil garantir direitos à todos, nem sempre esta garantia é palpável pelas minorias existentes no país.

1 OS CIGANOS NO BRASIL: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Os Ciganos chegaram ao Brasil, aproximadamente, no sécu-

lo XVI², oportunidade em que formaram comunidades distintas em todo território brasileiro, destacando-se três: *Rom*, *Sinti* e *Calon*. Nos dias atuais, a ONU passou a denominar os Ciganos como um único grupo conhecido por *Rom* ou *Roma*.

Trata-se de uma minoria³ étnica de indivíduos que partilham de características e costumes diferentes da maioria da população e cujos membros têm a vontade de preservar sua identidade.

No Brasil, o censo do IBGE de 2011⁴ apontou que há cerca de 291 acampamentos ciganos no país, totalizando mais de quinhentos mil membros. No entanto, embora trate-se de uma cultura milenar, os dados oficiais a respeito dos povos ciganos são embrionários.

Em março de 2016⁵, representantes de comunidades ciganas advertiram a ONU a respeito da ausência de dados oficiais do governo brasileiro sobre o tamanho da população cigana, bem como a atual situação socioeconômica dos Roma no país, tornando-os invisíveis aos olhos do Estado.

É possível verificar a discriminação à população Cigana quando procuramos o conceito da palavra “Cigano”. No dicionário Michaelis de Língua Portuguesa: “Cigano: (...) sujeito que faz negócio de compra e venda de animais, porém sempre de má-fé; Chicaneiro, trapaceiro; impostor”⁶.

Além da discriminação presente na conceituação dos dicionários, o Brasil foi criticado pela Organização das Nações Unidas⁷ em razão

2 ETNICIDADES CIGANAS NO BRASIL. Disponível em: http://www.embaixadacigana.org.br/eticidades_ciganas_no_brasil.html. Acesso em 10 de novembro de 2016.

3 A expressão “minoría” é usada no presente estudo, não em caráter numérico, mas sim como coletividades que sofrem com a estigmatização e discriminação, mesmo quando simbolizam a maioria numérica de determinada população.

4 IBGE. Municípios, total e com acampamento cigano e local destinado para este fim – 2011. Disponível em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Perfil_Municípios/2011/pdf/tab167.pdf. Acesso em 10 de novembro de 2016.

5 CIGANOS NO BRASIL. <https://nacoesunidas.org/comunidade-cigana-brasileira-sofre-com-preconceitos-e-restricao-de-direitos-diz-relatora-da-onu/>. Acesso em 03 de maio de 2017.

6 MICHAELIS, Moderno Dicionário de Língua Portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 1998. p.498.

7 ONU CRÍTICA BRASIL POR DISCRIMINAR CIGANOS. Disponível

da discriminação com a minoria cigana. No relatório, a Organização salientou a não aplicação das leis nacionais, bem como ressaltou a dificuldade que as crianças e adolescentes com costumes ciganos enfrentam para frequentar escolas.

São comunidades que vivem em acampamentos, geralmente na periferia das cidades, que não têm acesso ao esgoto tratado, luz e água potável e, em razão dos costumes típicos, sentem dificuldade em matricular as crianças e adolescentes nas escolas e acessar a saúde pública, pois não possuem comprovante de endereço, o que obsta a aquisição do cartão nacional do Sistema Único de Saúde.

Há, no Brasil, diversas leis que garantem Direitos à população Cigana. A Constituição da República Federativa do Brasil prevê em seu artigo 5º, caput, que todos são iguais perante a lei, garantindo o Direito à igualdade para todas as pessoas residentes no país. Prevê, ainda, em seu artigo 215, o Direito de pleno exercício dos direitos culturais.

Por sua vez, o artigo 27, do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos⁸, em vigor no Brasil desde 24 de abril de 1992, prevê que nos locais com minorias étnicas, as pessoas pertencentes a esse grupo não poderão ser privadas de ter sua própria cultura.

Importante destacar que, ainda que se trate de uma minoria, os direitos garantidos pela Constituição em um Estado Democrático de Direito devem ser resguardados ao máximo possível.

No entanto, embora existam normas que lidam com o assunto, a necessidade de proteção às minorias e aos grupos vulneráveis, como os Ciganos no Brasil, é perceptível, uma vez que se trata de grupos subjugados que demandam de auxílio para o resguardo da própria identidade.

2 DIREITO À EDUCAÇÃO E A INTOLERÂNCIA CULTURAL

A cabeceira do Direito à Educação no Brasil está na Constitui-

em: < <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/onu-critica-brasil-por-discriminar-ciganos> > Acesso em 12 de abril de 2017.

8 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em 14 de abril de 2017.

ção da República Federativa do Brasil, que deu notável importância ao assunto. Entretanto, o Estatuto da Criança e do Adolescente também carrega valorosos termos a respeito do tema, assim como outras normas específicas:

Pode-se afirmar que nenhum outro direito, de todos os previstos, recebeu tratamento tão cuidadoso como o referente à educação, podendo, talvez, ser considerado um dos direitos sociais mais relevantes. A Constituição incorporou bem a visão democrática do direito à educação. (COSTA, 2011, p. 48)

A Constituição Federal conferiu ao Direito à Educação, no artigo 6º, o status de Direito Fundamental Social, ou seja, passou a ser considerado uma norma com eficácia direta, inserida como garantia individual no rol de cláusulas pétreas⁹.

No artigo 205 e seguintes, a Constituição Federal de 1988, preceitua a educação como um direito de todos, isto é, dá à educação a peculiaridade de um direito universal, bem como prevê a igualdade de condições para o acesso e o prosseguimento na escola.

Assim, é notório que o direito à educação tem merecido destaque entre os direitos sociais. Entretanto, no Brasil, ainda hoje, é possível verificarmos impasses na aplicação da educação, uma vez que a execução dos direitos sociais pende de uma série de ações e políticas públicas.

Mesmo com todo aparato normativo, os dados referentes a educação no país ainda são assustadores. O Brasil ocupa posição preocupante no “ranking da educação”, pois está em 53º lugar¹⁰, entre os 65 países avaliados pelo PISA – Programa Internacional de Avaliação de Estudantes.

A evasão escolar é um dos fatores nucleares entre os problemas sofridos pela educação no Brasil, em 2013 o número de alunos que abandonaram os estudos no ensino médio é de, aproximadamente, se-

9 “Artigo 60: A constituição poderá ser emendada mediante proposta: §4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: (...) V – os direitos e garantias individuais”.

10 BRASIL ESCOLA. Disponível em: <http://brasilescola.uol.com.br/educacao/educacao-no-brasil.htm>. Acesso em 20 de abril de 2017.

tecentos mil e o número de reprovados chega a quase um milhão:¹¹

Tão grave quanto a carência de vagas, em nível de educação infantil, é o alto índice de repetência e o baixo índice de qualidade do ensino ministrado no Brasil. O problema, no entanto, acentua-se em relação à manutenção do aluno no sistema de ensino, pois a educação vai além do oferecimento de vaga na escola. O aperfeiçoamento da eficiência interna dos sistemas educacionais pode ser apontado como importante fator que pode contribuir para o atual quadro de repetências, que é uma das causas da evasão escolar, que se agrava principalmente no ensino médio (COSTA, 2011, p. 171).

Uma das justificativas para a evasão é o abismo entre as disciplinas estudadas e a realidade diária dos alunos, ou seja, a presença de uma educação monocultural, que não está preparada para a inclusão das diferentes culturas existentes no país.

A educação é, talvez, o âmbito de maior importância na sociedade, no que tange à formação do indivíduo, devendo os educadores prezar, portanto, por um currículo que partilhe das diferenças que a sociedade apresenta. O professor que atua a partir de um currículo monocultural corre o risco de educar para a intolerância, padronização e aniquilamento da diversidade. Urge distanciarmos-nos daquela educação entendida enquanto instrumento no “processo de dominação”, que indo “além da fase de exterminação” e subjugação física, precisava afirmar-se culturalmente. (MACHADO, 2011, p. 210).

Entre as características do Brasil, é de fácil percepção a diversidade cultural existente entre os populares. A mescla de culturas e etnias, que há em todo o país, advém desde o tempo da colonização portuguesa no Brasil. Ocorre que, a educação não evoluiu e se adequou a ponto de conviver e praticar a tolerância visando a preservação da identidade do outro.

É o que ocorre com as crianças e adolescentes de comunidades ciganas, pois, além da dificuldade em matricular-se em estabelecimentos de ensino em razão da cultura nômade que apresentam, eles ainda

11 EVASÃO ESCOLAR. Disponível em: <http://academia.qedu.org.br/censo-escolar/evasao-escolar/> Acesso em: 19 de abril de 2017.

enfrentam a intolerância cultural presente nas salas de aula.

Assim, entre os Ciganos que iniciam os estudos, poucos não acabam evadindo, isto é, abandonando os estudos, uma vez que a intolerância com seus costumes, linguagens e a falta de iniciativas públicas geram discriminação. Por essa razão, o analfabetismo entre os povos Ciganos ainda é descomunal.

Ressalta-se, o atento sinal feito por Rita Izsák¹², no relatório da ONU¹³, em 2016, a respeito da dificuldade de acesso à escola e a alta taxa de analfabetismo entre os povos ciganos, apontando que “o preconceito é um obstáculo para o ingresso em escolas públicas” (IZSÁK, 2016).

No relatório, a nomeada da ONU, demonstra que em contato com comunidades Ciganas no Brasil, seus representantes alegaram que muitas escolas vetam a matrícula de alunos ciganos, bem como assinaram que os livros e apostilas escolares apresentam conteúdo preconceituosos, com descrições pejorativas dessas comunidades.

A relatora afirma, ainda, que a comunidade Cigana no Brasil, apesar de numerosa, é invisível para o Estado e que o mesmo ocorre em outros países da América, como a Argentina.

As justificativas para a evasão escolar são inúmeras, no entanto, a intolerância cultural é, sem dúvidas, uma das mais alarmantes, pois a Constituição Federal de 1988, base normativa do Direito brasileiro, tem como fundamento a dignidade da pessoa humana, bem como prevê a igualdade e liberdade no exercício dos direitos culturais.

Com base no entendimento do Doutor em Educação Jamil Cury, uma das formas de um Estado perfazer a igualdade entre seus membros é garantindo uma educação digna a todos. Vejamos:

Desse modo, a educação como direito e sua efetivação em práticas sociais se convertem em instrumento de redução das desigualdades e das discriminações e possibilitam uma aproximação pacífica entre os

12 Relatora especial sobre o Direito de Minorias da Organização das Nações Unidas (ONU).

13 COMUNIDADE CIGANA SOFRE COM PRECONCEITOS E RESTRIÇÃO DE DIREITOS. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/comunidade-cigana-brasileira-sofre-com-preconceitos-e-restricao-de-direitos-diz-relatora-da-onu/>. Acesso em: 24 de abril de 2017.

povos de todo o mundo.

A disseminação e a universalização da educação escolar de qualidade como um direito da cidadania são o pressuposto civil de uma cidadania universal e parte daquilo que um dia Kant considerou como uma das condições “da paz perpétua”: o caráter verdadeiramente republicano dos Estados que garantem este direito de liberdade e de igualdade para todos, entre outros. (CURY, 2002, p. 261).

No Brasil, como já apontamos, a diversidade cultural está presente desde o tempo colonial, porém, no século XXI, ela vem se manifestando com maior relevância no mundo todo. O que gera a necessidade de criar recursos hábeis para assegurar não só a coexistência de diferentes culturas, mas também a inclusão e convivência dos grupos de minoria com a maioria para minimizar a intolerância cultural.

As diferenças entre os povos é um dos pontos mais característico da humanidade. Uma das formas de aferirmos proveito a partir deste ponto, vem da possibilidade de utilizar da educação para dialogar na diferença, construindo uma igualdade de possibilidades para que todos consigam consolidar suas identidades e valores.

A “população Cigana”, como já mencionado, é um povo de tradição milenar, com características próprias que poderia proporcionar um diálogo cultural vasto em toda a sociedade, ocasionando o direito a igualdade e consolidando seus valores de forma digna. No entanto, trata-se uma minoria-étnica que, em razão da intolerância cultural, sofre dificuldade no convívio com majorias e não consegue acessar o direito à educação

3 INSERÇÃO DO MULTICULTURALISMO NA EDUCAÇÃO

Em uma sociedade plural a educação não pode ser ministrada de forma monocultural, pelo contrário, deve buscar incluir as diferentes culturas existentes por meio do debate e respeito.

Assim, nos setores educacionais é imprescindível a instituição do sistema multiculturalista nos currículos, que é um dos métodos existentes que busca o reconhecimento cultural de todos os povos, visando ampliar a igualdade.

O multiculturalismo – também chamado de pluralismo cultural ou cosmopolitismo – tentar conciliar o reconhecimento e o respeito da diversidade cultural existente em todas as sociedades, com a virtude cívica necessária para o êxito de toda comunidade (LOPES. 2013, p. 75).

O multiculturalismo estabelece a coexistência de diferentes culturas no seio da sociedade, o que aumenta a possibilidade de efetivação das garantias individuais previstas na constituição, inclusive o acesso à educação:

Assim como as Constituições contemporâneas, a meta central da Carta de 1988, em particular, pode ser resumida na promoção do bem estar do homem, cujo ponto de partida está em assegurar as condições de sua própria dignidade, que inclui, além da proteção dos direitos individuais condições materiais mínimas de existência. (COSTA, 2011, P. 179).

A corrente-filosófica política do multiculturalismo, nascida no século passado, vem se tornando um imperativo nos parâmetros educacionais dos dias de hoje. Alguns autores, como o especialista constitucional, Yash Ghai, afirmam que o reconhecimento do multiculturalismo como teoria, surgiu como resposta dos povos imigrantes.

Porém, devemos atentar ao fato que mesmo com a necessidade de incluirmos o multiculturalismo na educação, não podemos deixar de entendê-lo de forma crítica, para que seja possível o questionamento dos limites da igualdade que se pretende alcançar, pois ela não pode se sobrepor às diferenças.

Ante ao pluralismo cultural, nós temos a necessidade de promoção da igualdade e a necessidade de preservação da diferença, não podendo gerar resultados em que um é reconhecido e o outro direito desconhecido.

Assim, o ponto crucial para a inclusão de diversas culturas na sociedade é a efetivação do direito à igualdade, ocorre que esse direito não pode ser imposto sem estudos e apoio de políticas públicas, uma vez que a igualdade deve ser implantada de forma a conviver pacificamente com as diferenças.

Um direito não pode correr o risco de anular o outro. Os ciganos

ao conseguir o acesso à educação, são postos como iguais aos demais sujeitos de uma sociedade. Porém, quando começam a conviver e mostrar as peculiaridades próprias de sua cultura acabam sendo discriminados, anulando o seu direito de viver a diferença cultural e acarretando a evasão escolar.

Neste aspecto, a escola tem grande responsabilidade, pois a ela é atribuída a “formação” dos sujeitos. A educação não pode ir na contra-mão da diversidade, homogeneizando os alunos, e sim o oposto. Toda sociedade deve incluir nas vertentes curriculares a pluralidade cultural, possibilitando a convivência pacífica entre diversas culturas:

Assim, as diferenças culturais, ao serem abordadas de forma construtiva, permitem um diálogo intercultural legítimo entre os alunos, enriquecendo o aprendizado formal e construindo cidadãos mais tolerantes e conscientes das diferenças. A identidade de cada indivíduo é preservada, independentemente de sua etnia, raça ou religião, uma vez que sua cultura está em sala sendo afirmada pelo diálogo solidário (MACHADO, 2011, p. 211).

Assim, verificamos que um dos objetivos que se busca com as abordagens construtivas em relação a diferença cultural entre os alunos, é preservar a identidade de cada um dos sujeitos, não importando sua etnia, classe, raça ou religião.

A expectativa da diversidade sendo ensinada nas escolas, é que a diferença existente entre culturas “seja vista não como algo a ser corrigido, mas como algo a ser ensinado” (MACHADO, 2011, p. 211). Visa ensinar aos alunos o respeito e tolerância com o outro, ponto crucial para a preservação da identidade das minorias.

Não basta a Constituição da República prever o acesso de todos, se o ensino não caminha no mesmo sentido, pois assim, mesmo com normas positivas, a intolerância cultural acaba acarretando o “não acesso”.

É preciso adaptar os currículos escolares no propósito de se estudar diferentes culturas, com um conteúdo positivo a respeito de cada uma delas, para que não mais ocorra fatos como o narrado pelos Ciganos para a relatora da ONU, no sentido de que, não bastando a discriminação social que sofrem, os livros escolares tratam a cultura

Cigana de forma pejorativa.

Importante ressaltar, que os currículos tradicionais criam inferioridades quando exibem estereótipos da sociedade, pois ensinam e não problematizam o conteúdo, bem como assentam os ideais nos parâmetros da cultura dominante. Nesse sentido:

As teorias e os currículos tradicionais, portanto, são criticados por preservarem o *status quo* e confirmarem, assim, o histórico de dominação de um grupo sobre outros, “naturalizando-o”. Por entender, aquilo que será ensinado como óbvio, enfatiza apenas a forma como será ensinado e não problematiza o conteúdo que, em grande parte, serve para subordinar determinado grupo, criando sua inferioridade ao reproduzir estereótipos da sociedade (MACHADO, 2011, p. 212).

Portanto, é necessário reconhecer que um currículo tradicional, que cria estereótipos e busca a elevação de uma cultura dominante, não pode ser utilizado em uma sociedade diversificada como o Brasil, sendo imprescindível a aplicação do multiculturalismo na educação.

O grande desafio de um currículo multicultural é conseguir efetivar a igualdade sem afetar a liberdade de diferença de cada indivíduo, mostrar que nenhum grupo é melhor que outro e reconhecer a identidade de todos, não só das majorias, mas também de minorias como os Ciganos.

Para garantir uma convivência pacífica, ou seja, com harmonia, entre culturas diferentes deve-se debruçar no princípio da tolerância, o qual não deve ser confundido com a indiferença. A tolerância deve ser encarada como um dever ético capaz de afirmar o convívio entre majorias e minorias de um determinado Estado.

O multiculturalismo é uma das formas, entre muitas, para a inclusão das minorias culturais na Educação brasileira. Entretanto, para sua real inserção no sistema educacional é importante o desenvolvimento de políticas públicas, reformas curriculares e reciclagem de profissionais existentes na área, para que seja possível uma educação multicultural que consiga igualar os alunos, mas sem extinguir o direito à diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O número de ciganos existentes no Brasil, como se viu, é significativo. Entretanto, não existem políticas públicas capazes de garantir a inserção de uma cultura milenar, como a dos Ciganos, na sociedade.

O não reconhecimento de suas particularidades e a subjugação da sociedade causam discriminação e impedem a efetivação de direitos constitucionais, entre eles o direito à educação.

As pesquisas apresentadas com relação à educação no Brasil guardam números temíveis, colocando o país em um dos últimos lugares no “ranking da educação” formado pelo Programa Internacional de Avaliação de Estudantes. Um dos pontos mais alarmantes das pesquisas está no número de alunos que abandonam as escolas.

Os Ciganos contribuem para o aumento da porcentagem de evasão, pois, como citamos, o próprio relatório da ONU nos mostra que os Ciganos sentem dificuldade em continuar os estudos em razão da discriminação dos professores, colegas e até mesmo dos materiais utilizados em sala, que muitas vezes tratam da cultura Cigana de forma pejorativa, ou seja, as escolas não reconhecem as diversidades culturais.

Assim, inferimos que, mesmo a Constituição prevendo como garantia o acesso à educação e a permanência de todos os alunos na escola, o não acesso ainda se faz presente na sociedade Cigana, uma vez que por vezes são impedidos de realizar matrículas pelos costumes nômades que alguns grupos ainda preservam e, nas vezes que conseguem efetivar a matrícula, os alunos Ciganos sofrem discriminações e acabam abandonando os estudos.

Em uma sociedade diversificada culturalmente como o Brasil, constitui imperativo ético a aceitação de todas as culturas, não tendo espaço para uma educação monocultural que ressalta as maiorias e inferioriza as minorias.

Dessa maneira, uma das possibilidades estudadas, é a inclusão do multiculturalismo no ensino brasileiro, proporcionando um diálogo entre maiorias e minorias. No entanto, é preciso cautela na inserção do multiculturalismo, pois este não deve ser inserido de forma aleatória, mas sim buscando garantir a igualdade de direitos sem abreviar o direito à diferença cultural.

Isto é, a cultura Cigana deve ser inserida nos debates escolares, mostrando que são grupos com uma cultura própria e milenar que devem ser respeitados, estudados e divulgados em toda sociedade educacional. A incorporação cultural no ensino deve buscar sempre a igualdade, mas não pode diminuir o direito que os Ciganos têm de viver e explorar sua cultura, ou seja, um direito não pode anular o outro.

É a partir do multiculturalismo que podemos buscar não só a coexistência das diversas culturas, mas também a convivência harmoniosa entre elas, ocasionando a redução da discriminação.

O objetivo do currículo multicultural não é destruir as culturas e os valores dominantes, mas garantir o reconhecimento de todas as culturas por meio do princípio da tolerância, propiciando uma convivência digna entre majorias e minorias, como os Ciganos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, DF: Senado; 1988.

CAMPOS, Claudia Camargo. **Ciganos e suas tradições**. Madras, 2000.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estudos sobre Direitos Fundamentais**. 2ed. Coimbra Editora, 2008.

COSTA, Denise Souza. **Direito fundamental à educação, democracia e desenvolvimento sustentável**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Direito à educação: direito à igualdade, direito à diferença**. Cadernos de Pesquisa, n. 116, p. 245-262, julho/2002.

FERREIRA, Manoel Gonçalves. **Princípios Fundamentais do Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2014.

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios. 2012. Tese apresentada para o título de Doutor em Geografia. Universidade São Paulo - USP, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-22022013-124150/pt-br.php>. Acesso

em: 08 de março de 2017.

JUBILUT, Liliana Lyra, BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco, MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Direito à diferença::** aspectos teóricos e conceituais da proteção às minorias e aos grupos vulneráveis. V.1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

JUBILUT, Liliana Lyra, BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco, MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Direito à diferença::** aspectos teóricos e conceituais da proteção às minorias e aos grupos vulneráveis. V.3. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. **Tolerar para coexistir, dialogar para conviver: desafios do multiculturalismo.** In: JUBILUT, Liliana Lyra, BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco, MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Direito à diferença: aspectos teóricos e conceituais da proteção às minorias e aos grupos vulneráveis.* V.1. ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 73-88.

MACHADO, Thiago L. D'Agostin. *Currículo Multicultural: educação, igualdade e diferença na formação de identidades.* In: FRANCISCHETTO, Gilsilene Passon P. **Educação como Direito fundamental.** Curitiba: Editora CRV, 2011, p. 203-223.

MICHAELIS, **Moderno Dicionário de Língua Portuguesa.** São Paulo: Melhoramentos, 1998.

ONU CRITICA BRASIL POR DISCRIMINAR CIGANOS. Disponível em: < <http://exame.abril.com.br/brasil/noticias/onu-critica-brasil-por-discriminar-ciganos> > Acesso em 12 de fevereiro de 2017.

PIRES, Nelson. **Ciganos: Rom - Um povo sem fronteiras.** Madras, 2005.

RAMANUCH, Nicolas. *Embaixada Cigana no Brasil.* Disponível em: < http://www.embaixadacigana.org.br/direitos_ciganos.htm > Acesso em: 10 de fevereiro de 2017.

RIOS, Carlos Alberto dos. **Direitos Das Minorias e Limites Jurídicos ao Poder Constituinte Originário.** Edipro, 2013.v.1.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, Andre. **Cidadania, um projeto em construção: Minorias, justiça e Direito**. Claro Enigma, 2013.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil**. 2008. Acadêmico- Núcleo de Estudos Ciganos, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/rct_historiaciganosbrasil2008.pdf> Acesso em: 10 de fevereiro de 2017.

VIEIRA, Oscar Vilhena. **Direitos Humanos, Estado de Direito e Construção da Paz**, São Paulo: Quartier Latin, 2005.

**“ERA TUDO NOSSO, DO NOSSO POVO”:
DESENVOLVIMENTO E RACISMO SOCIOAMBIENTAL
NO QUILOMBO JOÃO SURÁ**

*“ERA TUDO NOSSO, DO NOSSO POVO”:
DESARROLLO Y RACISMO SOCIOAMBIENTAL EN EL
QUILOMBO JOÃO SURÁ*

Cassius Marcelus Cruz¹

Rosilene Komarcheski²

Antônio Carlos de Andrade Pereira³

RESUMO: O desenvolvimento tem sido alvo de intensos debates na América Latina nas últimas décadas, sendo que na atualidade diversas pesquisas procuram desvelar a lógica da colonialidade que opera por detrás do seu discurso. O desenvolvimento, enquanto projeto da modernidade ocidental, reproduz o racismo nos dias atuais através de um discurso estruturado sobre significantes estereotipados que o justificam como projeto de salvação. A materialização do racismo no campo brasileiro tem se dado com toda a gama de danos e ameaças sobre as populações negra e indígena a partir da execução de empreendimentos desenvolvimentistas. As comunidades quilombolas têm sido profundamente afetadas por esse processo, sendo comuns os casos de expropriação e expulsão territorial, exploração de seu trabalho, e tantas outras formas de violência material e simbólica. No quilombo João Surá o desenvolvimento tem se apresentado na figura de projetos e empreendimentos públicos e privados impostos sobre seu território desde a década de 1970, tais como: projetos de colonização e ordenamento fundiários; empreendimentos de pecuária extensiva, de produção madeireira e de conservação ambiental; e ameaças latentes representadas pelo avanço da mineração e de projetos

1 Doutorando em Ciências Sociais pela UNICAMP,

Contato: cassius.cruz@gmail.com.

2 Doutoranda em Sociologia pela UFPR, bolsista CAPES.

Contato: rosilenekomarcheski@gmail.com.

3 Graduando de Licenciatura em Educação do campo pela UFPR.

Contato: quilombolaantonio@gmail.com.

de construção de barragens na região. Os processos através dos quais tais projetos e empreendimentos foram executados têm surtido efeitos cumulativos ao longo do tempo, promovendo, dentre outras coisas, a expropriação de terras quilombolas e de bens naturais e culturais a elas associados. Nesse contexto, no presente trabalho buscamos explicitar os processos pelos quais se deu [e tem se dado] a execução de projetos e empreendimentos públicos e privados sobre o território de João Surá, evidenciando o racismo implícito na lógica pela qual estes operam.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo; Racismo Socioambiental; Desenvolvimento.

RESUMEN: *El desarrollo ha sido objeto de un intenso debate en América Latina en las últimas décadas, y en la actualidad hay varios estudios que buscan dar a conocer la colonialidad de la lógica que opera detrás de su discurso. El desarrollo, como proyecto de la modernidad occidental, reproduce el racismo hoy en día a través de un discurso estructurado sobre significantes estereotipados justificándolo como un proyecto de salvación. La materialización del racismo en el campo brasileño se ha dado a través de toda la gama de daños y amenazas a las poblaciones afrobrasileña y indígena en la ejecución de proyectos de desarrollo. Quilombos han sido profundamente afectados por este proceso, son comunes los casos de expropiación y expulsión de su territorio, explotación de su trabajo, y tantas otras formas de violencia material y simbólica. Los proyectos de desarrollo en el Quilombo João Surá se presentan en la figura de las empresas públicas y privadas que han sido impuestas a su territorio desde la década de 1970, tales como los proyectos de colonización y ordenación del territorio; desarrollos de la ganadería extensiva, los monocultivos madereros y la conservación del medio ambiente; y las amenazas latentes son planteadas por el avance de los proyectos de minería y de construcción de presas en la región. Los procesos por los cuales este tipo de proyectos y empresas fueron ejecutados tienen efectos acumulativos en el tiempo mediante la promoción, entre otras cosas, de la expropiación de tierras del quilombo y el patrimonio natural y cultural asociado a ellas. En este contexto, el presente estudio se trató de explicar los procesos mediante los cuales se produjeron [y se le ha dado] la ejecución de proyectos y empresas*

públicas y privadas en el territorio de João Surá, que muestra el racismo implícito en la lógica por la que operan.

PALABRAS CLAVE: *Quilombo; Racismo Socioambiental; Desarrollo.*

INTRODUÇÃO

Diversos movimentos sociais na atualidade têm levantado críticas severas sobre as finalidades e consequências do modelo de desenvolvimento executado no país. Sob a bandeira “Desenvolvimento pra quê e pra quem?”, muitas vozes e manifestações que ecoam especialmente do campo têm questionado e denunciado tal modelo, o qual se funda em uma política de exploração e expropriação que ameaça cada vez mais povos e comunidades tradicionais e seus territórios. Os reflexos dessa política são sentidos diretamente por comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, que, desde a década de 1970, enfrentam os ônus de projetos desenvolvimentistas executados e estimulados pelo Estado na região.

Nesse contexto insere-se o Quilombo João Surá, que é afetado diretamente por esta política com a limitação do domínio e da autonomia sobre um território de uso comum constituído ao longo de três séculos por famílias de ex-escravizados. Os processos através dos quais projetos e empreendimentos foram e têm sido executados somam efeitos no decorrer do tempo, promovendo a expropriação de suas terras e de bens naturais e culturais a elas associados. Na consecução destes processos encontra-se implícita uma lógica racista que legitima, sob a justificativa do desenvolvimento, a negação de direitos em prol do avanço do capitalismo sobre o campo.

O desenvolvimento, enquanto construção discursiva da modernidade, como coloca Escobar (2014), produz uma gramática a partir de significantes estereotipados como “subdesenvolvido”, “região mais pobre”, “municípios mortos”, “vale da miséria”, entre outros termos empregados – como se observa em notícias e documentos do Estado na caracterização do Vale do Ribeira – para se justificar como projeto de “salvação”. Esta perspectiva oculta a diversidade sociocultural da região, caracterizando-a por aspectos negativos que têm na economia do

mercado capitalista o parâmetro de comparação e o modelo a seguir.

Entendemos que pensar o desenvolvimento por esta perspectiva, para o caso em questão, nos possibilita desvelar o racismo que encontra-se implícito por detrás do discurso desenvolvimentista. O projeto ocidental de modernidade, partindo de um modelo eurocêntrico de sociedade, é responsável por fundar e reproduzir, até os dias atuais, a ideologia do racismo, a qual opera por meio da colonialidade, como aponta Quijano:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e em escala societal. (2000, p. 342 – tradução nossa).

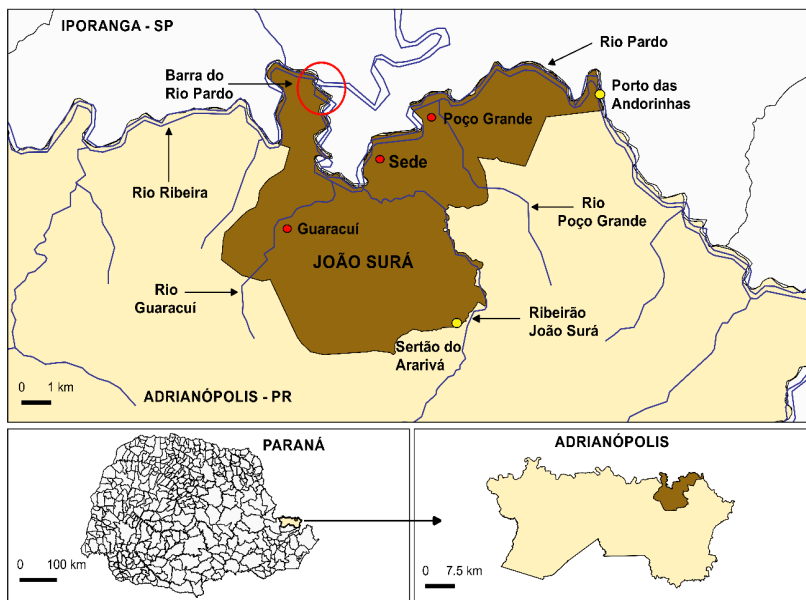
Com base nestas considerações iniciais, no presente trabalho buscamos explicitar o racismo socioambiental implícito na lógica que opera por detrás dos projetos e empreendimentos desenvolvimentistas executados em João Surá a partir da década de 1970. Para tanto, realizamos pesquisa bibliográfica e documental sobre os referidos projetos e empreendimentos e pesquisa de campo por meio da qual foram entrevistadas lideranças quilombolas de João Surá que colaboraram para uma melhor compreensão dos fatos levantados na pesquisa precedente.

1 O TERRITÓRIO QUILOMBOLA JOÃO SURÁ

Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá situa-se na porção paranaense do Vale do Ribeira, região que concentra mais de 80 quilombos, segundo dados do Instituto Socioambiental (2013). Localizado às margens do Rio Pardo, o qual estabelece as divisas entre os municípios de Adrianópolis (Estado do Paraná) e Iporanga (Estado de São Paulo), o território de João Surá é constituído atualmente por três núcleos: João Surá (sede), Guaracuí e Poço Grande. Os limites que foram definidos no reconhecimento oficial de seu território compreendem as áreas que se estendem (a leste) do Porto das Andorinhas, no

Rio Pardo, até (a oeste) a “barra” – desembocadura – do mesmo no Rio Ribeira e (a norte) da “barra” do Ribeirão João Surá até (ao sul) a localidade chamada Sertão do Ararivá (FIGURA 1).

FIGURA 1 – MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA JOÃO SURÁ



FONTE: Elaborado por Komarcheski (2016), com base em dados de IBGE (2015), INCRA (2013) e SIG-RB (2008).

Na atualidade, vivem em João Surá cerca de 50 famílias que reivindicam a titulação de uma área de 6.422 hectares reconhecida em 2016 pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) como território quilombola. Esta área, em sua grande maioria, encontra-se sob o domínio de terceiros, aguardando a etapa de desapropriação, conforme definido no Decreto nº 4887/2003.

A população que hoje habita as terras dos três núcleos da comunidade remete sua origem ao processo de fuga de africanos e afrodescen-

dentes escravizados de empreendimentos coloniais de mineração de ouro na Freguesia de Apiahy durante os séculos XVIII e XIX. Apesar das declaradas intenções das autoridades locais da época de “destruir” os “escravos fugidos” “aquilombados” nos sertões do Rio Pardo pelos “perigos e graves prejuízos que representavam”⁴, os quilombolas de João Surá resistiram na região mantendo relações com outros núcleos populacionais negros originados da permanência de famílias de escravizados nas propriedades de antigos mineradores ou do apossamento de terras por parte de famílias de libertos.

Algumas das pesquisas realizadas em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira apresentam como elemento comum o fato de a posse da terra coincidir com as condições e capacidade de trabalho de cada unidade familiar e de permitir uma relação “aberta” com o território por meio de normas e regras internas de apossamento estabelecidas no conjunto das relações sociais que dão coesão ao grupo (ARRUTI, 2003; FERNANDES, 2007).

O território compreendido na extensão do Rio Pardo entre a sua barra e o Porto das Andorinhas e que expande-se sertão adentro acompanhando o Ribeirão João Surá foi a base para os quilombolas consolidarem seus projetos de liberdade e re-produzirem material e imaterialmente a vida através de formas de trabalho coletivo (como o mutirão, a reunida e a troca de dias) e do uso comum da terra, que prescindia de registros ou cercas uma vez que o território era socialmente reconhecido.

C., 49 anos: Era tudo esse aqui, tudo isso aqui: desde que vinha da Praia do Peixe até as Andorinhas lá, era tudo nosso, do nosso povo. Meu pai trabalhava em redor na nossa casa, mas não tinha limite. Se ele pensasse em fazê uma roça lá no Ararivá, ele ia fazer, porque não tinha limite de terra [...]. (PROJETO..., 2009, p. 4).

Segundo informações da Comunidade e do Relatório Técnico Científico de Identificação e Delimitação Territorial (RTID) de João Surá, até meados da década de 1970 viviam no território cerca de 300 famílias quilombolas com razoável grau de autonomia e que ao longo

⁴ Carta do Subdelegado de Polícia de Iporanga, 28 de Setembro de 1863, apud. ITESP (2000).

de sua trajetória associaram normas próprias de apossamento e usufruto comum da terra com a produção voltada à subsistência e a sucessivos ciclos de comercialização direcionados ao abastecimento do mercado regional. Os projetos de desenvolvimento implantados na região a partir desse período impactariam profundamente as lógicas internas que constituíam o território aberto à parentela.

2 A “FASE DO DESENVOLVIMENTO”

Ao relatar a história de sua comunidade, uma liderança quilombola do Vale do Ribeira define como “fase do desenvolvimento” o período em que projetos do governo militar começaram a ser implantados na região. Destacando como características da implantação do projeto do Estado a ausência de diálogo e a desconsideração das formas como a vida do grupo se configurava no local, o relato territorialmente situado poderia ser expandido para a escala regional. Indistintamente afetadas por políticas de Estado que associavam estratégias de “segurança nacional” e a expansão do capitalismo no campo, comunidades caboclas, indígenas, quilombolas, ribeirinhas e caiçaras da região do Vale do Ribeira tiveram suas trajetórias e especificidades culturais invisibilizadas.

Os projetos de regularização fundiária executados no Vale do Ribeira durante a década de 1970 acabaram dando abertura a empreendimentos que na sequência seriam instalados na região. Estes projetos, executados de maneira autoritária, repressiva e expropriatória, foram gestados no governo militar sob uma política de modernização conservadora do campo e uma intenção de ocupação e controle territorial⁵, que se justificavam no discurso do desenvolvimento.

Em 1973, o Governador do Estado do Paraná propôs o Projeto Ribeira, que visava “encontrar soluções adequadas ao desenvolvimento de uma das regiões mais pobres do Paraná”, alegando que na “parte Paulista do Vale o governo daquele Estado já (...) [estaria] tomando

5 José de Souza Martins (1994) aponta que o temor de uma revolução camponesa naquele período levou o governo a adotar medidas específicas de repressão no campo, como a “doutrina do cerco e do aniquilamento”, por exemplo. Segundo o autor, com as ofensivas militares contra a Guerrilha do Araguaia, nos anos de 1970, é reforçada uma compreensão da questão agrária mais como uma questão militar do que uma questão social (Ibidem.).

medidas neste sentido” (DIÁRIO DO PARANÁ, 4/4/1973, p. 3 – grifo nosso). No ano seguinte, o governador subsequente lançou o Programa Integrado de Desenvolvimento do Litoral e Alto Ribeira (PRODELAR), que dizia ter como objetivo incentivar o desenvolvimento industrial e agropecuário, este último atrelado ao projeto de regularização fundiária na região (DIÁRIO DO PARANÁ, 1975).

As ações do Estado realizadas nesse contexto se refletiram diretamente em João Surá, onde a atuação dos governos federal e estadual, administrativamente delimitadas pelo Ribeirão que dá nome ao Quilombo, afetou o território em sua totalidade. Se a oeste do Ribeirão a década de 1970 marcou o processo de regularização fundiária realizado pelo INCRA, na outra direção operou-se a ação fiscalizadora e os processos de ordenamento fundiário executados pelo Instituto de Terras e Cartografia do Paraná (ITC).

Os trabalhos de regularização fundiária promovidos pelo INCRA que incidiram sobre João Surá foram executados por meio do Projeto Integrado de Colonização (PIC) Marquês de Abrantes entre os anos de 1973 e 1980 (DIÁRIO DO PARANÁ, 1973; 1975; 1980). Evidencia-se a partir de relatos da Comunidade que as ações desse Projeto expressaram uma violência de Estado, na qual a concepção jurídica de propriedade da terra implantada pelo INCRA desrespeitou as formas tradicionais de posse familiar, uso, acesso e mobilidade territorial inscritas nas normas costumeiras do Quilombo:

M., 70 anos: Eles mediram, eles vieram medindo. Pra mim ninguém perguntou nada. Eles que mediram e entregaram. Sem perguntar. Daí que eu pedi que me dessem um lote. Os outros morador saiu, outros morreu. E daí a terra ficou vazio. Os que saiu não ganharem terra. Foi só meu irmão ficô com 10 alqueire, aqui na Praia do Peixe. E o outro irmão meu ficô sem nada. Que avisassem a comunidade [de reunião para explicar o processo] não... Eu nunca fui numa reunião deles. Nunca convidaram. Depois eu casei e tentei voltar pra lá. Daí já tinha entrado o INCRA ali e medido. E o [...] o fiscal [do INCRA], não queria que eu fosse mais lá, porque lá tinha ficado fora da área da medição. E nós não podia voltar lá mais. Daí eu disse: “Mas bão, desde que se nós não podemos voltar prá lá, nas posse que era nossa, eu quero que você de um lote pra mim, mais perto, pra cá”. Daí ele disse “Não, mas vocês não tava lá mais”. E eu disse “Sim. Nós não tava.

Mas a só que gente não vendeu e não deu as posse que era da gente. Então nós temo o direito a trabalhar lá ainda”. Não foi vendido e não foi dado, e a turma não queria que a gente voltasse lá. (ITCG, 2010).

Moradores da Comunidade relatam também que muitas pessoas que receberam os títulos concedidos pelo INCRA não moravam na área e sequer desenvolveram alguma atividade nestas terras, seja antes ou depois da titulação. Os lotes destinados a estas pessoas acabaram entrando em uma dinâmica de especulação imobiliária, onde “pegavam terra vaga hoje para vender amanhã” (ITCG, 2010).

O processo de mercantilização da terra que origina-se nesse período contou com a participação direta ou indireta de agentes do Estado, visto que alguns funcionários do INCRA também fizeram proveito individual do processo registrando grandes parcelas de terra em seus próprios nomes e/ou de familiares, que pouco tempo depois foram vendidas a terceiros, o que pode ser observado em relatos da comunidade e é corroborado pelo levantamento da cadeia dominial da área (INCRA, 2009). Além disso, conforme explicitado em Relatório do ITCG (2010, *apud* CGE, 2011), há indícios de que “funcionários do quadro próprio, contratados temporariamente para atuar no trabalho de ordenamento fundiário” intermediaram negociações de terras posteriormente à titulação.

Em fins da década de 1970, políticas do governo estadual agregaram-se às ações federais intensificando as ameaças ao território quilombola e o desrespeito à Comunidade, quando teve início o processo de ordenamento fundiário executado pelo ITC sobre a área que compunha a “Gleba 1 da Colônia E” de uma área de 44 mil ha de terras devolutas que estiveram sob o domínio do Estado do Paraná (IAP, 2002; DIÁRIO DO PARANÁ, 1979).

O processo promovido pelo ITC relacionava-se diretamente à intenção deste órgão de criar o Parque Estadual das Lauráceas, o qual teve seu projeto proposto em 1977⁶. Entretanto, a área pretendida pelo ITC também compunha terras de uso comum das comunidades⁷. Es-

6 O ano de proposição do projeto foi noticiado pelo Diário do Paraná, em 1979.

7 Além de João Surá, outras comunidades quilombolas foram afetadas pela implantação do Parque, como São João, Córrego do Franco, Três Canais, Estreitinho e Areia Branca.

tranhamente, apesar de o Governo do Estado do Paraná ter anunciado a disponibilização de recursos para a consecução da regularização fundiária de terras devolutas sob seu domínio por meio do PRODELAR⁸, esta ação nunca se efetivou em João Surá, onde ocorreu apenas um ordenamento fundiário que teve como principal objetivo a implantação do Parque.

Segundo relatos de quilombolas, as ações do ITC nesse período ocorreram sem a realização de consulta às populações que seriam afetadas e de forma violenta, envolvendo expulsões, destruição de documentos, ameaças de morte e queima de casas.

N., 43 anos: (...) na época veio um pistoleiro do Estado que ganhava pra desativá os posseiros. Quando eles conseguia pegar o documento dos posseiros diziam que já tavam formando o parque, já não queriam mais os posseiros ali dentro, e queria o documento daquele povo que pagava tudo ano. Recolhia os documento e já proibia, se teimasse ele vinha e queimava o rancho, e muitas vezes até a ameaçar com armamento a pessoal pra sair da área. Esse ai era o tal de Orair [funcionário do antigo ITC] o pistoleiro da época. (ITCG, 2010).

Em 1977 o ITC construiu uma “base” no interior do território de João Surá, com a finalidade de servir de alojamento a seus funcionários, que exerciam, dentre outras funções, “a fiscalização de terras pertencentes ao Estado, impedindo a invasão por posseiros e extração clandestina de recursos naturais” (IAP, 2002, III-7). Ressalta-se que esta base foi instalada em terras de uma família quilombola sem seu livre consentimento e sob ameaças, conforme relatou um membro desta família.

Em 1979, o Presidente do ITC, em notícia publicada no Diário do Paraná (1979), afirmava viverem à época 48 “posseiros” na área almejada para a criação do Parque, os quais deveriam ser “regularizados”, segundo ele. Estes 48 “posseiros” foram mapeados em uma ação denominada “Operação de Remanejamento para fora da área do Parque das Lauráceas”, documentada em 1982, conforme apontam Moscal & Sahr (2015). Como o próprio título do documento denota, o órgão tinha a intenção explícita de “remanejar” estas famílias de suas

8 Diário do Paraná, 7 de fev. 1976. 1º caderno, p. 6.

terras, e, conforme relatos, muitas o foram sem sequer serem indenizadas.

C. R. C., 66 anos: Eles diziam que as pessoas tinham que sair, porque era o parque. [...] Eles proibiam as pessoas até de tirar um cipó no mato, uma árvore por precisão. Queriam multar. O certo era pegar e sair. Deixava tudo. Nem falavam em indenizar, monjolo, casa de farinha, plantas de frutas que tinha plantado. Não pagavam nada. Abandonava tudo. (PROJETO..., 2009, p. 4).

Segundo informam quilombolas, as ações do ITC se davam com a redução significativa das áreas tradicionalmente ocupadas, existindo casos em que os agentes do Estado delimitavam apenas o entorno imediato de moradias, fato que provocou enfrentamentos de comunitários a estes agentes.

C., 49 anos: [...] era muita terra, era bastante, porque as terras iam até dentro do parque, era tudo nosso. Passava do parque. Dentro do parque tem muitas propriedades que eram das famílias, hoje já não é propriedade porque as pessoas já saíram de lá. Mas era aonde nosso povo ia. (PROJETO..., 2009, p. 4).

No mapeamento da citada Operação encontrava-se toda a área hoje pertencente ao território de João Surá que ficava a leste do Ribeirão. A resistência de pessoas da Comunidade levou à permanência de muitas famílias no local, sendo que em parte da área prevista para o “remanejamento” encontra-se a sede atual do Quilombo. Ainda assim, segundo relatos de moradores, a área denominada Sertão do Ararivá foi expropriada durante o processo de constituição do Parque.

3 EMPREENDIMENTOS QUE AFETAM O QUILOMBO NA ATUALIDADE

As ações executadas pelo INCRA e pelo ITC, à medida em que demarcavam as terras de João Surá, restringindo as áreas de quilombolas a pequenos lotes e concedendo títulos de terras a terceiros, facilitaram a entrada de empreendimentos externos no território quilombola entre as décadas de 1970 e 1980, dentre os quais destacam-se

a pecuária extensiva, a monocultura madeireira e a unidade de conservação, que afetam o território e desestabilizam as relações e práticas ancestrais quilombolas até a atualidade. Na perspectiva de uma liderança quilombola, as ações dos órgãos fundiários e os empreendimentos que os sucederam tiveram uma estreita ligação.

3.1 PECUÁRIA EXTENSIVA

Todas as terras que passaram por “mãos” de funcionários do INCRA e ITC entre a década de 1970 e meados da década de 1980 foram vendidas ou revendidas a fazendeiros. A instalação das fazendas em João Surá se deu inicialmente com o desmatamento de grandes áreas de floresta nativa, que deram lugar ao plantio de pasto para a criação de gado e búfalo em muitas terras de João Surá, nas quais uma parcela perdura até os dias atuais. A pecuária, cultura estranha à Comunidade, foi também largamente utilizada como prática de “avanço de cercas” das fazendas sobre áreas de quilombolas que, sob ameaças, não raramente entregaram ou as venderam por pouca quantia.

Na atualidade, a maior parcela das áreas que se estendem do Núcleo Poço Grande até o Porto das Andorinhas está sob o domínio de um único fazendeiro que desenvolve pecuária extensiva. Além da concentração de terras nas mãos de terceiros dentro do território, os efeitos da pecuária extensiva se expressam no Quilombo de variadas formas, como: a privação de direitos (de livre trânsito devido ao gado solto na estrada); os riscos à integridade física (aos quais são expostas as pessoas que andam pela estrada); e os danos ambientais (compactação do solo, degradação de rios e nascentes, e queimadas, que por vezes avançam sobre áreas de floresta, inclusive dentro dos limites do Parque).

3.2 MONOCULTURA MADEIREIRA

Na década de 1970 também se instalaram em João Surá empreendimentos de monocultura de eucalipto, estimulados por políticas de incentivo fiscal promovidas pelo governo militar e também facilitada por um funcionário do ITC, conforme relatos da Comunidade. Não demorou até que boa parte dos pastos das fazendas dessem lugar a

plantios de eucalipto e, desde 2005, também de pinus. Várias empresas de extração madeireira atuaram na região. Na atualidade encontram-se instalados no território de João Surá alguns empreendimentos, sendo o maior deles pertencente à empresa chilena Arauco, que adquiriu recentemente os cultivos da Florestal Vale do Corisco⁹. A presença desta empresa implicou em entraves ao processo de titulação das terras quilombolas de João Surá, visto que a Vale do Corisco apresentou contestação judicial à delimitação do perímetro do território¹⁰.

A monocultura madeireira, tal como a pecuária extensiva, acentua a concentração de terras e a perda da biodiversidade, causando ainda o a redução dos recursos hídricos, perda de nutrientes e desgaste do solo e a contaminação de fontes de água, do solo e de pessoas, em consequência da utilização de grande quantidade de agrotóxicos, conforme denunciado pela organização não governamental Repórter Brasil (2011).

3.3 UNIDADE DE CONSERVAÇÃO

Não menos ofensivas foram e tem sido as ações executadas pela gestão do Parque Estadual das Lauráceas, atualmente sob atribuição do Instituto Ambiental do Paraná (IAP)¹¹. Criado oficialmente em 1979¹², o Parque refletiu em João Surá o avanço da política conservacionista promovida no Vale do Ribeira nesse período e contribuiu para acentuar o quadro de conflitos, restrições e expropriações territoriais. Além do “remanejamento” de famílias executado para constituir a área do Parque no final da década de 1970 e das ações de fiscalização que se consolidaram com sua implantação, as ações relacionadas à unidade na atualidade têm gerado novas tensões com o Quilombo.

No Plano de Manejo do Parque (IAP, 2002), é significativa a for-

9 Provavelmente, a mencionada transação ocorreu no conjunto na aquisição de ativos da Vale do Corisco pela Centaurus Holdings, de propriedade das empresas Klabin e Arauco, noticiada no jornal Estadão, em 2011.

10 Publicado no Diário Oficial do Paraná nº 8374 de 30/12/2010.

11 A incumbência da fiscalização e proteção das florestas do estado foi do ITC até 1985, passando a ser do Instituto de Terras, Cartografia e Florestas (ITCF) entre 1985 e 1992, e a partir de 1992 passou para o IAP.

12 Decreto Estadual nº 729, de 27 de junho de 1979.

ma pejorativa como João Surá e demais comunidades quilombolas da região são abordadas. Neste documento a população local é genericamente tratada como comunidades da zona de amortecimento, ou “área de entorno”, sendo caracterizada: 1) sob a perspectiva produtiva, pelas categorias de “produtor familiar de subsistência”, “pequenos posseiros” e “sem-terra”, referidas no texto como “fortes candidatos a coletores de palmito”; e 2) sob os aspectos culturais, como “nativos” com forte influência de “costumes índios”, sendo “receptivos e pacíficos, porém pouco empreendedores” (Ibid., IV, p. 8-10).

No documento não se faz menção aos quilombos e sequer é apontada a existência da população negra, que é expressiva na região. O não reconhecimento de quilombolas encontra-se também inscrito na atuação de funcionários do Parque. Pessoas da Comunidade relatam que, mesmo após a certificação do Quilombo¹³, temem a ação do IAP na região, a qual inibe e criminaliza a consecução de uma série de práticas por elas tradicionalmente realizadas, como formas tradicionais de cultivos agrícolas e de extrativismo para subsistência, por exemplo.

São diversos os relatos relacionados à repressão do órgão sobre cortes de madeira que eram utilizadas em construções e em artefatos como canoas, engenhos de farinhas, monjolos, etc., além do consumo de espécies que compunham a dieta alimentar da comunidade, como o palmito juçara e peixes nativos. Houve casos em que os quilombolas tiveram seus instrumentos de trabalho apreendidos pela polícia ambiental quando retornavam de mutirões, como uma forma explícita de desconsiderar, desprezeitar e tentar desarticular as formas ancestrais de trabalho coletivo que compunham e estruturavam as relações comunitárias.

A relação da Comunidade com o IAP encontra-se atravessada por várias tensões na atualidade. A contratação de pessoas da Comunidade pelo IAP¹⁴ para a execução de ações de estruturação e fiscalização do Parque pode ser compreendida como cooptação de lideranças, uma vez que os distancia da Associação e os torna porta-vozes [e ouvidos] do IAP dentro do Quilombo. Outra situação que tem causado descon-

13 Realizada pela Fundação Cultural Palmares, em 2006.

14 Esta contratação tem sido realizada por meio de convênio com a Prefeitura Municipal de Adrianópolis.

forto em João Surá diz respeito à casa construída pelo antigo ITCF, a qual foi objeto de comodato acordado entre o IAP e a Associação para uso desta até o ano de 2022, acordo este que a gestão do Parque desrespeitou ao manter as chaves de parte do imóvel sob o domínio de um guarda parque, quem teria recebido ordens expressas para não permitir seu uso pela Associação, segundo relatos de comunitários.

4 AMEAÇAS LATENTES

Somado aos efeitos concretos que os empreendimentos mencionados imprimem sobre o território de João Surá, na atualidade emergem novas ameaças na figura de empreendimentos voltados à mineração e construção de barragens na região. Além disso, o cenário político atual do país e as possíveis mudanças na legislação que tramitam no Congresso Nacional agregam-se a tais ameaças, uma vez que corroboram com a pressão exercida sobre territórios e populações quilombolas, conforme apontamos abaixo.

4.1 MINERAÇÃO

O município de Adrianópolis já foi berço da maior produção de chumbo do país durante a segunda metade do século passado, dada a magnitude da extração do minério realizada pela empresa Plumbum, que operou entre os anos de 1938 a 1995. Coincidente com a entrada de fazendeiros no território e com a criação do Parque, durante as décadas de 1970 e 1980 muitos trabalhadores de João Surá acabaram buscando trabalho na Plumbum, processo que colaborou para a migração de muitas famílias da Comunidade naquele período, das quais boa parte não regressou mais, como relata uma liderança local: “a partir do momento em que começaram a levar pessoas da comunidade pra trabalhar lá eles esvaziaram a comunidade”.

Na atualidade, Adrianópolis desponta como um polo cimenteiro de projeção nacional, abrigando uma grande fábrica de cimento e no “aguardo” de outras três que estão em fase de licenciamento ambiental. Sobre o território de João Surá a mineração ainda não se faz presente, mas o crescente número de processos minerários na região se aproxima

geograficamente cada vez mais do Quilombo. Dados do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM, 2016) informam que existem atualmente 124 processos minerários ativos somente em Adrianópolis, sendo a maioria deles referentes à exploração de calcário, zinco e chumbo.

A existência de processos minerários sobre vários quilombos nas proximidades, somada à ameaça da alteração do Código da Mineração¹⁵ que tramita no Congresso Nacional, acentua o risco de que João Surá possa ser afetado diretamente por mais este empreendimento.

4.2 BARRAGENS

No ano de 1987 a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) solicitou autorização ao Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica (DNAEE) para o projeto básico de construção de Tijuco Alto, usina que seria instalada no curso do Rio Ribeira e afetaria parte dos municípios de Cerro Azul, Doutor Ulysses, Adrianópolis, Itaóca e Iporanga. A CBA projetou esta usina com o objetivo de que ela viesse a atender parte da alta demanda energética de sua fábrica de alumínio, instalada no Estado de São Paulo. A mesma empresa possui grandes áreas de terra em Adrianópolis e muitas concessões minerárias sob seu domínio no município. Verifica-se assim a íntima relação existente entre os empreendimentos de mineração e de barragens na região, estes últimos se apresentando então como extensão dos primeiros.

No projeto Tijuco Alto encontrava-se prevista a construção de quatro Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) ao longo do Rio Ribeira. Dentre estas estava a PCH Funil, que ameaçava diretamente de inundação o território de João Surá, junto de outros dois quilombos vizinhos. Relatos de pessoas da Comunidade informam que técnicos da empresa contratada para a instalação do empreendimento estiveram em João Surá fazendo as medições da área que seria afetada pela barragem, do que resulta até hoje um marco instalado na porta da igreja da Comunidade, explicitando material e simbolicamente as dimensões

15 Projeto de Lei nº 5.807/2013, encaminhado pelo poder executivo à Câmara dos Deputados, o qual prevê a realização de atividade minerária no interior de territórios indígenas e quilombolas e de unidades de conservação, dentre outras coisas.

das ameaças oferecidas pelo empreendimento no local.

O projeto de Tijuco Alto, após 28 anos de discussão, muita polêmica e árdua luta de movimentos sociais na região – como o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) – parece ter chegado ao fim com uma decisão do IBAMA que negou o pedido de licença prévia à CBA, em novembro de 2016 (IBAMA, 2016). Contudo, a ameaça da construção de barragens em Adrianópolis permanece ativa com a existência de dois novos projetos de construção de PCHs, a Itaóca e a Sete Barras, agora de propriedade de outra empresa, que encontram-se em processo de licenciamento junto ao IBAMA.

Tais projetos foram propostos para áreas coincidentes a uma das barragens contidas no Projeto Tijuco Alto, a PCH Varadouro, localizada no Rio Ribeira na divisa entre os municípios de Adrianópolis e Itaóca. Isso levanta o receio de quilombolas de João Surá com a possibilidade de uma nova ameaça de inundação de seu território com o “retorno” do projeto da PCH Funil sob o domínio de outra empresa, como ocorre com Itaóca e Sete Barras.

4.3 DIREITOS QUILOMBOLAS

Soma-se às ameaças anteriormente mencionadas a ofensiva dos setores políticos ligados ao agronegócio, à energia e à mineração contra os direitos de populações quilombolas e indígenas em distintas esferas de poder. Tal ofensiva acentua-se em anos recentes no país, especialmente no contexto político de “golpe” em que vivemos atualmente, onde diversos projetos de lei e outras propostas que alteram e até suprimem direitos de populações tradicionais tramitam nos poderes legislativo e executivo aceleradamente.

Dentre as ameaças explícitas que avançam sobre os direitos quilombolas especificamente destacamos a recente ação da atual Presidência da República que, em ofício encaminhado pela Casa Civil da Presidência da República ao Ministério Público Federal, determina a suspensão dos processos de titulação de territórios quilombolas até que o Supremo Tribunal Federal (STF) conclua o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) 3239/2004¹⁶ (BBC BRA-

16 Encaminhada pelo partido Democratas ao Supremo Tribunal Federal, a ADIn

SIL, 2017).

No mesmo conjunto de ações encontram-se proposições feitas pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) FUNAI-INCRA, publicadas em seu Relatório no dia 3 de maio de 2017, nas quais recomendam, dentre outras coisas: a proposição de um Decreto Legislativo para sustar a aplicação do Decreto 4887/2003; a proposição de um Projeto de Lei para regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; a indicação ao STF de aceleração do julgamento da ADIn 3239/2004.

Na esteira desse conjunto de ameaças seguem outras ações em andamento, como a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, que, dentre outras coisas, prevê a transferência ao Congresso Nacional da decisão final sobre a demarcação de terras indígenas, territórios quilombolas e unidades de conservação, já aprovada pela Comissão Especial de Demarcação de Terras Indígenas.

5 EXPRESSÕES DO RACISMO SOCIOAMBIENTAL EM JOÃO SURÁ

Ao expor na figura das barragens a ambivalência do projeto de desenvolvimento que altera profundamente a configuração socioambiental da região, uma liderança quilombola de João Surá nos interpela a questionar “que desenvolvimento é esse?”. O questionamento, além de desestabilizar o emprego do termo como valor universal, reafirma o espaço da diferença no campo político, indicando que existem outras formas de olhar para as consequências dos projetos e empreendimentos impostos à região.

A pretensa universalidade do discurso dominante procura invisibilizar e silenciar as diferenças, projetando “o si mesmo” (DUSSEL, 1993) como referência. Não se trata mais de eliminar fisicamente o outro, como intencionavam as autoridades locais ao longo dos séculos XVIII e XIX, mas de desqualificá-lo e encobri-lo com uma projeção etnocêntrica, impondo-lhe a subordinação como única possibilidade. Estas considerações nos permitem refletir sobre a dimensão racial que

questiona a constitucionalidade do Decreto 4887/2003 que regulamenta o procedimento de titulação de territórios quilombolas.

encontra-se na base das ações de implementação dos projetos e empreendimentos de desenvolvimento.

Nesse sentido, utilizamos o conceito de racismo como toda a ação que se fundamenta na noção de raça enquanto “categorização dos indivíduos de acordo com o seu nível de semelhança ou proximidade com um modelo pressuposto de Humanidade”, conforme relacionada por Mignolo (2005, p. 41 – tradução nossa). Ao adotar esta perspectiva pretendemos afirmar que no caso em análise o racismo não se expressa necessariamente de forma explícita a partir da enunciação e da discriminação baseadas em critérios de cor e etnia, mas opera de forma difusa nas ações de Estado e dos empreendimentos por ele estimulados, ao negar a diferença e impor, a partir de uma referência etnocêntrica, uma territorialidade que se contrapõem à quilombola.

A dimensão socioambiental desse racismo se expressa então não apenas na forma desproporcional como as injustiças sociais e ambientais produzidas por ações públicas ou privadas recaem sobre determinados grupos étnico-raciais (PACHECO, 2006; BULLARD, 1994), mas também na medida em que os discursos que fundamentam essas ações desconsideram, desqualificam e invisibilizam esses grupos e suas práticas. É possível evidenciar a operacionalização dessa lógica na implementação dos diversos empreendimentos que afetam o território quilombola.

A imposição do sistema de propriedade individual que fundamenta a categoria imóvel rural enquanto unidade básica a ser adotada nas ações de regularização fundiária sobre as formas de posse familiar e uso comum da terra no Quilombo é uma das expressões dessa lógica. Como argumenta Almeida:

O reinado da categoria “imóvel rural, a partir de 1964 afunila o foco de ação do estado e abre lugar para autoritarismos e arbitrariedades, que menosprezam as especificidades locais, os fatores étnicos e as diferenças nas formas de apropriação dos recursos naturais. A ilusão democrática esconde o etnocentrismo, daí as dificuldades formais com a heterogeneidade e com as diferenças estabelecidas pelas terras indígenas, pelos quilombos e pelas terras de uso comum. (ALMEIDA, 2008, p. 77).

Em João Surá, como em outros quilombos da região, a passagem do apossamento para o sistema de propriedade individual “engessou as estratégias tradicionais de circulação territorial e alternância no uso do tempo, do espaço e da força de trabalho familiar, abrindo caminho para a mercantilização da terra e a expropriação daqueles posseiros” (ARRUTI, 2003, p. 130).

Podemos perceber expressões do racismo socioambiental em João Surá também no desmatamento promovido para a instalação da pecuária extensiva na região, somado à degradação ambiental causada por esta atividade e pela monocultura de pinus e eucalipto que seguem até a atualidade. O efeito desses empreendimentos é a limitação do acesso ao território e a bens naturais tradicionalmente utilizados por quilombolas, além de transformar dramaticamente a paisagem e implicar em danos socioculturais irreparáveis.

As ameaças que se apresentam com o avanço da mineração na região e com o projeto da construção de barragens seguem a mesma lógica. Nesse caso, o Quilombo é visto, pela perspectiva dos empreendimentos, como “zona de sacrifício” (SVAMPA, 2013) em prol do desenvolvimento econômico-industrial do país.

Ironicamente, João Surá também acaba se configurando como “zona de sacrifício” para o “bem comum de todos”¹⁷, ao ser desconsiderado pelo Estado na execução de políticas de conservação da natureza, como ocorre no caso do Parque das Lauráceas. Assim, o racismo socioambiental encontra-se presente inclusive por detrás do discurso do desenvolvimento sustentável, uma vez que, concordando com Esteva (1992, p. 48-49 – tradução nossa), o desenvolvimento sustentável, em sua interpretação convencional¹⁸, é apresentado “como uma estratégia para sustentar o ‘desenvolvimento’, não para apoiar o florescimento e a continuidade de uma vida social e natural infinitamente diversificada”.

No caso da referida unidade de conservação a depreciação da po-

17 Segundo o art. 225 da Constituição Federal de 1988, “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

18 A interpretação convencional a que o autor se refere é a proposta publicada no Relatório Brundtland, em 1987, que norteia grande parte das políticas ambientais executadas atualmente.

pulação quilombola e de suas práticas fica explícita quando o Plano de Manejo qualifica os moradores do “entorno” do parque como “pacíficos, porém pouco empreendedores” e não internaliza seu reconhecimento e direitos enquanto Comunidades Remanescentes de Quilombo.

Ao ser reconhecida como Comunidade Remanescente de Quilombo em 2006, após décadas de participação nas mobilizações regionais contra as barragens no Vale do Ribeira, e ter seu território reconhecido em 2016, a população de João Surá, sob a ótica dos empreendimentos, é compreendida como um enclave ao desenvolvimento, uma vez que questiona e oferece resistência ao modelo que lhe tentam impor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente texto buscamos evidenciar algumas expressões do racismo socioambiental implícitas na lógica desenvolvimentista que rege projetos e empreendimentos executados sobre o território quilombola João Surá desde a década de 1970, às quais soma-se a atual ofensiva aos direitos constitucionais das Comunidades Remanescentes de Quilombo por parte de setores ligados ao agronegócio, energia e mineração. Contudo, é importante mencionar que, mesmo sob ameaças diversas, a Comunidade de João Surá, em conjunto com outras comunidades quilombolas e movimentos sociais da região, tem demonstrado um enfrentamento ativo frente a tal contexto. O reconhecimento do direito à diferença do grupo, efetivado com a certificação quilombola em 2006, tem possibilitado fortalecer suas práticas e concepções de mundo frente a proposições externas que procuram se impor como universais.

Destacamos a intencionalidade do uso da concepção de racismo socioambiental conforme particularmente acionada no texto, por meio da qual buscamos estabelecer uma distinção tanto entre a concepção corrente de racismo ambiental – que trata dos impactos ambientais que recaem de forma desigual sobre a população negra, principalmente – como da noção de injustiça ambiental – que, no intento de expandir os horizontes da discussão para uma diversidade de grupos

impactados, corre o risco de diluir e, logo, invisibilizar o racismo. No caso analisado adotamos a abordagem do racismo socioambiental por entendermos que as injustiças que recaem sobre a população quilombola carregam as especificidades das relações étnico-raciais marcadas por um processo histórico intimamente ligado a um projeto de dominação eurocêntrico. Nesse caso trata-se, além de olhar para os impactos ambientais desigualmente distribuídos, de buscar questionar a lógica racista que opera na origem mesma de práticas social e ambientalmente degradantes, para o caso em análise as especificamente oriundas de projetos e empreendimentos desenvolvimentistas.

Por fim, gostaríamos de ressaltar a importância que a discussão sobre racismo, seja ele socioambiental ou em qualquer outra forma que se expresse, merece ter no interior do universo acadêmico. O campo científico – este que um dia colaborou para a “fundamentação” do racismo e, assim, para a sua “legitimação” e perpetuação – tem também a responsabilidade de dirimir os danos causados por mais de cinco séculos. O mesmo campo que legitimou o racismo no passado hoje fundamenta o modelo de desenvolvimento e as práticas discriminatórias descritas neste texto. Assim, entendemos que a denúncia da lógica racista que opera por detrás dos projetos e empreendimentos desenvolvimentistas é também um compromisso acadêmico, o qual buscamos assumir aqui.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. 2.^a ed., Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ARRUTI, J. M. **Relatório Técnico Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Cangume** – Município de Itaóca/SP. ITESP, 2003.

BBC BRASIL. Governo Temer trava demarcação de áreas quilombolas. **Notícia**, 18 de abril de 2017. Disponível em: <[www.bbc.com./brasil-39625624](http://www.bbc.com/brasil-39625624)>. Acesso: 07 de maio de 2017.

BRASIL. **Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Regula o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**.

BULLARD, R. D. The Legacy of American Apartheid and Environmental Racism. In: **Journal of Civil Rights and Economic Development**. Vol. 9: Iss. 2, Article 3, Spring 1994. Disponível em: < <http://scholarship.law.stjohns.edu/jcred/vol9/iss2/3> >. Acesso: 10 de dez. 2016.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei nº 5.807 de 19 de junho de 2013**. Dispõe sobre a atividade de mineração, cria o Conselho Nacional de Política Mineral e a Agência Nacional de Mineração – ANM, e dá outras providências.

COMITÊ DA BACIA HIDROGRÁFICA DO RIBEIRA DE IGUAPE E LITORAL SUL – SIG-RIBEIRA. Hidrografia Principal – Bacia do Ribeira. **Shapefile**, 10 de jul. 2008. Disponível em: < <http://www.sigrb.com.br/projetos/consulta.php?id=15> >. Acesso: 25 de nov. 2016.

CPI FUNAI-INCRA. Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI-INCRA II. **Relatório**, 3 de maio de 2017, 3.385 p. Disponível em: <www.camara.leg.br/internet/comissoes/comissoes-especiais/CPI/RELAT%C3%93RIO%20CPI%20FUNAI-INCRA%202.pdf>. Acesso: 7 de maio de 2017.

DIÁRIO DO PARANÁ. INCRA faz entrega de títulos. **Notícia**, Curitiba, 29 de jul. 1980. 2º caderno, p. 4. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Delimitado novo parque florestal em Adrianópolis. **Notícia**, Curitiba, 17 de maio 1979. 1º caderno, p. 6. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Agropecuária com ajuda no Litoral. **Notícia**, Curitiba, 7

de fev. 1976. 1º caderno, p. 6. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Marquês de Abrantes emancipado. **Notícia**, Curitiba, 12 de dez. de 1975. 1º caderno, p. 12. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. INCRA entregou 135 títulos em Adrianópolis. **Notícia**, Curitiba, 18 jul. de 1975. 2º caderno, p. 7. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

_____. Enfim, ajuda ao Vale do Ribeira. **Notícia**, Curitiba, 4 de abr. 1973. 2º caderno, p. 3. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761672&pasta=ano%20197&pesq=>>. Acesso: 10 de out. 2016.

DIÁRIO OFICIAL DO PARANÁ – EXECUTIVO. **Edital**, MDA/INCRA-Superintendência Regional do Paraná. Edição nº 8374, 30 de dez. 2010, p. 600.

DNPM. Processos minerários no Estado do Paraná. Disponível em: <<http://www.dnpm.gov.br>>. Acesso: 25 de nov. 2016.

DUSSEL, E. **1492: o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade – Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESTADÃO. Klabin e Arauco pagam R\$ 840 mi por empresa de reflorestamento no PR. **Notícia**, 04 de nov. de 2011. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/negocios,klabin-e-arauco-pagam-r-840-mi-por-empresa-de-reflorestamento-no-pr,91134e>>. Acesso: 10 de set. 2016.

ESTEVA, G. Desarrollo. In: SACHS, W. **Diccionario del desarrollo**: una guía del conocimiento como poder. Perú: PRACTEC, 1996. [1ª ed. em inglês 1992].

FERNADES, R. C. [coord.]. **Relatório Antropológico: Comunidade de Remanescentes de Quilombo João Surá**. Curitiba: INCRA, 2007.

IAP. **Plano de Manejo do Parque Estadual das Lauráceas**. GUAPYASSU, S., M. [coord.]. Curitiba: Governo do Estado do Paraná, 2002.

IBAMA. **Despacho 02001.024695/2016-14 DILIC/IBAMA** – Indeferimento do pedido de licença prévia para a UHE Tijuco Alto – Processo 02001.001172/2004-58. Brasília, 3 nov. 2016. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br/components/formularios/consulta_empresendimentos.php>. Acesso: 10 jan. 2016.

IBGE. Malhas municipais. **Shapefile**, 2015. Disponível em: <ftp://geoftp.ibge.gov.br/organizacao_do_territorio/malhas_territoriais/malhas_municipais/municipio_2015/UFs/>. Acesso: 25 de nov. 2016.

INCRA. **Portaria nº 244, de 11 de maio de 2016**. Reconhece e declara como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo João Surá a área de 6.422,2171 ha, situada no Município de Adrianópolis, no Estado do Paraná.

_____. Acervo fundiário – territórios quilombolas. **Shapefile**, 2013. Disponível em: <<http://acervofundiario.incra.gov.br/i3geo/ogc/index.php?temaDownload=quilombolas>>. Acesso: 20 de nov. 2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: ISA, 2013.

ITCG. Parte II – Relatos e anexos referentes a processo de expropriação das de João Surá. In: **Relato ITCG – Processo investigativo promovido pela Corregedoria Geral do Estado**. Curitiba, 2010.

ITESP. Negros do Ribeira: Reconhecimento Étnico e Conquista do Território. In: **Cadernos do ITESP**. Vol. 3, 2ª ed. São Paulo: ITESP, 2000.

MARTINS, J. S. **O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1994.

MIGNOLO, W. **La ideia de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. [2005] Barcelona, Espanha: Editorial Gedisa, 2007.

MOSCAL, J., S.; SAHR, C., L., L. A criação do Parque Estadual das Lauráceas no contexto das políticas públicas ambiental e agrária no Paraná. **GeoTextos**, vol. 11, nº 1, jul. 2015.

PACHECO, T. Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. Texto apresentado no **I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental**. Fortaleza, novembro de 2006.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. Série Paraná, Fascículo 2: Comunidade Quilombola de João Surá. Adrianópolis, 2009.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**. Vol. XI, nº 2, summer/fall, 2000.

REPÓRTER BRASIL. **Deserto verde**: os impactos do cultivo de eucalipto e pinus no Brasil. Cartilha, 2011. Disponível em: < <http://reporterbrasil.org.br/tipos-de-material/publicacoes/> >. Acesso: 10 de set. 2016.

SVAMPA, Maristella. “Consenso de los *commodities*” y lenguajes de valoración en América Latina. **Nueva Sociedad**, nº 244, marzo-abril de 2013.

GESTÃO AUTORITÁRIA, GESTÃO COMPARTILHADA E GESTÃO COMUNITÁRIA NA JUREIA: UM TERRITÓRIO CAIÇARA

GESTIÓN AUTORITARIA, GESTIÓN COMPARTIDA Y GESTIÓN COMUNITARIA EN JUREIA: UN TERRITORIO CAIÇARA

Adriana de Souza Lima¹
Andrew Toshio Hayama²
Rodrigo Ribeiro de Castro³

RESUMO: A análise dos conflitos socioambientais na região da Jureia/SP revela que desde sempre as Comunidades Caiçaras resistiram às investidas e ameaças cometidas pela sociedade dominante, ora em nome do desenvolvimento, ora em nome da conservação. A mobilização em torno da criação da Estação Ecológica da Jureia-Itatins, no ano de 1986, significou, por um lado, a defesa do meio ambiente em face dos interesses do capitalismo predatório, mas, sob outro viés, insegurança fundiária e interdição do exercício do modo de vida tradicional caiçara. Desde então, a política ambiental hegemônica tornou-se inimiga das comunidades caiçaras, imposta por meio de uma gestão pública arbitrária e autoritária, que resultou na criminalização de atividades como a pesca e roça de pouso, no fechamento de escolas comunitárias, na proibição de construção e reformas de casas e na vedação da manutenção de estradas e acessos. Apesar do amadurecimento

1 Liderança Caiçara da Jureia, Presidente da União dos Moradores da Jureia, Representante da Coordenação Nacional de Comunidades Caiçaras e Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Paraná.

Contato: adrianasl.guarau@gmail.com.

2 Mestre em Direito Socioambiental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Defensor Público do Estado de São Paulo.

Contato: andrewtoshio@hotmail.com.

3 Doutorando em Antropologia Social da UNICAMP, membro do Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambientes (LATA) e do Centro de Estudos Rurais (CERES).

Contato: rodrigoifch@gmail.com.

político da luta caiçara e do avanço da legislação, como a Lei da Mata Atlântica, a Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais e a Convenção nº 169 da OIT, a situação de injustiça socioambiental contra as Comunidades Caiçaras da Jureia perdura até os dias atuais. No Mosaico da Jureia, inexistente Plano de Manejo nas Unidades de Conservação e os Conselhos Consultivos e Deliberativos não foram constituídos ou não funcionam adequadamente, gerando descrença nas potencialidades e promessas do modelo de gestão compartilhada e provocando a articulação das comunidades em direção à adoção do modelo de gestão comunitária e da jurisdição caiçara tendo como horizonte territórios coletivos livres de ingerência externa, seja pública ou privada.

PALAVRAS-CHAVE: comunidades caiçaras da Jureia; gestão territorial; conflitos socioambientais; territórios coletivos.

***RESUMEN:** El análisis de los conflictos socioambientales en la región de Jureia/SP revela que siempre las Comunidades Caiçaras resistieron a los ataques y amenazas perpetrados por la sociedad dominante, a veces en nombre del desarrollo, a veces en nombre de la conservación. La movilización en torno a la creación de la Estación Ecológica Jureia-Itatins, en 1986, significó, por un lado, la protección del medio ambiente contra los intereses del capitalismo depredador, pero bajo otro punto de vista, inseguridad en la tenencia de la tierra y la interdicción al modo de vida tradicional caiçara. Desde entonces, la política hegemónica del medio ambiente se ha convertido en enemigo de las comunidades, impuesta por una gestión arbitraria y autoritaria, lo que dio lugar a la criminalización de actividades como la pesca y coivara y en el cierre de las escuelas de la comunidad, a la prohibición de la construcción y reformas de casas y de mantenimiento de carreteras y de acceso. A pesar de la evolución política de la lucha caiçara y de la legislación, como se muestra en la Ley de Bosque Atlántico, la Política Nacional de Pueblos y Comunidades Tradicionales y el Convenio nº 169 de la OIT, la situación de injusticia socioambiental contra las Comunidades Caiçaras de Jureia perdura hasta la actualidad. En el Mosaico de Jureia, no existe plan de gestión en unidades de conservación y los Consejos Consultivos y Deliberativos no*

fueron creados o no funcionan correctamente, causando incredulidad en la promesa e en el potencial del modelo de gestión compartida y haciendo que las comunidades se organicen hacia al modelo de gestión comunitaria e de jurisdicción caiçara teniendo como horizonte territorios colectivos libres de interferencia externa, sea pública o privada.

PALABRAS CLAVE: *comunidades caiçaras de Jureia; gestión territorial; conflictos socioambientales; territorios colectivos.*

INTRODUÇÃO

Há mais de 30 anos as Comunidades Caiçaras da Jureia resistem e lutam por justiça e paz em seus territórios. Assediadas e pressionadas por vários agentes, privados ou públicos, desenvolvimentistas ou preservacionistas, as comunidades, organizadas sobretudo em torno da União dos Moradores da Jureia e da Associação dos Jovens da Jureia, conquistaram reconhecimento e conferiram visibilidade à situação de violência que vivenciaram ao longo de décadas.

Para além das atividades cotidianas voltadas ao viver caiçara, lideranças e referências comunitárias passaram a dialogar com a esfera da institucionalidade e com segmentos do universo político, jurídico e acadêmico, reivindicando direitos e denunciando ameaças e ataques à integridade do meio ambiente e à existência de coletividades portadoras de rico conhecimento, peculiar cultura e adaptadas aos ecossistemas dos quais fazem parte.

A experiência de mais de 30 anos de diálogos e embates com a sociedade hegemônica e com o poder público em função dos conflitos socioambientais na Jureia serviu para demonstrar que não há avanços se as comunidades não se assumirem como protagonistas de uma luta sem dúvida complexa, por envolver poderes e interesses de diversas ordens, mas que significa, a elas, apenas vida digna e plena.

JUREIA, ENTRE DESENVOLVIMENTO E CONSERVAÇÃO, UM TERRITÓRIO CAIÇARA

A destruição progressiva da Mata Atlântica está inscrita em um

processo histórico que se estende há mais de dois séculos, sendo vinculada, principalmente, a ciclos de atividade econômica na região – de ouro, diamantes e café (DEAN, 1996). A partir da década de 1930, mais especificamente entre as décadas de 1940 e 1950, houve uma forte expansão da fronteira econômica no Brasil e a implementação de grandes projetos de infraestrutura e desenvolvimento na região litorânea e no Vale do Ribeira, parte sul do Estado de São Paulo, o que motivou a especulação em territórios tradicionalmente ocupados, outrora marginalizados e considerados lugares inóspitos e de difícil acesso, fatores que mantiveram as comunidades relativamente isoladas de outros grupos urbanos e livres de disputas territoriais com terceiros.

Nesse período a regra era o modo de vida comunitário, caracterizado pelo uso coletivo do território, sem a construção de divisas, cercas ou muros entre as moradias das 23 comunidades que ocupavam toda a região da Jureia.⁴ O rio, a praia e a mata eram (bens) comuns,⁵ mas havia acordos de uso e de reciprocidade entre vizinhos e comunidades mais distantes.

Por exemplo, se uma família morava na praia e precisava de uma área de brejo para produção de arroz, a outra família que dispunha de terra cedia espaço, e a primeira plantava, colhia e deixava uma parte ou não para quem oferecia a terra, tudo a depender do combinado.

As pressões por terra se estenderam por todo o litoral e, na maioria das vezes, eram estimuladas pelo próprio Estado, que oferecia incentivos ou se mantinha conivente com a situação, permitindo a atuação de fazendeiros, empreiteiros, construtores, madeireiros, usineiros etc. Foi um período no qual todas as formas de opressão e de abuso de poder se fizeram presentes.

4 Como ponto de partida para reflexão, compreendemos “modo de vida” tal como definiu Diegues (2004) como a forma articulada de produção material e não material, com conhecimento baseado em grande medida na oralidade, onde se destacam técnicas, tecnologias e saberes formados na interação com a fauna, flora e recursos naturais da região habitada.

5 Enclausurar a expressão “bens” em parênteses serve para marcar a construção de um conceito que se volta mais para as comunidades do que para os recursos, como sugere, com razão, LEROY, 2016, p. 12: “Ao colocar entre parênteses a palavra “bens”, sinalizo que quero colocar o acento não na base de recursos desses grupos sociais, mas sobre eles mesmos”.

Quando não compravam as terras a “preço de banana”, intimidavam e ameaçavam as famílias até que abandonassem suas moradias, valendo-se de toda a sorte de violência para expulsá-las, como soltar búfalos nas áreas de plantio e de roça para destruir o alimento das famílias; queimar as casas em que moravam; ameaçar por meio de jagunços armados.

Neste tempo, confrontos entre grileiros e comunidades foram registrados e até mesmo mortes de moradores tradicionais ocorreram em razão da disputa por terras. Por outro lado, quando as comunidades acionavam instituições e órgãos públicos para a defesa de direitos e apuração de irregularidades, não eram recebidas e muitas vezes, de vítimas, eram colocadas na condição de mentirosas ou até mesmo criminosas.

O relatório conclusivo da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo, Rubens Paiva (CNV)⁶, por exemplo, apontou que a maioria dos mais de 300 mil casos de violações de direitos humanos contra agricultores, pescadores, populações tradicionais e indígenas, entre os períodos de 1946 e 1988, se concentram nessa região, com destaque para seu último decênio dessa época. As violações abarcam assassinatos, ameaças de morte, violações de direito à liberdade, violações aos direitos trabalhistas, privação do direito à habitação, dentre outros.

Dauro Marcos do Prado, membro da UMJ e referência de uma luta de décadas das comunidades caiçaras pelo direito a seu território, narrou no relatório da CNV a extorsão cometida contra sua avó, dona Joana. Segundo ele, grileiros a pressionaram a vender as terras onde morava. Como era analfabeta, cedeu suas digitais para que eles regularizassem a venda no cartório de Iguape (SP). Os grileiros prometeram voltar com o dinheiro, mas quando retornaram trouxeram apenas alguns medicamentos e comida. Em outro momento, jagunços pressionaram a família de Dauro a sair da casa onde residiam. Por fim, sua família enfrentou pressões da empresa Gomes de Almeida Fernandes⁷, a qual, por meio de uma negociação com o governo do Estado de São Paulo, adquiriu uma região com terras griladas da família Prado.

6 Todos relatórios da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo, Rubens Paiva, podem ser consultados em: <http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/>

7 Atualmente sob o codinome GAFISA.

Durante a década de 1970, a exploração do turismo de massa intensificou a especulação imobiliária e a expansão desordenada das cidades do litoral do Sudeste. Condomínios de luxo foram criados sobre territórios de uso tradicional das comunidades caiçaras, como aconteceu em Paraty/RJ e na Riviera de São Lourenço, em Bertioga/SP. A Jureia quase não escapou: por pouco projeto de construção de uma cidade para 70 mil pessoas não foi concretizado.

As negociações em torno do condomínio foram descritas por Rubens Queiroz Caixeta em “Atores e Reatores na Jureia: Ideias e Práticas do Ecologismo” (1992). As empresas realizaram acordos com Secretaria Especial do Meio Ambiente – hoje Ministério do Meio Ambiente –, com o Ministério do Interior – hoje Ministério da Justiça –, além de contarem com a conivência do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT) e de “ambientalistas do governo” (CAIXETA, 1992, p. 75).

Não bastasse, a Jureia tornou-se alvo de projeto nuclear, resultado de parceria entre Brasil e Alemanha, que previa a construção de usina atômica no Morro do Grajaúna (Iguape) e em Parnapoa (Peruíbe), aparentemente abandonado, mas que trouxe sérios transtornos aos moradores.

Nesta conjuntura desesperadora para as comunidades, membros de entidades ambientalistas passam a frequentar a região e se aproximam dos moradores, que vislumbraram nestes novos agentes esperança de apoio contra as ameaças desenvolvimentistas.

Como consequência, surge uma aliança tática para a criação de um espaço protegido na Jureia, que afastasse os riscos dos megaempreendimentos. Para as comunidades e as quase 400 famílias residentes no território, a promessa dos ambientalistas era de que a vida não mudaria e que Jureia se tornaria um santuário ecológico.

Entretanto, hoje é muito claro para as comunidades que elas foram instrumentalizadas e enganadas pelos ambientalistas, cientes de todo o processo e das consequências da mobilização. As comunidades apoiaram a criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral que proibiu bruscamente todas as atividades tradicionais (caça, pesca, roça, extrativismo) e tornou os caiçaras, em sua própria casa, vi-

sitas não desejadas ou até mesmo suspeitas. Como resume Cristina Adams, “estas populações foram colocadas em situação de ilegalidade, impedidas muitas vezes de exercer suas atividades ligadas à sobrevivência” (ADAMS, 2000, p. 22).

Além da proibição de atividades tradicionais, políticas públicas sofreram forte retrocesso, intensificando o processo de expulsão (sem indenização) de famílias caiçaras e inviabilizando o modo de vida tradicional dos que permaneceram.

O fechamento de escolas rurais obrigou famílias a deixarem a Jureia ou áreas mais isoladas da região, sob a ameaça de que seriam responsabilizadas caso as crianças não frequentassem a escola regular. Houve redução em mais de 50% de famílias caiçaras na Jureia e o esvaziamento do território foi usado como justificativa para iniciativas de reassentamento de moradores (SANCHES, 2016, p. 05-06).⁸

Outro processo perturbador das dinâmicas sociais caiçaras na Jureia foi a cooptação promovida pelo Estado por meio do emprego de lideranças e referências comunitárias para a função de guarda-parque, dividindo comunidades e instituindo relações de hierarquia e poder entre os próprios caiçaras. A contradição entre, por um lado, o aumento das dificuldades materiais, devido às restrições postas sobre as atividades tradicionais e, de outro, a possibilidade de encontrar uma saída no trabalho junto aos órgãos ambientais aguçou as possibilidades internas de conflito dado àquilo que, nas palavras de Diegues (2000, p. 121), podemos chamar da “instituição oficial da delação”.

Por essa razão, e não poderia ser diferente, a ONGs ambientalistas são vistas como “grandes adversários das populações locais”, destacando-se pela rejeição a SOS Mata Atlântica, “grande ONG sediada na capital do estado, foi a principal liderança do movimento pela normatização da proteção da Mata Atlântica”. Todavia, a condenação às ONGs não é generalizada, pois as comunidades estabeleceram vínculos importantes com entidades que não se caracterizaram preferencialmente pela conservação ambiental (FERREIRA et. al., 2001, p. 08-09).

8 A análise dos dados elaborados no Cadastro Geral de Ocupantes de 1990, com os dados do Parecer Antropológico da Fundação Florestal de SP (CARVALHO & SCHMITT) de 2010, levam a crer que das 22 comunidades registradas no começo dos anos 90, restam hoje apenas 9.

A cultura, o conhecimento, o saber, o fazer e as práticas tradicionais sofreram erosão nunca antes vista, refletindo na soberania alimentar e na capacidade de autonomia das comunidades. Percebendo a seriedade da situação, as comunidades estreitaram relações e se uniram em torno dos problemas comuns, descobrindo que os problemas que incidiam em uma comunidade eram semelhantes ao que ocorria nas demais.

Em contato com comunidades de outras regiões e de outros Estados brasileiros, perceberam que os conflitos socioambientais que recaíam sobre a Jureia, em razão da sobreposição de Unidade de Conservação de Proteção Integral, eram recorrentes.

Um dos caminhos possíveis de solução do conflito era o fim da Estação Ecológica ou a mudança de categoria de Unidade de Conservação para outra que autorizasse a presença de comunidades tradicionais, o que exigiria a preparação de lideranças capazes de dialogar interna e externamente a respeito desses assuntos. A experiência política decorrente deste processo formou lideranças e organizou as comunidades em associações, representadas por sua vez pela União dos Moradores da Jureia (UMJ), entidade que busca congregar, mas não substituir, todas as associações comunitárias da Jureia.

A UMJ passou a marcar presença em diversos espaços públicos, como reuniões, seminários, conferências etc., bem como a conduzir suas próprias discussões, organizando seminários a respeito de propostas de mudança da lei que criou a Estação Ecológica. Outra associação que ganhou destaque nessa região é a Associação dos Jovens da Jureia (AJJ), mais voltada ao resgate, ao exercício e à manutenção da cultura caiçara.

Por meio da atuação da UMJ, reconquistou-se, na década de 1990, o direito de reestabelecer a abertura de roças de pousio, sistema agrícola baseado na agricultura itinerante e prática tradicional largamente utilizada por populações de florestas tropicais em todo mundo (ALTIERI, 1989). Tal acordo envolveu na época a Secretaria Estadual do Meio ambiente e entidades ambientalistas. Apesar do avanço, questões de ordem burocrática, a morosidade dos procedimentos e o desconhecimento dos supostos especialistas sobre a agricultura itinerante sempre criaram dificuldades operacionais.

Como medida de redução de danos, A AJJ, no ano de 1993, construiu um galpão para o trabalho com caixeta na produção de artesanato, tornando-se fonte de geração de renda dos moradores que foram expulsos e foram obrigados a deslocar-se para outras localidades do Município de Iguape. Também se tornou espaço de realização de oficinas de dança para a transmissão e o ensino do fandango caiçara, resultando na formação de grupo de fandango que passou a se apresentar em escolas e eventos.

O Galpão se transformou ao longo de décadas em um Centro de Cultura Caiçara, localizado na Barra do Ribeira, Município de Iguape, onde também acontecem seminários, formações, oficinas de confecção de artesanatos e construção de instrumentos, servindo também como biblioteca e escritório.

A AJJ teve um papel de protagonismo na concepção e execução da proposta de implementação da Escola Caiçara da Jureia, no ano de 1999, na Comunidade da Cachoeira do Guilherme. A unidade escolar funcionou até o ano de 2004, adotando o sistema de alternância (o estudante permanecia 15 dias na escola e 15 dias em casa) e proposta pedagógica participativa envolvendo professores, pais e equipe técnica. Além da AJJ, a proposta foi encampada pela Prefeitura Municipal de Iguape, por uma equipe pedagógica da Unicamp coordenada pela Professora, Educadora e Bióloga Luíza Alonso da Silva e pelo Núcleo de Pesquisa em Áreas Úmidas Brasileiras, coordenado pelo Professor Antônio Carlos Diegues. Não obstante, o projeto foi encerrado porque a Secretaria Estadual de Educação não aceitou um número de estudantes inferior a 50 na passagem para o ensino médio.

MOSAICO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DA JUREIA: GESTÃO COMPARTILHADA?

Após uma primeira fase de gestão pública arbitrária e autoritária na Estação Ecológica da Jureia, baseada na violência e repressão, as Comunidades Caiçaras na Jureia, região composta por mais de 20 núcleos comunitários, passam a se organizar e reivindicar direitos, estabelecendo relações com importantes setores da sociedade envolvente.

O contexto jurídico posterior à Constituição Federal de 1988

abriu horizontes promissores, reconhecendo alguns direitos étnicos, como a questão da cultura e dos territórios coletivos indígenas e quilombolas. A nova conjuntura jurídica repercutiu na produção normativa infraconstitucional e a legislação, com avanços e retrocessos, tem reconhecido direitos de comunidades tradicionais e enfatizado a importância histórica e hodierna que ostentam na tutela da biodiversidade, a exemplo da Convenção nº 169 da OIT e da Política Nacional de Povos e Comunidades e Tradicionais.

A UMJ e as demais associações da Jureia participaram ativamente da discussão do Projeto de Lei que redundou no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Também se envolveram em debates com ONGs sobre modelos agroflorestais, culminando com a visita de liderança caiçara da Jureia à Europa para conhecer experiências de gestão em Unidades de Conservação e relatar a situação das comunidades e os conflitos socioambientais na região da Jureia.

Com a aprovação do SNUC e a formação dos Conselhos nas Unidades de Conservação, no ano de 2002, as associações da Jureia se rearticularam em espaço oficial e a atuação comunitária neste momento se fortaleceu. O resultado desse processo foi a construção de propostas concretas de recategorização da Estação Ecológica.

A mobilização reclamou o desenvolvimento de estratégias de atuação no Poder Legislativo do Estado de São Paulo, numa disputa desigual e numa área onde a perspectiva preservacionista é predominante.

O Mosaico de Unidades de Conservação da Jureia, aprovado em 2006, abriu de forma inédita caminho para as primeiras Reservas de Desenvolvimento Sustentável da Mata Atlântica. A despeito do avanço que significou para as comunidades contempladas com Unidades de Conservação de Uso Sustentável, manteve parte das comunidades caiçaras em áreas de Proteção Integral.

Mesmo tímida, a conquista sofreu revés. O Ministério Público do Estado de São Paulo discutiu a validade da Lei, por vícios formais (iniciativa do projeto de lei) e materiais (suposta insuficiência de estudos técnicos), ingressando com ação declaratória de inconstitucionalidade julgada procedente pelo Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo no ano de 2009.

Com isso, a situação retorna ao estado anterior de insegurança

jurídica e fundiária. Esse episódio deixou marcas na região e “mostrou dificuldades de negociação apesar do longo processo de organização e participação da população, denotando o conflito de interesses e divergências no entendimento da preservação ambiental” (PANZUTTI, 2013, p. 60).

No ano de 2010, o Ministério Público ingressa com Ação Civil Pública em que pede a expulsão de todos os moradores, inclusive tradicionais, da Estação Ecológica da Jureia.

Neste momento, a UMJ aciona a Defensoria Pública do Estado de São Paulo, que propõe medidas judiciais para contornar decisão liminar que determinava, em 120 dias, a retirada de ocupantes.

Simultaneamente, a UMJ e AJJ buscam apoio da academia para elaboração de Relatórios Antropológicos que atestassem a presença de comunidades tradicionais na Jureia. O esforço é recompensado pela parceria com o Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambiente da Universidade de Campinas (UNICAMP), coordenado pelo Professor Mauro W. B. Almeida, e pela elaboração do primeiro fascículo da Nova Cartografia Social em comunidades do Estado de São Paulo, sob a supervisão do Professor Alfredo Wagner Berno de Almeida. (BARBOSA DE ALMEIDA et. al., 2013).

Na Cartografia Social da Jureia, as comunidades tradicionais expõem descontentamento com o Projeto de Lei Estadual nº 60/2012, mobilizando a criação de Grupo de Trabalho na Assembleia Legislativa “composto por diferentes atores, moradores e não moradores, deputados, ambientalistas, antropólogos e defensoria pública, com o objetivo de propor modificações ao projeto de lei, tendo em vista conciliar os direitos dos moradores tradicionais com a conservação da região” (ALMEIDA; MARIN, 2013, p. 02-03). A proposta da comunidade reclamava a existência de 04 Reservas de Desenvolvimento Sustentável no território da Jureia, mas somente 02 foram efetivamente criadas.

No ano de 2013 o Mosaico é restabelecido com a aprovação da Lei Estadual nº 14982/2013, contra a qual foi ajuizada a ADI nº 0199748-62.2013.8.26.0000 pelo Procurador Geral de Justiça, com pedido liminar deferido de sustação dos efeitos da lei, mas que foi, em decisão de mérito, mantida e considerada integralmente válida em acórdão publicado no dia 04 de junho de 2014. O Tribunal de Justiça

julgou o questionamento à Lei improcedente, razão pela qual, doravante, devem ser observados rigidamente seus preceitos e requisitos. Ainda que haja recurso especial ou extraordinário, não há suspensão dos efeitos da Lei, que precisa, assim, ser observada imediatamente.

Na ementa da histórica decisão, consta, expressamente, a necessidade de tutela das comunidades tradicionais, “que demandava a adoção de providências da Administração, com vistas a compatibilizar a preservação do meio ambiente com a proteção às tradições e culturas locais”.

No corpo do acórdão, o Relator Paulo Dimas Mascaretti corretamente argumenta, ao sustentar a legitimidade de permanência de moradores tradicionais:

Como se vê, ambas as leis estaduais em apreço representam tentativas de regularizar situação existente na região, mediante a criação de um mosaico de unidades de conservação, dentre as quais se insere a Estação Ecológica Jureia-Itatins, no qual se destacam núcleos residenciais de baixa densidade demográfica, compostos basicamente por comunidades caiçaras e caboclas, descendentes de portugueses, índios e escravos, ali instalados há mais de dois séculos; à evidência, tanto quanto o meio ambiente, tais culturas igualmente demandam proteção, requerendo o estabelecimento de critérios e meios que os permitam permanecer no local, mediante uma exploração sustentável dos recursos naturais existentes e de atividades turísticas. (...) Resta claro, portanto, a preocupação da Administração Estadual em regular uma situação consolidada na região há séculos, diante da presença de população tradicional que não poderia ser reassentada, como pretende o autor, sob pena de ofender a própria Carta Paulista, por desconsiderar a manifestação da cultura local; a solução passava, então, como mencionado precedentemente, na compatibilização dos preceitos constitucionais que impõem a “preservação, conservação, defesa, recuperação e melhoria do meio ambiente natural” e a obrigação de “resguardar e defender a integridade, pluralidade, independência e autenticidade das culturas brasileiras”, o que realmente se aperfeiçoou com a criação das Reservas de Desenvolvimento Sustentável da Barra do Una e do Despraído.

Com a retomada do Mosaico e parte das comunidades ainda em UCs de Proteção Integral, fez-se necessário rever as parcerias e buscar novos instrumentos para viabilizar a permanência das comunidades e

legitimar seus direitos. Na avaliação das comunidades o embate político tinha se esgotado e novos caminhos precisavam ser explorados.

De fato, apesar da consolidação do Mosaico, os Conselhos nunca funcionaram e direitos fundamentais nunca foram respeitados. Tentativas de elaboração do Plano de Manejo das Unidades de Conservação e do Mosaico foram ensaiadas, mas nada de concreto aconteceu.

Nesse sentido, a não consolidação de espaços oficiais de diálogo e, portanto, da criação de vias de acordo entre representantes das comunidades e das instituições gestoras do Mosaico, configura-se como fator fundamental para se compreender o conflito territorial da Jureia. Isso também redundou sobre a vida cotidiana dos moradores que sofrem, especialmente, com a falta de acessibilidade, tendo em vista o estado absoluto abandono de estradas, pontes etc.

Em Parecer Antropológico elaborado no ano de 2012, Mauro Almeida anota que, apesar do Mosaico e dos direitos reconhecidos em âmbito nacional e internacional, as comunidades caiçaras da Jureia “encontram-se sujeitas a uma série continuada de restrições a seu modo de vida tradicional cuja finalidade explícita é sua gradativa ou imediata expulsão de seu território tradicional”, tendo em vista que estão “privados de direitos básicos de cidadania, incluindo-se aqui educação e saúde, e também benefícios como luz elétrica e comunicação” (ALMEIDA, 2012, p. 05).⁹

Portanto, não causa surpresa que a “pesquisa empreendida referente à criação do Mosaico das Unidades de Conservação da Jureia-Itatins em seus processos de instituição (12.12.2006), desinstituição (10.06.2009), reinstituição (08.04.2013)”, leva à conclusão de que

9 CASTRO, Rodrigo Ribeiro; REZENDE, Roberto Sanches; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caminhos fechados: coerção aos meios de vida como forma de expulsão dos caiçaras da Jureia. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de et. al. (organizadores). Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais. Brasília: IPDMS, 2015, p. 545: “Chamamos também a atenção para o método de expulsão lenta e gradual pela restrição do acesso aos meios de vida. Desta forma, se oculta a realidade da expulsão de comunidades de territórios tradicionalmente ocupados, e se dificulta a formação de um debate público amplo sobre a relação entre a conservação de territórios de grande importância ambiental e o futuro de comunidades que habitaram secularmente esses territórios sem prejuízo de sua integridade”.

“apesar da mobilização, organização sociopolítica local e da resistência de longos anos contra a exclusão social, econômica e política, essa população não logrou êxito em suas empreitadas.” (PANZUTTI, 2013, P. 61-62). População que está, aliás, presente na Jureia há pelos menos 09 gerações vivendo nos mesmos lugares (RODRIGUES, 2014, p. 10).

COMUNIDADES CAIÇARAS E GESTÃO COMUNITÁRIA NA JUREIA

Em resposta à omissão do Estado, as Comunidades Caiçaras da Jureia também passaram a atuar nacionalmente para o fortalecimento de direitos, através de representação junto à Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), atualmente alçada a Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. Essa participação foi fundamental para dar visibilidade à luta das comunidades caiçaras e estabelecer relações com novos atores que viriam a se tornar fortes aliados.

Outra frente de atuação que contou com o protagonismo das Comunidades Caiçaras da Jureia foi a criação da Coordenação Nacional das Comunidades Tradicionais Caiçaras, no ano de 2014, iniciativa que envolveu Comunidades Caiçaras desde o Litoral Sul do Rio de Janeiro ao Litoral Norte do Paraná.

Outro resultado, entendido como um processo inovador, foi a nova rede de parcerias, hoje considerada uma equipe interdisciplinar, composta por pesquisadores acadêmicos e pesquisadores locais, os quais trabalham em uma perspectiva que privilegia a coprodução de conhecimentos científicos e tradicionais. O grupo, provocado por demandas das Comunidades Caiçaras da Jureia, conta com a condução da Professora e Antropóloga Manuela Carneiro da Cunha e participação de outros(as) pesquisadores(as) como a Professora e Ecóloga Cristina Adams, a Professora e Bióloga Helena França, a Antropóloga e Professora Carmen Andriolli, o Professor e Antropólogo Rodrigo Ribeiro de Castro e o Professor e Antropólogo Mauro W. B. Almeida.

Dentro de uma proposta de cooperação entre conhecimento tradicional e conhecimento científico as pessoas envolvidas estão re-

alizando pesquisas e formações voltadas à construção de saberes e de instrumentos úteis à garantia de permanência das comunidades tradicionais em seus territórios de origem. O grupo trabalha em uma perspectiva que reconhece que regras costumeiras e sua institucionalização para gestão de recursos naturais, principalmente agrícolas, dentro de um modelo de autogovernança de populações tradicionais, podem ser compreendidas em seu nível sistêmico e em sua importância socioeconômica e ambiental (OSTROM, 1990).

Outras regiões do planeta onde há a sobreposição de UCs com territórios tradicionalmente ocupados já acumulam experiências onde a participação de comunidades tradicionais na gestão de seus territórios tiveram resultados positivos. O artigo de Johan Oldekop (2016) traz os resultados de suas pesquisas que consideraram os impactos de estratégias de cogestão entre populações locais e agências do Estado em mais de 160 UCs em todo mundo. Foram observados benefícios tanto na preservação dessas áreas como na qualidade de vida de seus habitantes. O fortalecimento das formas locais de gestão territorial, quando amparadas por políticas governamentais que protejam a especificidade das atividades socioeconômicas dessas populações, mostraram-se potentes quanto a capacidade de mitigar desigualdades econômicas e proteger seus patrimônios culturais, material e imaterial.

A equipe de pesquisadores locais da Jureia dialoga diretamente com a equipe acadêmica, apresentando pautas para as reuniões de planejamento, realizando pesquisas de campo, bibliográficas, análises de dados, inserção em banco de dados, bem como participando de apresentações de artigos e experiências de cooperação em congressos nacionais e internacionais.

Os pesquisadores locais transitam entre o conhecimento tradicional e o conhecimento científico, processo dialético que traz elementos novos o tempo todo para a comunidade e para o campo acadêmico. Além da articulação com a academia, a UMJ, recebe assessoria da Defensoria Pública do Estado de São Paulo e mais recentemente do Ministério Público Federal, que atuam em defesa de seus direitos.

Hoje, na região da Jureia, há moradores e jovens com diferentes formações, como professores, agricultores, monitores ambientais, técnicos em turismo, agrônomos, biólogos, pedagogos, filósofos, pes-

cadores e todos e cada um são valorizados pelo seu conhecimento, relacionamento que garante uma integração de diferentes saberes, potencializando a atuação das comunidades nos vários espaços de diálogo. Tradição e inovação caracterizam esse processo.

A organização comunitária proposta pela comunidade da Jureia, ao longo de séculos, se deu através dos mutirões, com base na troca de serviços, saberes e festividades. Os acordos de vizinhanças ao longo de décadas foram preservados nessas comunidades, sofrendo releituras a partir dos conflitos vivenciados e das estratégias de sobrevivência, resistência e luta lançadas para criar formas de manutenção das comunidades em seus territórios e dos ambientes necessários a sua reprodução social e cultural.

Nesse sentido, a discussão de uma gestão comunitária reclama ainda a retomada de todas as iniciativas que tiveram impacto positivo na comunidade, mas foram inviabilizadas pelo poder público ou por interesses contrários à autonomia caiçara no território da Jureia. Várias atividades podem ser lembradas, como a experiência da Escola Caiçara da Jureia, a criação de apicultura, a prática de roças, o turismo comunitário, o artesanato e feitiço de canoas, dentre outras atividades.

Hoje a gestão comunitária na Jureia busca manter aceso o direito do livre viver caiçara, bem como alimentar o direito de retorno daqueles que foram expulsos do território, a partir de regras estabelecidas em espaço de amplo diálogo, com assessoria científica e jurídica, respeitando a autonomia de cada morador, assim como exigindo a sua responsabilidade com o todo, através de compromisso firmado junto a Conselhos Comunitários.

CONCLUSÕES

A reflexão sobre os diferentes modos possíveis de se realizar a gestão de territórios sobrepostos por distintas categorias jurídicas, como o caso da Jureia, nos leva a pensar que o conflito travado nessa região impossibilitou a participação das comunidades tradicionais.

O próprio modo como as UCs se estabeleceram alimentou desconfianças nas comunidades, o que dificultou também a construção de um processo de cogestão territorial. Isso não significa que, dora-

vante, as experiências de cogestão em outros lugares do mundo não possam vir a influenciar as decisões tanto de órgãos do Estado como das comunidades tradicionais na tentativa de se pactuar acordos que possibilitem compatibilizar direitos ambientais e direitos voltados às populações tradicionais da região.

Contudo, a experiência de luta da UMJ e AJJ, com a rede de parcerias jurídicas e científicas que se estabeleceram ao longo do tempo, além de sua experiência política junto a outros povos tradicionais, aponta para a possibilidade de uma experiência de gestão autônoma (mesmo que não isolada quanto ao diálogo com instituições públicas) na Jureia. Nesse sentido, será fundamental retomar o próprio processo de destruição da Mata Atlântica e dos direitos das comunidades tradicionais para que se possa ponderar quais são, tanto no plano da ação política das comunidades como em ações do governo, as melhores alternativas para efetivação de um território voltado à perspectiva da “sociobiodiversidade” (DIEGUES, 2005).

REFERÊNCIAS

ADAMS, C. **As populações caiçaras e o mito do bom selvagem:** a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. In: Revista de Antropologia. São Paulo: 2000, v. 43, n.1, p. 145-182. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14/03/017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (coordenação geral). **Conhecimentos Tradicionais e Mobilizações Políticas:** a luta das comunidades tradicionais da Jureia pelo direito de permanência em seu território e manutenção da sua cultura, litoral sul de São Paulo. In: Boletim Informativo Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Manaus: Editora da Universidade do Estado do Amazonas, 2013.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Parecer Antropológico sobre as Comunidades Tradicionais da Juréia:** versão preliminar. São Paulo: Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, fevereiro de 2012.

ALTIERI, M. A. **Agroecologia**. As bases científicas da agricultura alternativa. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

CAIXETA DE QUEIROZ, R. **Atores e Reatores na Jureia**: Ideias e Práticas do Ecologismo. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1992.

CARVALHO, M. C. P., & A. SCHMITT. **Relatório Técnico-Científico para identificação de Famílias Tradicionais presentes na Estação Ecológica da Juréia-Itatins**. São Paulo: Diretoria de Assistência Técnica da Fundação Florestal, 2010.

CASTRO, Rodrigo Ribeiro; REZENDE, Roberto Sanches; ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Caminhos fechados: coerção aos meios de vida como forma de expulsão dos caiçaras da Jureia**. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de et al. (organizadores). *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais*. Brasília: IPDMS, 2015, p. 545-567.

DEAN, W. **A ferro e fogo**: a história da devastação da Mata Atlântica brasileira. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2000.

_____. Sociobiodiversidade. In: **Encontros e Caminhos**: formação de educadores ambientais e coletivos de educadores. Luiz Antonio F. Jr. (organizador). Brasília: MMA, Diretoria de Educação Ambiental, 2005.

FERREIRA, Lúcia da Costa et. al. **Conflitos sociais em áreas protegidas no Brasil**: moradores, instituições e ONGs no Vale do Ribeira e Litoral Sul, SP. In: *Ideias*, 2001, vol. 08, n. 02, p. 115-150.

LEROY, Jean Pierre. **Mercado ou bens comuns?** O papel dos povos indígenas, comunidades tradicionais e setores do campesinato diante da crise ambiental. Rio de Janeiro: FASE, 2016.

OLDEKOP, J. A. et al. A global assessment of the social and conservation outcomes of protected areas. In: **Conservation Biology**, v. 30, n.

1, p. 133–141, 2016.

OSTROM, E. **Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Actions**. New York: Cambridge University Press. 1990.

PANZUTTI, N. P. M. et al. **Organização sociopolítica em Área de Preservação Ambiental**. In: Cadernos Ceru, v. 24, n. 1, 2013, p. 49-64.

RODRIGUES, Carmen Lúcia. **As “leis dos outros” e a fala do direito no Vale do Ribeira (SP)**. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

SANCHES, Rosely Alvim. **Caiçaras e o Mosaico de Unidades de Conservação Jureia-Itatins: desafios para a gestão**. In: Bioscience, Unisanta, Vol. 5, nº 1, 2016, p. 01-11.

**IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS E PERCEÇÕES DOS
PESCADORES ARTESANAIS SOBRE O DESENVOLVI-
MENTO RECENTE DA MARICULTURA
NO PARANÁ, BRASIL**

*IMPACTOS SOCIO-AMBIENTALES Y PERCEPCIONES DE
LOS PESCADORES ARTESANALES SOBRE EL DESAR-
ROLLO RECIENTE DE LA MARICULTURA
EN PARANÁ, BRASIL*

Hugo Juliano Hermógenes da Silva¹
Naína Pierri²

RESUMO: A aquicultura é habitualmente apontada como chave para a solução da crise pesqueira no mundo. Nos últimos anos, no Brasil, o governo federal vem desenvolvendo uma agressiva política de promoção da atividade, particularmente após a criação da Secretaria Especial da Aquicultura e Pesca (SEAP/PR), em 2003, atual Secretaria de Aquicultura e Pesca do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (a ser transferida ao Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços). Nesse sentido, as políticas de desenvolvimento do setor têm favorecido a pesca industrial e a aquicultura, e promovido um processo de conversão do pescador artesanal em aquicultor. Historicamente, a maricultura, no Paraná, tem sido pouco expressiva, porém, atualmente, representantes dos setores privado, não governamental e governamental apresentam interesse em expandir a atividade. A partir do exposto, o objetivo geral deste trabalho é identificar as atuais políticas de desenvolvimento da maricultura no Paraná, os possíveis impactos socioambientais para os próximos anos

1 Oceanógrafo, mestre e doutorando no Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE) pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Contato: hugojulianohs@gmail.com.

2 Socióloga, doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMADE) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora do Centro de Estudos do Mar e do PPGMADE - UFPR.

Contato: pierrinai@gmail.com.

e as percepções de lideranças dos pescadores artesanais acerca do tema. Esse conhecimento foi alcançado mediante análise de estudos científicos prévios, de documentos, e de manifestos da sociedade civil organizada, complementado com entrevistas a representantes de pescadores artesanais, observações diretas em campo e em reuniões correlatas ao tema. O cenário emergente mostra esforços somados dos níveis de governo federal e estadual, que determinam a criação de um ambiente econômico e institucional que favorece que os setores privados de mercado sejam os principais protagonistas do desenvolvimento da maricultura. A perspectiva é de que ocorram impactos socioambientais negativos, visto que os pescadores artesanais, majoritariamente, não se transformarão em aquicultores, o que resultará em conflitos derivados da competição pelo espaço físico e pela venda dos produtos no mercado, reforçando o processo de empobrecimento e expropriação forçada dos territórios em terra e água das comunidades pesqueiras.

PALAVRAS-CHAVE: maricultura; litoral do Paraná; pescadores artesanais; impactos socioambientais.

***RESUMEN:** La acuicultura es habitualmente concebida como pieza clave para la solución de la crisis de la pesca en el mundo. En los últimos años, en Brasil, el gobierno federal ha venido aplicando una política agresiva de promoción de la actividad, en particular después de la creación de la Secretaría Especial de Acuicultura y Pesca, en 2003, actual Secretaría de Acuicultura y Pesca del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Abastecimiento (a ser transferida al Ministerio de Industria, Comercio Exterior y Servicios). En este sentido, las políticas de desarrollo del sector han favorecido la pesca industrial y la acuicultura, y han promovido un proceso de conversión de los pescadores artesanales en acuicultores. Históricamente, la maricultura, en Paraná, ha tenido poca importancia, sin embargo, en la actualidad, representantes del sector privado y organizaciones no gubernamentales y gubernamentales tienen interés en la expansión de esta actividad. A partir de este contexto, el objetivo general de este trabajo es identificar las políticas actuales de desarrollo de la maricultura en Paraná, los posibles impactos socio-ambientales para los próximos años y las percepciones de representantes de los pescadores*

artesanales sobre el tema. Este conocimiento se obtuvo mediante análisis de estudios científicos previos, de documentos y de declaraciones de la sociedad civil organizada, complementado con entrevistas a representantes de pescadores artesanales, observaciones directas en campo y en reuniones relacionadas al tema. El escenario muestra esfuerzos conjuntos de los gobiernos federal y estatal, determinando la creación de un entorno económico e institucional que favorece a los sectores privados para que protagonicen el desarrollo de la maricultura. La expectativa es que se produzcan importantes impactos socio-ambientales negativos, una vez que los pescadores artesanales, en su mayoría, no se convertirán en acuicultores, lo que resultará en conflictos de competencia por espacio físico y por la venta de los productos en el mercado, reforzando el empobrecimiento y la expropiación forzada de los territorios en tierra y agua de las comunidades pesqueras.

PALABRAS CLAVE: *maricultura; litoral del Paraná; pescadores artesanales; impactos socio-ambientales.*

INTRODUÇÃO

A crise mundial dos recursos pesqueiros gerada pela sobrepesca nas últimas décadas é uma expressão da crise da biodiversidade cuja dinâmica de longo termo ameaça a sustentabilidade das pescarias (WALTER; PARMA, 1996). Segundo a FAO (2014), em 2012, 30% do total dos estoques estavam sobreexplotados e 70% explorados dentro dos limites sustentáveis. Porém, deste 70%, mais de 60% se já encontravam próximos aos limites sustentáveis enquanto que somente 10% estavam infraexplotados.

Nesse contexto, por um lado, a aquicultura é habitualmente apontada como possível solução da crise pesqueira e esperança da existência futura de pescado para alimentação humana. Por outro lado, a atividade produtiva pode gerar impactos ambientais negativos e conflitos sociais dependendo de sua localização, dos sistemas de produção e do modelo de manejo, que supõem ocupação territorial, apropriação de recursos e gestão ou administração dos recursos naturais (TIAGO, 2002; FAO, 2014).

Refletindo o anterior, nas últimas décadas houve um aumento significativo da participação aquícola no total de pescado produzido no mundo (FAO, 2014). No Brasil, a situação dos recursos pesqueiros apresenta problemas similares que a nível mundial e a aquicultura está em expansão. Porém, é nos últimos anos que o governo federal desenvolveu uma agressiva política de promoção da atividade, particularmente após a criação da Secretaria Especial da Aquicultura e Pesca (SEAP/PR), em 2003, que foi transformada em Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), em 2009³. Com isso, o MPA⁴ se tornou responsável por fomentar, desenvolver e estabelecer novas políticas de gestão e de ordenamento da pesca e aquicultura (BRASIL, 2009).

Assim, o MPA promoveu a simplificação das licenças ambientais específicas, a articulação com instâncias ministeriais e de fomento e a implantação de parques aquícolas⁵, entre outras iniciativas. Essas políticas foram fundamentais para que a produção pesqueira, em 2011, atingisse 1.431.974 de toneladas (t) totais de pescado, sendo 56% oriundos da pesca marinha e continental e 44% da aquicultura. Do total aquícola, 86% foi da aquicultura continental e 13,4% da maricultura (MPA, 2013b).

No Paraná, a produção total de pescados, em 2011, foi de 77.867 t, provenientes, principalmente, da aquicultura continental, com 73.831 t, seguida pela pesca marinha, com 2.170 t, a pesca continental, com 1.698 t, e a maricultura, com 168 t (MPA, 2013b). No litoral do Paraná, a atividade pesqueira é pouco expressiva economicamente,

3 Parte desta pesquisa compreende as políticas de fomento e ordenamento do MPA para a maricultura paranaense, entre os anos de 2003 e 2015.

4 O MPA foi extinto e suas funções foram incorporadas ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) na reforma ministerial de outubro de 2015, conforme Medida Provisória nº 696 de 2 de outubro de 2015, sendo transformado em Secretaria de Aquicultura e Pesca. Entretanto, em 2017, foi publicado o Decreto nº 9.004 de 13 de março, que transfere a secretaria para o Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, tema controverso e que se encontra em discussão no Senado Federal.

5 Conforme o Decreto nº 4.895 de 25 de novembro 2003 e a Instrução Normativa Interministerial nº 06 de 31 de maio de 2004, definem-se como Áreas Aquícolas os espaços físicos delimitados em meio aquático destinado a projetos individuais ou coletivos de aquicultura; como Parques Aquícolas o conjunto de áreas aquícolas afins e; como Áreas Preferências os espaços conferidos para o desenvolvimento social.

mas resulta relevante do ponto de vista social por envolver parte importante da população regional e contribuir a diminuir a pobreza e a produzir alimento de qualidade. Até o final de 2012, estavam registrados no MPA 10.345 pescadores profissionais em todo o estado, sendo 4.200 pescadores nas mais de 70 vilas pesqueiras da região litorânea (ANDRIGUETTO FILHO et. al., 2006; MPA, 2013b).

Em função da baixa renda, das incertezas e riscos físicos e financeiros envolvidos na produção pesqueira extrativa, e do provável declínio nos rendimentos físicos, o pescador é levado a procurar fontes de complementação de renda, e, por vezes, abandona a pesca. Expressão disso é que muitas vilas pesqueiras desapareceram ou sofreram forte redução de sua população nas últimas décadas (ANDRIGUETTO FILHO et al., 2006). Assim, a maricultura aparece como caminho para a superação da crise pesqueira e como alternativa de geração de emprego e renda, especialmente para os pescadores extrativistas e outros setores empobrecidos ou desempregados da região.

Apesar do lento desenvolvimento da maricultura no Paraná, existe interesse de representantes dos setores privado, não governamental e governamental de expandir a atividade (SEMA, 2006; MPA, 2013a). Atendendo parte dessa expectativa, iniciaram-se, nos últimos anos, ações específicas dirigidas a dar um novo impulso à atividade na região. Nesse sentido, verificam-se dois processos principais. Um, é o estudo que define diferentes cultivos e a delimitação e concessão de parques aquícolas no Paraná, sendo realizado pelo Instituto Grupo Integrado de Aquicultura e Estudos Ambientais (IGIA), por encomenda do MPA em 2010, e intitulado de Plano Local de Desenvolvimento da Maricultura (PLDM). O outro processo foi impulsionado pelo Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) a partir do “Projeto de Apoio à Pesca Artesanal e à Aquicultura no Litoral do Paraná”⁶, que objetiva gerar alternativas de emprego e renda às famílias de pescadores artesanais. O impulso à maricultura no Paraná representa, pois, um conjunto de oportunidades, mas também de desafios e perigos. Nesse sentido, o objetivo geral deste trabalho é identificar as políticas de desenvolvimento da maricultura no Paraná, em base às políticas federal e estadual, os possíveis impactos socioambientais

⁶ Ao longo do artigo este projeto passa a ser chamado de “Projeto EMATER”.

para os próximos anos e as percepções de lideranças dos pescadores artesanais acerca do tema⁷.

METODOLOGIA

Para alcançar o objetivo desta pesquisa, por um lado, analisou-se as políticas federais e estaduais de desenvolvimento da maricultura no Paraná, observando a confluência ou não destas. A partir do anterior, identificaram-se a perspectiva a futuro anunciada por essas políticas assim como os possíveis impactos socioambientais e levantou-se a percepção dos pescadores artesanais acerca do tema.

Para levantar os dados necessários foram feitos os seguintes procedimentos:

1) Coleta de dados secundários na bibliografia científica especializada e a mediante análise de documentos protocolados junto ao MPA e a EMATER. Além disso, obtiveram-se em sítios eletrônicos, notícias, dados sobre investimentos, legislações, prestação de contas, editais e chamadas públicas referidas à maricultura no Paraná;

2) Observação direta e participante em reuniões e projetos específicos que fizeram parte da trajetória acadêmica dos autores e a coleta de materiais e dados através de conversas informais com técnicos do MPA, da EMATER e pescadores; e

3) Entrevistas semiestruturadas com informantes qualificados (entre fevereiro e março de 2014) no caso: um técnico da Superintendência Federal de Pesca e Aquicultura do Paraná (SFPA/PR), o Coordenador Estadual de Aquicultura e Pesca da EMATER, dois cultivadores da Vila do Maciel (Pontal do Paraná) e da Vila da Ponta Oeste (Ilha do Mel, Paranaguá) e duas lideranças da pesca artesanal do Paraná.

POLÍTICAS FEDERAL E ESTADUAL PARA A MARICULTURA NO PARANÁ

No que concerne às políticas e aos planos de ordenamento da

⁷ O artigo apresenta parte da dissertação intitulada “O desenvolvimento recente da maricultura no Paraná: políticas públicas e perspectivas de sustentabilidade” (SILVA, 2014).

zona costeira paranaense quanto aos seus usos e atividades potenciais, apesar de esforços anteriores, é com o PLDM que a maricultura é aprofundada quanto às suas perspectivas sociais, econômicas e ambientais (SILVA, 2014). O documento aprovado pelo MPA em 2013, visa demarcar áreas para a instalação de parques aquícolas através de estudos sobre as relações dos sistemas ambientais, biológicos, econômicos e sociais, para orientar a tomada de decisões dos órgãos públicos e dos setores de investimento (PLDM, 2010b).

A proposta considera como áreas aquícolas potenciais aquelas com fatores naturais compatíveis, e onde há outras atividades harmônicas com os cultivos e que não conflitem com as Unidades de Conservação. As áreas identificadas como de “conflito social” por possível superposição da maricultura com outras atividades não foram consideradas como impeditivas à demarcação e à ocupação dos parques aquícolas, recomendando-se a intermediação dos órgãos públicos (PLDM, 2010b).

As espécies consideradas como emergentes para serem cultivadas no Paraná foram: a ostra nativa (*Crassostrea brasiliiana*), a ostra-japonesa (*Crassostrea gigas*), o mexilhão (*Perna perna*), a vieira (*Nodipecten nodosus*), o bijupirá (*Rachycentron canadum*) e a macroalga (*Kappaphycus alvarezii*). Algumas delas ainda estão sendo aperfeiçoadas para o cultivo comercial no Brasil, mas são as que apresentariam condições técnicas, logísticas e econômicas para o imediato cultivo (PLDM, 2010b).

Ao todo foi sugerido pelo PLDM um parque estuarino em Guaqueçaba, três na Baía de Guaratuba, três na Baía das Laranjeiras, dois parques em mar aberto em frente à Pontal do Paraná e um em frente à Matinhos (PLDM, 2010b).

Em relação aos planos e ações de fomento e apoio técnico à aquicultura, em nível estadual, não há instituição que mais tenha propulcionado a maricultura do que a EMATER, a qual foi acionada por diversas vezes conforme as pretensões dos governos de turno. Diversos projetos foram executados durante a década de 1990 e início dos anos 2000, porém, não houve recursos e assistência técnica substancial e alguns entraves, como a dependência de sementes de ostras de bancos naturais ou do Centro de Produção e Propagação de Organismos

Marinhos (CPPOM) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR) que produzia sementes em laboratório, culminaram com o desinteresse dos cultivadores e o insucesso da maior parte dos cultivos (PLDM, 2010a).

É com o Projeto EMATER que se conseguiu ter alguns avanços concretos na maricultura paranaense. O projeto, iniciado em 2005, teve o apoio das prefeituras, da Secretaria de Estado da Agricultura, da UFPR, da PUC/PR, do Instituto Ambiental do Paraná (IAP) e da Fundação Terra, sendo financiado pela Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior do Paraná (SETI) e o Fundo Paraná. A EMATER era responsável por capacitar, organizar e acompanhar os pescadores na instalação e manejo dos cultivos e na comercialização da produção. Contava-se ainda que o CPPOM seria o fornecedor das sementes necessárias para os cultivos⁸.

Ao todo, a iniciativa compreendia 220 famílias de pescadores em 27 projetos, com o licenciamento e cessão de águas públicas da União, focando na produção de ostras, mexilhões e camarões, distribuídos entre os municípios de Paranaguá, Antonina, Guaratuba, Pontal do Paraná e Guaraqueçaba (EMATER, 2004 e 2007). As famílias receberiam os equipamentos para os cultivos em regime de comodato por um período de três anos, tempo em que também deveriam demonstrar a lucratividade e um monitoramento ambiental e técnico das atividades para continuarem com os cultivos.

Porém, com o atraso da concessão de uso das áreas aquícolas às comunidades houve um recolhimento das verbas destinadas ao projeto pelo estado. Isso fez com que o recurso inicial fosse reduzido de R\$ 3,5 milhões para R\$ 1,5 milhão, restringindo as ações do projeto. Parte dos recursos recebidos foi investida em equipamentos para as depuradoras de ostras de Paranaguá e Guaraqueçaba, sendo gastos mais de R\$ 160.000,00. Houve ainda a compra de 3 barcos motorizados, 1 automóvel, 6 computadores e impressoras, 5 GPS e equipamentos

8 A partir de 2010, houve uma revisão de contrato entre a Prefeitura de Guaratuba e a PUC/PR. Diante das novas exigências da última, a prefeitura optou por não continuar a administração conjunta do CPPOM, fato que encerrou as atividades laboratoriais e as perspectivas de se produzir sementes de ostras e outros juvenis voltados à maricultura (SILVA, 2014).

para análise de qualidade da água, totalizando mais de R\$260 mil, no período (EMATER, 2004 e 2007; PLDM, 2010a).

A entrega oficial dos onze primeiros Termos de Autorização de Uso de Águas⁹ para a maricultura no Paraná, com licença de uso por vinte anos e a possibilidade de renovação pelo mesmo período, ocorreu apenas no ano de 2011 (mediante edital 006 e 007/2009 – MPA). Com isso, a EMATER iniciou no mesmo ano a implantação da ostreicultura para as famílias de pescadores na Vila do Maciel e na Vila da Ponta Oeste, regularizando também os cultivos de ostras já existentes na região do Cabaraquara, em Guaratuba. Previu-se, na época, um termo de cooperação (Convênio nº 744494/2010) entre o MPA e a EMATER de R\$1,84 milhão, sendo R\$1,47 milhão do MPA e R\$369 mil de contrapartida da EMATER, para contratar técnicos voltados à assistência técnica aos pescadores e aquicultores e para a compra de 4 veículos, equipamentos para análise de água e instalações de unidades de depuração de ostras (EMATER, 2010 e 2011a).

Segundo o coordenador do Projeto EMATER, Danilo Muehlmann, o acordo de cooperação marca uma etapa cujos objetivos principais eram desenvolver as tecnologias necessárias para a maricultura e gerar alternativas de renda e emprego às famílias dos pescadores artesanais, na perspectiva de diminuir a pressão sobre os estoques pesqueiros. Já para o então diretor geral da EMATER, Rubens Niederheitmann, este trabalho desenvolvido pela EMATER representaria a passagem dos pescadores artesanais à condição de produtores profissionais (EMATER, 2011b e 2011c).

Em relação ao fomento da maricultura no Paraná pelo governo federal, a SFPA/PR (representação do MPA no estado), apresentou algumas ações importantes. Fez-se o licenciamento de 6 empreendedores e o registro de 45 produtores aquícolas e de 16 empresas que comercializam organismos aquáticos vivos em todo Paraná. Destaca-se também o convênio do MPA com o Instituto Federal do Paraná,

9 Os beneficiados são: Aguamar (três projetos em Guaratuba); Associação de Defesa dos Direitos Humanos e Desenvolvimento dos Moradores Tradicionais de Guaratuba e região; Associação dos Nativos e Pescadores da Ponta Oeste-Ilha do Mel; Associação Comunitária dos Pescadores do Município de Pontal do Paraná (Vila do Maciel), quatro projetos comunitários em Guaraqueçaba; e uma solicitação individual de um pescador de Paranaguá (EMATER, 2011a).

em 2010, para ofertar cursos técnicos em pesca e em aquicultura, na modalidade de Educação de Jovens e Adultos através do Ensino a Distância, sendo que em junho de 2013 cerca de mil alunos se formaram em ambos os cursos em todo o país. Outras ações da SFPA/PR foram: reuniões com as prefeituras no litoral para estímulo à maricultura e à possibilidade de celebrar um convênio com a Agência de Defesa Agropecuária do Paraná para instrumentalizar medidas de sanidade pesqueira e aquícola (MPA, 2013c).

A autorização de projetos de aquicultura em águas públicas da União também passou pela SFPA/PR, tendo resultados importantes para a maricultura a partir de 2010. Em setembro de 2010, houve o primeiro edital de concorrência (nº 018/2010 do MPA) para licitação de cinco áreas no litoral do Paraná nos termos de maior lance ou oferta (leilão)¹⁰. O resultado saiu em janeiro de 2011 e pleiteou o Instituto Mar e Vida, com sede em Guaraqueçaba, o qual pagou um valor de R\$ 39.538,14 (equivalente aos lances mínimos) por duas áreas na Baía das Laranjeiras e duas na Baía dos Pinheiros, e a Associação dos Nativos de Pescadores da Ponta Oeste - Ilha do Mel, a qual pagou o lance mínimo de R\$ 5.448,50 por uma área na Baía de Paranaguá.

No início do mês de maio de 2014, o então ministro do MPA, Eduardo Lopes, lançou o segundo edital na modalidade de leilão para a oferta de 2 parques aquícolas (11 áreas no total) para a criação de ostra nativa, sendo um na baía das Laranjeiras, com 7 hectares, e outro em Guaraqueçaba, com 10 hectares, conforme Edital de Concorrência 004/2014 do MPA. Os parques tiveram o lance mínimo de R\$ 90.000,00 para Guaraqueçaba e de R\$ 63.000,00 para a Baía das Laranjeiras, a serem pagos em 20 anos, porém somente um licitante apresentou proposta para uma das áreas.

No mesmo mês, lançou-se o Edital de Concorrência 005/2014 do MPA, porém com caráter não oneroso, e somente para pessoas fí-

10 Foram leiloadas as seguintes áreas por período de 20 anos: 4,48 hectares na Baía das Laranjeiras com lance mínimo de R\$937,13 por ano (R\$18.742,60 em 20 anos); 1,9 hectares na Baía das Laranjeiras com lance mínimo de R\$401,63 por ano; 1,2 hectares na Baía dos Pinheiros com lance mínimo de R\$302,94 por ano; 1,5 hectares na Baía dos Pinheiros, com lance mínimo de R\$335,20 por ano; e 2 hectares na Baía de Paranaguá, com lance mínimo de R\$272,43 por ano (MPA, 2013d).

sicas¹¹. Como critério de seleção, os concorrentes não poderiam ter renda familiar superior a 5 salários mínimos, deveriam residir próximo ao local do cultivo e possuir um projeto aquícola básico, além de participar de associações, colônias ou cooperativas de pesca, de cursos aquícolas, e do Programa Bolsa Família do Governo Federal ou outro programa de inclusão social. Foram ofertadas 196 áreas aquícolas em dois parques, um na Baía de Guaraqueçaba e outro na Baía das Laranjeiras, sendo que somente 72 áreas foram pleiteadas.

Ainda em 2014, fez-se o lançamento do Edital de Concorrência 009/2014, na modalidade leilão, com a oferta de 15 áreas aquícolas concentradas em parques nas Baías de Guaratuba e Paranaguá. Porém, estas não tiveram licitantes interessados.

Como os licitantes possuem o prazo de três anos para a implantação do projeto, conforme estabelecido pelo Decreto nº 4.895 de 25 de novembro 2003, o MPA, até a sua extinção como ministério em 2015, não apresentava dados se as áreas vencidas nos editais lançados no ano de 2014 tiveram os projetos implementados ou não.

O histórico e o recente contexto das políticas estaduais e federais para a maricultura no Paraná apontam que estas começam a se articular conjuntamente a partir de 2009. Ainda que o projeto da EMATER de 2005 tivesse forte apelo social, sua lógica era o desenvolvimento econômico e tecnológico embutido no duplo e por vezes contraditório papel do Estado de se criar um ambiente econômico e institucional para que os setores econômicos desenvolvessem a aquíicultura, ao mesmo tempo em que intervém no ordenamento dessa atividade. A questão chave é que ainda se necessitava construir esse ambiente institucional e econômico no país, e como o projeto era anterior a isso, foi penalizado com as limitações existentes no Paraná.

11 Foi ofertado um parque aquícola para cultivo de ostras nativas na Baía de Guaraqueçaba contendo: 91 áreas aquícolas de 0,1 hectare e produção individual de 4,2 toneladas/ano; 45 áreas aquícolas de 0,2 hectares com produção individual de 8,4 toneladas/ano; e 21 áreas aquícolas de 0,5 hectares com produção individual de 21 toneladas/ano. Ofertou-se também um parque aquícola na Baía das Laranjeiras para produção de ostras nativas, contendo: 19 áreas aquícolas de 0,1 hectare e produção individual de 4,2 toneladas/ano; 20 áreas aquícolas de 0,2 hectares com produção individual de 8,4 toneladas/ano; e 10 áreas aquícolas de 0,5 hectares com produção individual de 21 toneladas/ano.

Somente a partir do empoderamento institucional do MPA e sua participação e facilitação nas licenças para a aquicultura no Brasil é que se desenvolveram novas normativas que lhe atribuíram mais poderes de fomento e ordenamento aquícola. Isso implica dizer que, de 2009 até 2015, o MPA preparava o arcabouço institucional, político e econômico para o desenvolvimento da aquicultura no país. Como, por um lado, a aquicultura continental possuía uma cadeia produtiva mais desenvolvida e, por outro lado, a maricultura ainda carecia de tecnologias e investidores, o foco do MPA foi dado no pleno estabelecimento da tecnologia enquanto que para atrair investidores se iniciou um trabalho de ordenamento com os PLDMs e a busca de investimentos.

Essas ações também foram aplicadas no Paraná, beneficiando a aquicultura continental, mas também demonstrando o ponto de virada na maricultura entre o Projeto EMATER e as novas políticas do MPA. Assim, inicia-se a transição de um projeto estadual para a implementação da nova política aquícola federal, sendo que ainda que o projeto estadual não fosse antagônico à mesma, apresentava diferenças substanciais com o que os projetos federais delineavam. Essa transição se dá no momento em que o MPA intervém na aprovação das licenças dos cultivos previstos pela EMATER, e passa a ofertar auxílios de técnicos da instituição e algum aporte financeiro federal. Com isso é que se conseguiu aplicar os primeiros cultivos na Vila do Maciel e na Ponta Oeste da Ilha do Mel, ainda que nos moldes planejados primordialmente pela EMATER.

Cabe dizer ainda que ao se tratar de um modelo de transição, este apresenta os mesmos problemas de ineficácia da maricultura detectados historicamente no litoral do Paraná, no que se refere, principalmente, à falta de sementes para ostreicultura e à ineficiência da assistência técnica, do escoamento produtivo e da comercialização. Logo, os projetos ainda têm objetivos predominantemente sociais, sendo voltados para as comunidades de pescadores, e parecem ambientalmente compatíveis, mas sua falta de sustentabilidades técnica e econômica contribui para as incertezas de desenvolvimento desse modelo aquícola estadual. Porém, como o recente modelo proposto pelo MPA e pelo PLDM também prevê a pequena produção pelas comunidades pesqueiras, pode-se considerar que esses projetos, além de serem de

transição, acabam se inserindo nos novos planejamentos federais. Mais do que isso, ao não conseguir superar as debilidades antes da efetiva licitação de áreas e instalação dos parques aquícolas, a não implantação e/ou ineficiência desses projetos iniciais serve de alibi para dar passo à implantação de grandes empreendimentos, os quais, teoricamente, segundo a visão do governo, solucionariam os entraves da cadeia produtiva (SILVA, 2014).

PERSPECTIVAS DE IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DA MARICULTURA NO PARANÁ

A situação da maricultura no Paraná possibilita compor cenários a partir das políticas estabelecidas. Vale ressaltar que os cenários trabalhados aqui correspondem ao modelo de política econômica vigente ao momento de realização da pesquisa, no caso, o implantado pelo governo do Partido dos Trabalhadores (PT) no Brasil a partir de 2003. Neste sentido importa lembrar que a política setorial pode sofrer importantes variações conforme a alternância de governos, seus objetivos e os arranjos de poder existentes, assim como a alternância de fases de crescimento e crise econômica. Mas também é sensível aos titulares da Secretaria ou do Ministério de Aquicultura e Pesca que, num governo de alianças, podem ser de partidos políticos diferentes e com concepções mais conservadoras que a do titular do Executivo, como aconteceu no período considerado.

No que se refere aos meios físico e biótico, pode-se observar que todas as espécies cultiváveis e consideradas emergentes no PLDM possuem impactos positivos e negativos em comum (TABELA 1), mas também atributos específicos quanto às vantagens e desvantagens, magnitudes, relevância e abrangência variáveis e as medidas mitigatórias cabíveis. De maneira geral, o impacto positivo é restrito ao aumento da biodiversidade nas proximidades das estruturas de cultivo que funcionam como habitat artificial. Já os impactos negativos principais envolvem a utilização e consumo dos recursos da natureza, a interferência ou poluição em níveis da diversidade biológica, bem como as alterações dos ciclos biogeoquímicos dos ecossistemas.

TABELA 1 - IMPACTOS NO MEIO FÍSICO E BIÓTICO DAS ESPÉCIES EMERGENTES E INTERAÇÕES ENTRE OS DIFERENTES CULTIVOS PROPOSTOS PELO PLDM NO PARANÁ

| Meio | Categoria | Caráter/impactos | |
|---------|--|---|---|
| Biótico | Predação e competição | Risco de predação entre espécies introduzidas ou geneticamente modificadas com as espécies nativas, em caso de escape, com efeitos ecológicos em cascata. Competição por alimentação, habitat, reprodução ou recursos | |
| | Genética | Perda da integridade genética das espécies nativas, redução na eficiência reprodutiva a partir de hibridação com espécies exóticas, diminuição da capacidade de incorporação de genes diferentes ou perda de genes | |
| | Doenças | Introdução de patógenos através das espécies introduzidas | |
| | Habitats e extração de recursos | | Impactos positivos ao fornecer habitat artificial para espécies nativas |
| | | | Aumento da frequência de <i>blooms</i> de algas tóxicas e da atividade microbiana |
| | | | Impacto sobre a macrofauna bentônica em função da alta sedimentação e do enriquecimento orgânico |
| | | | Captura de indivíduos selvagens para engorda em cultivo, reprodução e/ou alimentação dos organismos cultiváveis |
| | | | Aumento da produtividade primária |
| | | | Destruição de áreas de manguezais e outros recursos florestais |
| | | | Sobre-exploração e supressão de bancos naturais de moluscos |
| | Perturbação do ambiente das espécies dependentes do costão | | |
| Físico | Água | Poluição abiótica ao liberar efluentes orgânicos e inorgânicos, e solúveis ou não solúveis. Possíveis ambientes anóxicos, aumento de matéria em suspensão, alteração na ciclagem de nutrientes | |
| | | Alteração da velocidade (fluxo) e direção da água pelas estruturas | |
| | | Consumo de grande volume de água doce no processamento dos produtos e contaminação na disposição dos resíduos sólidos | |
| | | Liberação de produtos químicos utilizados como anti-incrustantes, antibióticos, produtos terapêuticos e profiláticos | |
| | Sedimento | Revolvimento do substrato e do leito marinho durante a instalação, operação e desativação dos sistemas de cultivo | |
| | | Alteração dos padrões de erosão e sedimentação pelas estruturas, e das características físico-químicas do substrato por excrementos e alimentos | |
| | Visual e obstruções | Criação de obstáculos em áreas marinhas | |
| | | Poluição visual (estruturas de cultivo e materiais de descarte) | |
| | | Perda e descarte de estruturas utilizadas nos sistemas de cultivo | |

FONTE: elaboração própria em base a PLDM, 2010a, p. 322-340 e p. 388-393.

O PLDM considera que a aquicultura é passível de diversos im-

pactos, e para a vertente ecológica traz algumas ações mitigatórias durante o processo de instalação, operação e desativação dos empreendimentos aquícolas. Assim, sugere a criação de Planos de Gerenciamento e Controle que visam contribuir para um ordenamento da atividade aquícola através de mecanismos de participação pública na gestão dos recursos naturais e de uso sustentável dos mesmos, e a manutenção da diversidade genética e dos processos ecológicos. Além disso, preveem-se alguns procedimentos gerais, tais como: guias de conduta de “Boas Práticas de Cultivo” que englobem a produção e o beneficiamento do pescado, legislações sanitárias, a segurança do trabalho e o controle dos resíduos e efluentes; elaboração de um Programa de Rastreabilidade dos produtos e de um Programa de Certificação da Produção; Programas de Capacitação dos Maricultores e de Assistência Técnica e Extensão Aquícola. Por fim, recomenda-se um Plano de Monitoramento Ambiental para cada tipo de cultivo, em que se indique os parâmetros ambientais, técnicos e econômicos, as formas de monitoramento, as frequências que devem ser feitos e de quem são as responsabilidades (PLDM, 2010b).

O PLDM também reconhece uma série de impactos socioeconômicos comuns aos cultivos (TABELA 2). Porém há incertezas e discussões que fogem do escopo do estudo, as quais são abordadas a seguir, ainda que não em sua totalidade.

TABELA 2 - PRINCIPAIS IMPACTOS POTENCIAIS OCACIONADOS PELA MARICULTURA NO MEIO ANTRÓPICO IDENTIFICADOS NO PLDM DO PARANÁ

| Meio | Categoria | Caráter/impactos |
|--|---------------------------|--|
| Antrópico | Espaços físicos | Limitação e conflitos de uso com: a pesca artesanal e a industrial, a extração de recursos naturais, o transporte marítimo e fluvial, o turismo, a expansão urbana, a agricultura e as atividades portuárias |
| | | Fixação de populações litorâneas em seus locais de origem, diminuindo o êxodo associado à crise pesqueira |
| | Segurança | Furtos e roubos das estruturas |
| | População | Necessidade de implantação de programas de educação ambiental e de capacitação técnica |
| | | Necessidade de implantação de programas de educação e manutenção dos valores históricos e culturais |
| | | Crescimento da oferta de produtos aquícolas e eventual queda de preços, o que pode conflitar com os preços de produtos da pesca |
| | | Riscos à saúde pública pelo consumo ou por contaminantes na água ou organismos |
| | Setores produtivos | Conflitos entre setores produtivos (pesca artesanal, industrial e esportiva, e maricultura industrial e de pequena escala) nas relações mercantis |
| | Condições socioeconômicas | Aumento da arrecadação de impostos e divisas, porém com possível dificuldade na captação devido à comercialização informal |
| | | Desemprego causado por falta de especialização de mão-de-obra, distribuição desigual de renda ou impactos à outras atividades |
| Melhoria das condições econômicas dos maricultores | | |

FONTE: elaboração própria em base a PLDM, 2010a, p. 322-340 e 392-393.

Alguns estudos mostram que o governo federal favorece a pesca industrial e a aquicultura, e que há um estímulo para que os pescadores de pequena escala abandonem a pesca artesanal, cujos recursos estão em crise, e passem a trabalhar na produção aquícola. Porém, essa transformação não é certa já que ambas as atividades implicam formas de trabalho, acesso ao capital, tecnologia, infraestrutura, comercialização e elementos culturais distintos que podem significar barreiras não transponíveis (MENDONÇA; VALENCIO, 2008; RAMALHO, 2009; AZEVEDO, 2012).

Além disso, a relação paternalista estabelecida historicamente no Brasil pelo Estado com os setores populares em geral e os pescadores em particular, como um instrumento de opressão e subordinação,

reforça a dependência financeira, técnica e de infraestrutura desses em relação aos governos de turno (CARDOSO, 2001; AZEVEDO, 2012). O impulso à maricultura, no caso das comunidades pesqueiras, poderá incentivar essa dependência. A irregularidade do fomento e da assistência técnica, somadas à falta de autonomia financeira e técnica dessas comunidades, assim como as dificuldades de acesso às sementes e de comercialização, poderiam resultar no abandono dos cultivos.

Em parte, são esses mesmos elementos que contribuíram para o insucesso de muitas iniciativas que tentaram ser implementadas no Paraná. Dentre elas, está o recente projeto de ostreicultura realizado pela EMATER na Vila do Maciel. Em visita à comunidade em 2014, pôde-se constatar que o cultivo está inativo. Os produtores alegam a falta de assistência técnica e que o sistema de *longline* escolhido e comprado pela EMATER não é propício às condições ambientais locais. Além disso, relata-se as dificuldades de organização social da comunidade (SILVA, 2014).

Assim, apesar das políticas que contemplam à aquicultura familiar, existem vários fatores que dificultam sua inserção no mercado. Esses fatores, somados, poderão possibilitar que outros investidores com interesses econômicos estratégicos tenham mais facilidade na aquisição de créditos e das áreas aquícolas, em detrimento das populações locais, limitando as já poucas possibilidades de emprego e renda para as comunidades pesqueiras. Em entrevista, o informante da SFPA/PR apontou que as áreas não onerosas poderão ser ocupadas por outros produtores em caso de desistência dos cultivadores licenciados. Assim, como observado em Azevedo (2012), as formas de concessões e convênios podem privilegiar indevidamente alguns grupos locais ou não locais, atrelando os benefícios às relações de poder, à organização social e à administração pública, o que pode contribuir ainda mais para a desigualdade entre os produtores.

Ademais, percebe-se uma contradição entre o proposto no PLDM e a ação do MPA. O documento recomenda que a ostreicultura ocorra por processos não onerosos e que atenda as comunidades pesqueiras locais, porém, em 2014, o MPA lançou dois leilões de parques aquícolas, possibilitando a concorrência de investidores externos.

A expropriação de territórios dos pescadores artesanais por conta

do avanço da maricultura, ainda que não resulte diretamente por ocupar as áreas de moradia, visto que o PLDM não recomenda sistemas de cultivo em solo, poderá ocorrer por mecanismos indiretos de pressão devidos à atividade aquícola próxima, ao esta necessitar de áreas de vigilância dos cultivos, desembarque e manejo. Isso é o que vem acontecendo em Santa Catarina, onde a malacocultura tem forçado os pescadores a abandonar seus territórios. A atividade é apoiada por fortes investimentos público-privados e implica em formas de apropriação de territórios, o que têm provocado vários conflitos, desde rivalidades até disputas mais violentas pelo acesso e uso do espaço e dos recursos (PAULILO, 2002).

O PLDM recomenda, ainda, a compatibilização entre a maricultura empresarial e a de pequena escala pelas comunidades locais como forma de superação dos entraves do setor no Paraná. A EMATER, em entrevista para esta pesquisa, sustenta os trabalhos com os pescadores artesanais, porém reconhece as diversas dificuldades, e começa a estudar algumas possibilidades que têm sido empregadas pelo MPA, tal como o processo de integração vertical da produção. Isso já tem ocorrido no interior do Paraná com a aquicultura continental de tilápia no município de Carlópolis, onde os frigoríficos locais têm aplicado esse modelo junto aos piscicultores com o apoio do MPA e da EMATER. Segundo Azevedo (2012), esse modelo, no qual as indústrias disponibilizam insumos e assistência técnica para os produtores e, em troca, estes devem vender seus produtos para as mesmas, representa uma relação de dependência e subordinação dos pequenos produtores aos grandes, sendo que os grandes “empregam” aos pequenos sem lhes reconhecer direitos trabalhistas nem pagar benefícios sociais. Por outro lado, esse processo, que livra os empreendimentos privados de encargos sociais e investimentos em capital inicial e de giro, pode levar à constituição de oligopólios no setor que tendem a impor condições de produção e preços ambiental e socialmente prejudiciais.

Tem-se ainda que a competição entre produtores também se dá nos incentivos ao consumo e à produção de pescado, visto que, na medida em que esses aumentam, exigem-se mais áreas para atender o setor, favorecendo os grandes produtores em detrimento dos menores, sendo provável que estes acabem vendendo seus meios de produção e

se submetam a trabalhos assalariados (RAMALHO, 2009).

A aposta do PLDM no cooperativismo surge como uma resposta de fortalecimento dos pequenos produtores para ter competitividade perante a maricultura empresarial/industrial, mas também como forma de se diminuir a atuação de atravessadores que ocasionam perdas de rentabilidade aos produtores (PLDM, 2010a). Entretanto, tem-se visto no Brasil recorrentes fracassos nas tentativas de se criar cooperativas pesqueiras, por diversos fatores, tais como não ser uma iniciativa dos próprios pescadores/maricultores e/ou não envolvê-los diretamente no planejamento, depender do apoio do Estado para o investimento inicial, a gestão e a comercialização e não possuir capital de giro, e se distanciar do caráter de empreendimentos cooperados ou solidários com núcleos administrativos parecidos com empresas (CARDOSO, 2001).

O indicativo que se tira para o Paraná em relação à expectativa de transformação do pescador artesanal em aquicultor é que isso não acontecerá majoritariamente tanto por motivos econômicos, quanto técnicos e culturais, o que não nega que alguns pescadores possam virar aquicultores parciais ou plenos. Ao contrário, o cenário provável, caso a maricultura cresça de forma significativa, será de conflito, porque implicará uma acirrada competição por espaços físicos, mão de obra, preços e mercado, sendo que a pesca artesanal já enfrenta a concorrência da pesca extrativa industrial e não conta com apoio das políticas públicas. Mais do que isso, os pescadores artesanais muito provavelmente serão as principais vítimas desse desenvolvimento porque terão maior concorrência na hora de vender o pescado e poderão ser excluídos dos seus territórios, ou os terão reduzidos, colocando a sua atividade em franco perigo de extinção. E isso será, em grande parte, resultado de uma política setorial socialmente irresponsável do governo federal, em conivência com o governo estadual, que, visando o crescimento da produção, privilegia a maricultura empresarial e a pesca industrial.

PERSPECTIVAS DAS COMUNIDADES PESQUEIRAS SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA MARICULTURA NO PARANÁ

Os produtores de ostras da Vila do Maciel e da Vila da Ponta Oeste que receberam incentivos materiais e capacitações da EMATER recentemente, possuem uma visão diferente sobre a maricultura provavelmente devido aos resultados opostos da atividade, de insucesso no Maciel e de êxito na Ponta Oeste. Os entrevistados da Vila do Maciel expressam desilusão quanto ao desenvolvimento da ostreicultura. Não se constata expectativas positivas em relação à mesma tanto por parte dos produtores adultos quanto por parte dos jovens, os quais, aparentemente, priorizam trabalhos externos à vila. Já a liderança entrevistada da Vila da Ponta Oeste, manifestou haver empolgação da comunidade com a ostreicultura, atividade esta que envolvia 10 famílias até o ano de 2014. O sucesso do empreendimento foi provavelmente favorecido pela organização dos produtores, a expectativa antiga dos moradores da vila em realizar a ostreicultura, a busca de capacitação por iniciativa própria de alguns cultivadores que fizeram o curso técnico oferecido na região e também por compreender que a atividade seria uma forma de defesa do território reduzido e ameaçado pela legislação ambiental que regula a área de entorno do Parque Estadual da Ilha do Mel. A comunidade percebe que a não ocupação dos parques e áreas aquícolas pelos pescadores poderá favorecer que eles sejam tomados por pessoas externas, gerando novos conflitos (SILVA, 2014).

Este caso de maricultura de pequena escala bem-sucedida no Paraná provavelmente não se manterá no cenário futuro promovido pelo governo, de instalação de cultivos empresariais na proximidade das comunidades que implicará, como já dito, forte competição pelo espaço e recursos, e no mercado.

A pesquisa indicou que a percepção positiva dos produtores da Vila da Ponta Oeste é minoritária se comparada à dos demais pescadores do litoral do Paraná. Em verdade, segundo as lideranças pesqueiras da região consultadas, a maioria dos pescadores não tem conhecimento sobre a demarcação de áreas aquícolas pelo MPA e não percebem os riscos que a atividade incumbe às populações tradicionais. Já as lideranças, que estão informadas sobre as ações do MPA no Paraná e no Brasil e que conhecem a realidade dos pescadores do litoral paranaense, possuem uma visão crítica. Pertencentes ao Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Brasil (MPP), que tem um de-

bate sobre a privatização de territórios pesqueiros e demais impactos negativos gerados pela aquicultura, sobretudo no Nordeste brasileiro, os informantes opinaram que a demarcação de parques aquícolas acarretará conflitos similares no Paraná quando a implantação dos cultivos limite o acesso dos pescadores aos recursos pesqueiros, sendo que eles mal sabem que há áreas destinadas para que cultivem.

Segundo uma das lideranças entrevistadas, “(...) o que preocupa é o incentivo do governo à aquicultura, impondo-a às comunidades e negando a pesca artesanal (...) os pescadores serão funcionários de empresários da aquicultura e estão acabando com a nossa cultura”. Esta liderança expressa, pois, uma clara visão crítica da intenção governamental de transformação do pescador em maricultor e das implicações prejudiciais aos pescadores. Por outro lado, destaca-se que não há um monitoramento da pesca artesanal que demonstre que a mesma contribui significativamente com a crise dos recursos pesqueiros, ao contrário do que acontece com a pesca industrial.

As dificuldades de envolvimento dos pescadores na maricultura são, conforme os entrevistados, resultantes de fatores culturais, técnicos, econômicos e a falta de assistência e incentivos políticos. Entretanto, reconhecem que a atividade em pequena escala e envolvendo alguns pescadores que se interessarem, poderá agregar renda às famílias locais. Porém, reforçam que isto deve partir do pescador, contando com parceria pública; não como uma imposição. Mais do que isso, a maricultura deveria subsidiar a garantia dos territórios pesqueiros e estimular atividades econômicas coletivas, tais como cozinhas comunitárias e o turismo comunitário. Colocam ainda que enquanto não se resolverem os entraves políticos e a relação clientelista entre os órgãos públicos de fomento, as prefeituras e as colônias de pesca, a maricultura terá o mesmo destino que outras iniciativas, como a cessão de caminhões feira e de fábricas de gelo realizada pelo MPA no litoral do Paraná, que acabaram inoperantes.

O Movimento dos Pescadores Artesanais do Paraná (MOPEAR) aparece como o grupo atualmente mais organizado dos pescadores da região, conforme apontado por uma entrevistada. As bandeiras de luta abrangem todo o litoral do Paraná, sendo que o grupo tem entrado com diversas ações no Ministério Público Federal e Estadual contra as

questões ambientais e econômicas que entendem prejudiciais para a pesca artesanal. Essa articulação poderá ter um papel relevante na defesa dos territórios pesqueiros perante os eventuais conflitos causados pelo desenvolvimento da maricultura no Paraná.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cenário que nos últimos anos se apontava para a maricultura no Paraná era de promoção de sua expansão mediante ações integradas das políticas setoriais estadual e federal, sob um modelo que privilegia a dimensão econômica e subordina ou secundariza a social, sendo que os aspectos ambientais dependeriam das atividades dos produtores e da fiscalização e monitoramento dos órgãos ambientais estadual e federal.

Uma vez que a maricultura se instale decididamente no Paraná, caso aconteça, o estudo aponta que provavelmente se observará uma coexistência entre aquicultura de pequena escala e aquicultura de grande escala, onde a segunda predominará, condenando aos pequenos a uma fragilidade estrutural devido à concorrência desvantajada pelos espaços de água e de mercado, e pelos créditos e favores do governo. Nesse sentido, esse processo acarretará na diferenciação social dos produtores e o empobrecimento relativo da maioria, inclusive dos pescadores artesanais.

Assim, diferentemente do que se coloca no PLDM, não se pode considerar que por si só a maricultura pode estabelecer novas oportunidades e investimentos que impliquem melhorias significativas para a economia regional e nacional. Mesmo se isto ocorresse em alguma medida, a questão é quem concentrará os benefícios e quem concentrará os prejuízos desse desenvolvimento.

A pesca artesanal desempenha importante papel na diminuição da pobreza, na segurança e soberania alimentar, por fornecer alimentos de qualidade para os mercados locais e regionais, e favorece o desenvolvimento socialmente equitativo e a utilização sustentável dos recursos. A maricultura de pequena escala pode representar isso mesmo, se implantada de forma complementar e compatível. Nesse sentido, o reconhecimento e respeito dos territórios pesqueiros são essenciais

para garantir o acesso à pesca e a implantação de maricultura de pequena escala compatível, onde o governo facilite também o acesso a moradia, serviços e outros apoios fundamentais para a subsistência. Faz-se necessário, assim, uma política integrada e descentralizada que não considere a maricultura e a pesca como atividades econômicas independentes do seu contexto social e cultural. Desta forma, quando a pesca constitui parte essencial da identidade e forma de vida das comunidades costeiras, como é o caso em análise no Paraná, a promoção da aquicultura deve ser concebida de forma integrada, como parte de um conjunto de medidas e processos que visem manter as comunidades e melhorar suas condições de vida. Trata-se, pois, de conceber e promover a atividade em função do bem-estar das pessoas que a protagonizariam, de maneira de contribuir a superar o quadro de pobreza social no litoral do Paraná. Nesse sentido, se deve garantir a permanência das comunidades nos seus territórios assim como o acesso aos recursos dos quais dependem. As medidas de promoção da atividade (financeiras, técnicas, comerciais) devem ser acompanhadas de ações de acesso à saúde, à educação e aos demais elementos que constituem ou viabilizam condições de vida dignas.

Por fim, com o impedimento do mandato de Dilma Rousseff como presidente da República em 2016, o novo período político sinaliza para um aprofundamento do modelo neoliberal, com desmonte acelerado do Estado através da diminuição significativa dos gastos sociais, a retomada das privatizações, e a precarização dos serviços públicos, na mesma hora que se produz uma violenta baixa salarial e perda de direitos trabalhistas e benefícios sociais. Neste contexto, no que concerne à aquicultura, existem condições para que o hidronegócio orientado à exportação e a privatização das águas tendam a aumentar, favorecendo principalmente o setor empresarial/industrial. Assim, a promoção de uma aquicultura de pequena escala que privilegie o fim social não estará no horizonte das políticas públicas, e só poderá se impor como conquista de árduas lutas dos interessados, o que provavelmente só poderá acontecer como parte da luta dos pescadores artesanais pela sua sobrevivência onde eles concebiam essa atividade como uma forma de diversificação da própria pesca em condições de livre escolha e autonomia de maneira que resulte compatível com sua forma

de vida e cultura.

REFERÊNCIAS

ANDRIGUETTO FILHO J. M.; CHAVES, P. T.; SANTOS, C.; LIBERATI, S. A. Diagnóstico da pesca no litoral do estado do Paraná. In: ISAAC, V. J.; MARTINS, A. S.; HAIMOVICI, M.; ANDRIGUETTO FILHO, J. M. (Orgs.). **A pesca marinha e estuarina do Brasil no início do século XXI: Recursos, tecnologias, aspectos socioeconômicos e institucionais**. 1 ed. Belém: Editoria Universitária da UFPA, 2006, v. 1, p. 117-140.

AZEVEDO, N. T. **Política Nacional para o Setor Pesqueiro no Brasil (2003-2011)**. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento). Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2012, 350p.

BRASIL. Lei 11.958, de 26 de junho de 2009. Dispõe sobre a transformação da Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca em Ministério da Pesca e Aquicultura. 2009.

CARDOSO, E. S. **Pescadores artesanais: natureza, território, movimento social**. Tese (Doutorado em Geografia física). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

EMATER. Instituto Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural. Projeto de Desenvolvimento da Aquicultura e Pesca no Litoral do Paraná. Secretaria de Estado da Agricultura e do Abastecimento do Paraná. Curitiba, 2004. 44p.

_____. Governo estadual investe em projeto de apoio à pesca e aquicultura. In: O Homem e a Terra. Informativo de resultados da ação extensionista. Ano 06. Nº 32. Janeiro/Março. Curitiba, 2007.

_____. Notícia do Projeto de Desenvolvimento da Aquicultura e Pesca do Litoral do Paraná. 2010. Disponível em: <https://goo.gl/q3ViTJ> Acesso em: 15/03/2012.

_____. Pescadores artesanais do litoral vão desenvolver projeto inédito de maricultura. 2011a. Disponível em: <https://goo.gl/q3ViTJ> Acesso em: 27/04/2011.

_____. Pescadores paranaenses aumentam oferta de ostra nativa no próximo verão. 2011b. Disponível em: <https://goo.gl/q3ViTJ> Acesso em: 05/09/2011.

_____. “Dia de Mar” apresenta primeiros resultados de projeto sustentável de criação de ostras no litoral. 2011c. Disponível em: <https://goo.gl/q3ViTJ> Acesso em: 19/09/2011.

FAO. Food and Agriculture Organization. **El estado mundial de la pesca y la acuicultura (SOFIA). Oportunidades y desafíos.** Organización de las Naciones Unidas para la alimentación y la agricultura. Roma, 2014.

MENDONÇA, S. A T.; VALENCIO, N. F. L. S. O papel da modernidade no rompimento da tradição: as políticas da SEAP como dissolução do modo de vida da pesca artesanal. Boletim do Instituto de Pesca, São Paulo, 34 (1): 107 - 116, 2008.

MPA. Ministério da Pesca e Aquicultura. Censo Aquícola Nacional - ano 2008. Brasília, 2013a.

_____. Boletim estatístico da pesca e aquicultura 2011. Brasília, 2013b.

_____. Relatório de Gestão do Exercício de 2012. Superintendência Federal de Pesca e Aquicultura do Paraná SFPA/PR. In: **Relatório de gestão do exercício de 2012.** Ministério da Pesca e Aquicultura. Secretaria Executiva, Brasília, 2013c.

_____. Licitação de áreas públicas da União para fins de maricultura. Edital de concorrência nº 33/2013, Processo nº 00350.004708/2013-92. Brasília - DF, 2013d.

PAULILO, S. I. M. Maricultura e Território em Santa Catarina – Brasil. Caderno de pesquisa nº. 31, Agosto, 2002.

PLDM. Planos Locais de Desenvolvimento da Maricultura: Paraná. Volume II: Maricultura. Instituto IGIA – Grupo Integrado de Aquicultura e Estudos Ambientais. Curitiba, 2010a. 538p.

_____. Volume III: Bases Conceituais e Metodológicas, Zoneamento, Planos de Monitoramento e de Controle. Curitiba, 2010b. 302p.

RAMALHO, C. W. N. Aquicultura e expansão capitalista: a natureza como linha de montagem. In: **VII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)**. “Diversidad y poder en América Latina”. Buenos Aires, Argentina. 2009.

SEMA. Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos do Paraná. Subsídios ao Ordenamento das Áreas Estuarina e Costeira do Paraná: Projeto Gestão Integrada da Zona Costeira do Paraná com ênfase na Área Marinha. Programa Nacional de Meio Ambiente - PNMA II. CASTELLA, B. M. R.; CASTELLA, R. P; FIGUEIREDO, S. C. D; QUEIROZ, P. M. S (Eds). Curitiba, 2006.

SILVA, H. J. H. **O desenvolvimento recente da maricultura no Paraná: políticas públicas e perspectivas de sustentabilidade**. 2014. 241 p. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

TIAGO, G. G. **Aquicultura, meio ambiente e legislação**. São Paulo: Annablume (editora), 2002.

WALTERS, C.; PARMA, A. M. Fixed exploitation rate strategies for coping with effects of climate change. *Can. J. Fish. Aquat. Sci.*, 53:148-158. 1996.

MARCO TEMPORAL, PARA QUE E PARA QUEM?

TEMPORAL FRAMEWORK, FOR WHAT AND FOR WHO?

Maria Sebastiana Barbosa Pinheiro¹

Girolamo Domenico Treccani²

RESUMO: A realidade fundiária vivenciada pelos povos indígenas e comunidades quilombolas é similar no que concerne ao modo tradicional como utilizam a terra. Suas histórias atuais, também, se tangenciam pelas dificuldades que enfrentam para assegurar esses espaços como seus de direito. Apesar de os direitos territoriais desses dois grupos estarem resguardados pela Constituição Federal Brasileira de 1988, bem como por decretos que regulam a demarcação e a titulação dessas áreas, a saber Decreto nº 1.775/1996 e Decreto nº 4.887/2003, um problema se apresenta no que concerne a efetivação desses direitos. A tese do marco temporal - que é basicamente o estabelecimento de um marco com data certa para que as terras indígenas possam ser demarcadas e os territórios quilombolas titulados, - foi proposta, primeiramente, no julgamento envolvendo a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (PET 3.388 RORAIMA), e a partir de então foi utilizada como parâmetro em outras decisões envolvendo terras indígenas. Ademais, também na discussão sobre a constitucionalidade no Decreto 4.887/2003, na Ação Direita de Inconstitucionalidade 3.239, importou-se a tese do marco temporal da discussão indígena para a quilombola. Diante deste cenário, nos resta analisar o contexto em que a aplicação desta tese se insere, observando para que ela foi criada, de forma a ressaltar as controvérsias que a cercam, e por fim, à quem ela serve.

PALAVRAS-CHAVE: povos indígenas; comunidades quilombolas;

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPa, orientada pelo Prof. Dr. Girolamo Treccani.

Contato: maria pinheiro 58@gmail.com.

² Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPa.

Contato: jeronimotreccani@gmail.com

direitos territoriais; marco temporal.

***ABSTRACT:** The landed reality experienced by indigenous peoples and quilombola communities is similar with respect to the traditional way they use the land. Their current histories, too, are touched by the difficulties they face in securing these spaces as their right. Although the territorial rights of these two groups are protected by the Brazilian Federal Constitution of 1988, as well as by decrees that regulate the demarcation and titling of these areas, namely Decree No. 1,775/1996 and Decree No. 4.887/2003, a problem appears in the execution of these rights. The thesis of the temporal framework - which is basically the establishment of a time-bound framework for indigenous lands to be demarcated and titled Quilombo lands - was first proposed at the trial involving the demarcation of the Raposa Serra do Sol Indigenous Land (PET 3.388 RORAIMA), and since then it has been used as a parameter in other decisions involving indigenous lands. In addition, in the discussion on constitutionality in Decree 4.887/ 2003, in the Right Action of Unconstitutionality 3,239, the thesis of the time frame of the indigenous discussion was imported to the quilombola. In this scenario, we have to analyze the context in which the application of this thesis is inserted, observing for what it was created, in order to emphasize the controversies that surround it, and finally, to whom it serves.*

***KEYWORDS:** indigenous peoples; quilombola communities; territorial rights; temporal framework.*

INTRODUÇÃO

A realidade fundiária brasileira é bem complexa em termos de disputa por espaços agricultáveis, agropecuária, implantação de grandes projetos, mas para além disso, há uma disputa por locais de pertencimento, onde o fator preponderante não é a terra como propriedade individual privada, consagrada pela revolução liberal³, mas sim, a terra

3 Neste sentido, liberalismo: “[...] é a concepção que recusa a intervenção do Estado no jogo econômico (mesmo que só para defender a iniciativa privada) e coloca a existência de leis naturais capazes de garantir o equilíbrio da oferta e da procura,

com significações e representações diferentes.

Dentro do nosso recorte de análise dois grupos se colocam com essa noção diferenciada de propriedade, seja pela forma como a utilizam, seja pela relação diferenciada que guardam com ela. A terra é um lócus étnico e cultural, onde as populações tradicionais podem desenvolver suas identidades a partir do momento em que se encontram dentro de seu território (TRECCANI, 2014, p. 46).

Como o Decreto nº 6.040 de 2007 em seu artigo 3º, inciso I define:

Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

É nesse contexto que encontramos os povos indígenas e as populações quilombolas que, com advento da Constituição Federal Brasileira de 1988, passam a ter reconhecimento constitucional como povos diferenciados, tendo sua diversidade cultural protegida, e suas práticas, usos e costumes sendo considerados juridicamente relevantes (RIOS, 2008, p. 190).

Neste sentido os artigos 215 e 216 consolidaram constitucionalmente a proteção aos direitos culturais dos povos indígenas e afro-brasileiros. Para que estes direitos sejam efetivamente assegurados é necessário primordialmente que estes povos e comunidades possam continuar reproduzindo seus modos de vida, logo é imperativo que lhes sejam garantidos seus espaços de reprodução e seus territórios. A Constituição determinou que fosse reconhecido seus direitos territoriais.

Entretanto, para podermos chegar a Constituição de 1988 é necessário que percorramos um caminho histórico para compreendermos a atual realidade desses povos e comunidades, 29 anos depois da

contanto que sejam respeitadas a concorrência e a propriedade privada dos meios de produção.” In. DUROZOI, G; ROUSSEL, A; Dicionário de Filosofia. 2 ed. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

promulgação da Carta Magna.

1 PERSPECTIVA HISTÓRICA

1.1 POVOS INDÍGENAS

Os povos indígenas, como sabemos, eram os povos que já residiam no território espacial que hoje é conhecido como Brasil, quando da chegada dos colonizadores aqui, o que marcou uma disputa por espaço entre os primeiros habitantes e os recém-chegados.

Inicialmente a relação travada com os povos indígenas foi de escambo, onde havia trocas de utensílios por, principalmente, pau-brasil. Em um segundo momento, o indígena foi utilizado como força de trabalho escravo, para então, ser expulso de seus territórios.

Todo esse processo histórico foi permeado de diversas legislações que eram tidas como contraditórias, uma vez que se pôde observar em um mesmo lapso temporal legislações que beneficiavam os povos indígenas e outras, que a contra ponto, lhes tiravam vários direitos (PER-RONE-MOISÉS, 1992, p. 117).

Exemplo disso foi a edição do Alvará de 01 de abril de 1680, que declarava os índios como “senhores de suas fazendas, como o são no sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia (...)”, frente à Carta Régia de 02 de dezembro de 1808, que declarava como terras devolutas aquelas conquistadas por guerra justa contra os índios (VILLARES, 2013, p. 99).

Vários foram os instrumentos de usurpação dos territórios indígenas, onde observamos os aldeamentos⁴, como forma mais comum, formados principalmente pelos descimentos dos índios ditos amigos.

Na contramão desse processo histórico em que os índios perderam grande parte das terras em que habitavam, o direito às terras que

⁴ “[...] forma de segregar os índios em espaços territoriais ínfimos, não raro limitados ao entorno de suas aldeias, liberando grandes extensões de terras de ocupação tradicional para o processo de colonização e com pouca preocupação com a manutenção das condições necessárias à sua reprodução sociocultural”. In: TRECCANI, Girolamo Domenico. Povos Indígenas: o reconhecimento de seus direitos territoriais está em perigo?. In: Observatório Anual da Rede Amazônica de Clínicas de Direitos Humanos. Belém: RDS, 2015, pág. 37.

ocupam por serem os primários e originários senhores delas, foi confirmado pela Lei de 6 de julho de 1755, logo consagrando assim, o instituto do Indigenato, que vai ser revalidado na atual Constituição.

Esse instituto remonta ao direito luso-brasileiro e teve como seu maior expoente João Mendes da Silva Jr., que nos diz que se reconhece aos povos indígenas o direito deles sobre as terras em que vivem, independentemente de título aquisitivo de propriedade (DA SILVA JR. apud VILLARES, 2013, p. 104).

Tendo sido acolhido pela Constituição de 1988, em seu artigo 231, tem-se o direito indígena sobre as terras que ocupam independente de demarcação. É importante notar que o professor José Afonso da Silva em seu livro “Curso de Direito Constitucional Positivo”, reconhece e consagra esta teoria quando pontua que o reconhecimento do artigo 231, nada mais fez que consagrar o Indigenato (AFONSO DA SILVA, 2014, p. 275).

Hoje, o dispositivo constitucional é regulamentado pelo Decreto 1.775 de 08 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas.

Diante deste panorama, um ponto surgiu como forma de questionar o direito territorial dos povos indígenas, e que está sendo utilizado nas diversas esferas do judiciário, gerando assim insegurança jurídica, a delimitação de um marco temporal para demarcações de terras indígenas.

1.2 COMUNIDADES QUILOMBOLAS

No que tange à titulação dos territórios quilombolas, estes espaços foram se formando a partir de um processo de resistência ao trabalho escravo conduzido aqui no Brasil. Mesmo após a abolição da escravatura eles ainda continuaram esquecidos pelo ordenamento territorial brasileiro (ALMEIDA, 2002, p. 48).

Se durante cerca de trinta anos (de 1822 a 1850), a posse foi a maneira comum de se apropriar da terra, quando da formulação da Lei de Terras em 1850 se estabeleceu a compra como a única forma aquisitiva de propriedade. A partir desta data a ocupação de terras passou a ser considerada como um crime e punida com a prisão e multa (art. 2^o da

Lei Lei nº 601, 18 de setembro de 1850). Esta norma excluiu do acesso à terra e da propriedade não só os ex-escravos, mas, também, o grande contingente de escravos que só foi liberto em 1888. Numa economia baseada na agricultura, a estes restava apenas a opção de ocupar espaços, revelando assim, a falta de regularização fundiária.

O que pode ser observado hoje em relação aos remanescentes de quilombos é que nenhuma legislação anterior à Constituição de 1988 encarou o fato de que existiam essas populações vivendo e convivendo no Brasil, e esse esquecimento culmina hoje no total desconhecimento dos modos de vida dessas comunidades (ALMEIDA, 2002, p. 53).

Sendo assim, o quilombo ressurgiu em 1988 mostrando uma nova realidade, onde se tem uma autonomia de vida e de produção, rompendo assim com a visão arcaica que definia quilombo nos tempos pretéritos⁵.

Com o objetivo de regular a situação fundiária dessas populações a Constituição consagra a diversidade do povo brasileiro, e no seu Ato das Disposições Constitucionais Transitórias institui o artigo 68 para tratar da titulação dos espaços territoriais das comunidades remanescentes de quilombo.

Entretanto, essa forma de reconhecimento e reparação trazidos por este artigo não consegue amparar toda uma situação por completo, não abrangendo por total toda a injustiça histórica vivenciada por esses povos, restringindo assim, nos dizeres do professor Alfredo Wagner (2002, p. 62) “o conceito a uma única situação, ou seja, a dos ‘remanescentes’ na condição de ‘fugitivos’ e de distantes”.

Esse tipo de análise da ocupação desses espaços acaba por excluir situações diversas, onde nota-se que estes que atualmente são ocupados por comunidades ditas remanescentes foram constituídos não só por uma situação de fuga, mas em muitos dos casos por terras compradas pelos escravos, ou mesmo por terras doadas a eles, e que ao serem herdadas, não foram regularizadas (ALMEIDA, 2002, p. 62).

5 “Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”. Definição do Conselho Ultramarino de 1740. In ALMEIDA, Alfredo Wagner. Os quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.

São essas realidades que marcam e expressam a busca incessante para poder viver e assegurar a continuidade histórica de seu povo em uma terra que se acredita sua (MENDES DE GUSMÃO, 2007, p. 143). E, aí, então reside a importância do artigo 68 do ADCT, que foi regulado pelo Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, que normatiza o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

2 A TESE DO MARCO TEMPORAL

Como observado diante da gama de legislações que já consagravam o indígena como dono de seus territórios, nota-se que constitucionalmente esse direito não foi apenas aventado na Constituição atual, pelo contrário, ele já havia sido colocado em relevância na Constituição de 1934. Em seu artigo 129 temos: “Será respeitada a posse de terra de silvícolas que nela se achem permanentemente localizadas sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”.

Logo, se formos falar em um marco temporal para a demarcação das ditas terras, este marco, ademais das legislações infraconstitucionais, foi a Constituição de 1934, lembrando que as constituições que vieram após ela repetiram esse direito, para então, na Constituição de 1988, ele ser ampliado, e ter se juntado a mais direitos consagrados aos povos indígenas⁶.

Este é o entendimento do professor José Afonso da Silva, em um parecer dado em 2015, quando foi questionado sobre a questão do marco temporal para demarcação de terras indígenas. O autor observou, entre outras coisas, que o tratamento jurídico dos direitos dos índios sobre as terras que ocupam se iniciou muito antes da Constituição de 1988, remontando à Carta Régia de 30 de julho de 1611, promulgada pelo rei Felipe III, e que em termos constitucionais, a Constituição de 1934 é o marco inicial de consagração (AFONSO DA SILVA, 2015, p. 9).

Ocorre que a questão do marco temporal, bem como o renitente

6 Constituição de 1937, art. 154; Constituição de 1946, art. 216; Constituição de 1967, art. 186; e Constituição de 1969, art. 198.

esbulho, que vêm de mãos dadas, veio à tona para discussão no julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Pet. 3.388), iniciado em 2008, julgamento esse que não tinha como foco tal deslinde, mas que aventou a tese do marco temporal para demarcação de terras indígenas, suscitado pelo ministro relator Carlos Ayres Britto, colocando assim que, para uma terra indígena ser efetivamente demarcada ela deve estar sendo habitada por indígenas ou ser alvo de conflito judicial ou fundiário (tese do esbulho renitente) à data da promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988, a saber, 5 de outubro, não levando em consideração assim, que constitucionalmente, os direitos territoriais indígenas estavam resguardados desde 1934.

A interpretação fixada nesta ação é a seguinte: se não restar comprovada a ocupação tradicional indígena, ou que a área esteja sendo alvo de conflito efetivo ou judicial à data da promulgação da Constituição de 1988, não poderá haver demarcação, como nos mostra um trecho da ementa:

(...) 11. O CONTEÚDO POSITIVO DO ATO DE DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS. 11.1. O marco temporal de ocupação. A Constituição Federal trabalhou com data certa — a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) — como insubstituível referencial para o dado da ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígene; ou seja, para o reconhecimento, aos índios, dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. 11.2. O marco da tradicionalidade da ocupação. É preciso que esse estar coletivamente situado em certo espaço fundiário também ostente o caráter da perdurabilidade, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica. A tradicionalidade da posse nativa, no entanto, não se perde onde, ao tempo da promulgação da Lei Maior de 1988, a reocupação apenas não ocorreu por efeito de renitente esbulho por parte de não-índios (...) (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Petição 3.388/RR. Relator: Ministro Ayres Britto. Publicado no DJe em 17/04/2009). Disponível em: [HTTP://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693](http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693). Último acesso em: 07 de maio de 2017.

Após, embargos de declaração foram opostos para dirimir as dúvidas que restavam do julgamento. O relator foi o Ministro Roberto

Barroso, que consagrou que a decisão então analisada não vinculava juízes e tribunais a segui-la, entretanto, como todas as decisões daquela Suprema Corte, aquela era uma importante diretriz para todas as esferas de poder, não só o judiciário, quando estas se deparassem frente a situações similares (BRAGA DE SOUZA, 2013).

Frente ao paradigma que foi a Pet. 3.388, tivemos então o primeiro caso em que se relacionaram as teses do marco temporal, e renitente esbulho a chegar ao STF. O Recurso Ordinário em sede de Mandado de Segurança 29.087/DF foi interposto contra a portaria declaratória da Terra Indígena Guyraroká, do Ministério da Justiça, alegando que não haveria ocupação tradicional indígena há mais de 70 anos naquela área, utilizando-se assim, da tese do marco temporal, para descaracterizar a ocupação tradicional indígena.

A história da TI Guyraroká, que está localizada no estado do Mato Grosso do Sul, é a mesma de vários outros povos indígenas que sofreram com a expulsão de suas terras ao serem realocados em reservas indígenas criadas a partir dos anos 1920, ou que foram expulsos de seus territórios por pressão de fazendeiros que ali se instalavam. Muitas dessas expulsões não acabaram com os esforços que os indígenas faziam para continuar frequentando seus territórios sagrados, inclusive prestando serviço nas ditas fazendas.

A prática de confinar diversas etnias indígenas em um mesmo espaço é resquício do período colonial, e até mesmo imperial do Brasil, mas que neste último século, de uma forma escancarada, foi promovida pela instituição que deveria dar assistência ao índio. Em sua primeira versão, essa instituição foi o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que promoveu uma intensa alocação de índios em reservas indígenas, liberando assim terras para a implantação de colonos e fazendeiros. Mas recentemente, a política assistencialista foi assumida pela FUNAI, que após escândalos de corrupção dentro do SPI, o substituiu⁷.

Em 2013, o ministro relator Ricardo Lewandowski, da segunda turma do STF, votou sobre o caso dizendo que a demarcação de terras

7 Interessante análise sobre a recente atuação da Funai pode ser vista em: POZZOBON, Jorge. 1999. "O lupen-indigenismo do Estado brasileiro". In: *Journal de la Societ  des Americanistes*, Tomo 84, p. 281-306. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1999_num_85_1_1738.

indígenas não poderia ser assunto de mandado de segurança, pois necessitaria de instrução probatória, coisa que não é possível em sede de mandado.

Então, o ministro Gilmar Mendes pediu vista do processo, alegando que o marco temporal foi bem claro na Pet. 3.388, e ao proclamar seu voto (já em 2014), argumentou que o próprio relatório produzido enquanto se faziam os estudos para demarcação, diz que não há presença indígena na área em litígio há mais de 70 anos, indo de encontro assim, ao voto do ministro relator, dando provimento ao mandado de segurança.

A ministra Carmén Lúcia, então, diante dos dois votos pediu vistas e suspendeu novamente o processo. Quando proclamou seu voto, seguiu a dissidência do ministro Gilmar Mendes, sendo seguida ainda, pelo voto do ministro Celso de Mello. Assim, o voto do relator foi derrubado, frente aos votos que se embasaram na tese do marco temporal de ocupação de terras indígenas, estabelecido na Pet.3.388, não levando em consideração a história de luta pela TI Guyraroká, onde constava no próprio relatório utilizado pelo ministro Gilmar Mendes, que os indígenas foram expulsos de seus territórios nos anos 40, mas que continuavam a frequentá-los, seja trabalhando como peões nas fazendas, seja visitando seus lugares sagrados (CALIARI, 2016).

Em seguida, outra controvérsia (Agravo Regimental no Recurso Extraordinário 803.462) envolvendo o polêmico tema do marco temporal chega à apreciação do STF, desta vez relacionado com a Terra Indígena Limão Verde, localizada também no estado do Mato Grosso do Sul, onde foi pedida a anulação do decreto homologatório daquela terra.

O ministro relator Teori Zavascki em seu voto prolatou que ao tempo da Constituição de 1988, os indígenas Terena não estavam em situação de efetivo conflito para reaverem suas terras, logo, não caracterizando assim, um renitente esbulho possessório. O ministro não levou em conta que durante os anos em que os indígenas foram paulatinamente expulsos de suas terras, eles tentaram, da forma que podiam, já que há época eram tutelados sob o regime do Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), se manifestar contra a usurpação de suas terras, chegando até mesmo a escreverem uma carta ao SPI, um requerimento

à Câmara Municipal de Aquidauana e mais tarde outras cartas foram enviadas à FUNAI.

À respeito da expulsão dos indígenas de suas terras, o Relatório Figueiredo de 1967 é preciso quando denuncia uma série de violações por meio de arrendamentos de terras indígenas, ao que ele mesmo nomeia, “patrimônio indígena”, violações essas realizadas pela própria agência indígena, SPI. Isso revela como os indígenas ficavam a mercê do próprio órgão indigenista que os tutelava.

Neste mesmo sentido, o relatório da Comissão Nacional da Verdade na parte das Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas coloca:

Além das invasões propriamente ditas, eram comuns arrendamentos de terras que não obedeciam às condições do contrato – quando este havia – ocupando enormes extensões de terras indígenas; constituindo em alguns casos, situação de acomodação das irregularidades (invasões praticadas e posteriormente legalizadas pelo SPI por meio de contratos de arrendamento).

O relatório da Comissão de Investigação do Ministério do Interior de 1967, presidida pelo procurador Jader Figueiredo Correia, constata a existência de problemas desse tipo em quase todo território nacional e, no caso do esbulho ocorrido no sul do antigo estado do Mato Grosso, traz anexa lista de nomes de beneficiados com terras indígenas e suas vinculações com políticos, juízes, militares e funcionários públicos.

Esse tipo de manifestação, que demonstra evidentemente que os indígenas não estavam de acordo e nem aceitaram pacificamente a expulsão de suas terras, não foi levada em conta no voto do ministro. Como analisa Tânia Caliari (2016), em artigo escrito para revista eletrônica “Pública”, o ministro abre um precedente para uma jurisprudência que desconsidera formas de resistência de baixo confronto, que segundo ela são desenvolvidas por populações oprimidas ao redor de todo o mundo.

Assim como esses dois casos que sucederam a formulação da tese do marco temporal, e o acolheram, outros também chegarão ao STF e poderão ser interpretados de forma a acolher a tese ora discutida, trazendo consigo interpretações sobre o marco temporal que violem

os direitos das comunidades indígenas.

Embora a tese do marco temporal esteja sendo utilizada, ainda carece de apreciação de todo plenário do STF, tendo que ser debatida pelos 11 ministros, para assim podermos falar em uma fixada para casos futuros. Enquanto isso, continuaremos vendo as diversas interpretações sobre essa questão, não só na mais alta corte do país, como também nas varas e tribunais.

Conjuntamente a essa realidade indígena, esta tese foi utilizada para se questionar os direitos territoriais das comunidades de quilombo. Frente ao Decreto 4.887/03, foi proposta uma Ação Direta de Inconstitucionalidade: a ADI 3.239, tendo como relator o Ministro Cezar Peluso. Apesar da ADI ainda estar em andamento, a ministra Rosa Weber levantou a tese do marco temporal para a titulação das terras de quilombo, onde somente as comunidades na posse de seus territórios na data da promulgação da Constituição Federal Brasileira de 1988, teriam direito à titulação, ou aquelas que só não estavam no efetivo exercício da posse por motivo de turbação ou esbulho, se apoiando assim no que fora aventado na Pet. 3.388 (Raposa Serra do Sol). Como se pode observar:

Assim, para fins específicos da incidência desse dispositivo constitucional (68 ADCT), além de uma dada comunidade ser qualificada como remanescente de quilombo – elemento subjetivo que reside no âmbito da autoidentificação -, mostra-se necessária a satisfação de um elemento objetivo empírico: a reprodução da unidade social que se afirma originada de um quilombo há de estar atrelada a uma ocupação continuada do espaço ainda existente, em sua organicidade, em 05 de outubro de 1988, de modo a se caracterizar como efetiva atualização histórica das comunidades dos quilombos. (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI 3239. Relator: Ministro Cezar Peluso. Publicado no DJe em 25/03/2015). Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>. Último acesso em: 07 de maio de 2017.

Logo, ficou entendido a partir do voto vista da ministra que é necessário que a comunidade remanescente de quilombo esteja ocupando determinada área na data de 05 de outubro de 1988, caracterizando assim, efetiva atualização histórica da situação dessas comunidades re-

manescentes.

A adoção desta tese revela graves perigos para as comunidades quilombolas, uma vez que assumir que, para a titulação de quilombos, os mesmo devam existir na data da promulgação da Constituição de 1988, é fechar os olhos para o processo histórico de formação destes espaços étnicos, não considerando a falta de regulamentação das ocupações, ferindo assim o próprio direito constitucional que a elas foi reconhecido, o direito fundamental de titulação de suas terras.

Por outro lado, também, há de se levar em conta o recente processo organizativo dos quilombos, mais uma vez causado pelo jovem reconhecimento deste direito dentro do nosso ordenamento jurídico, trazendo consigo casos de etnogênese⁸, onde comunidades ainda estão vencendo barreiras históricas para se descobrirem como quilombolas.

Exemplos de aplicação da discutida tese podem ser vistos, de forma ilustrativa tanto no acórdão proferido pelo Tribunal Federal da 3ª Região, onde se analisava o processo de regularização fundiária da comunidade “Dezidério Felipe de Oliveira” em Picadinho, Mato Grosso do Sul. Onde ficou reconhecido o esbulho renitente desde os anos 1930 em terras de descendência quilombola, e que não perderam seu caráter de tradicional no ano da promulgação da Constituição.

Como na Apelação da Comunidade Quilombola Barra do Parateca ao salientar que comprovar a tradicionalidade da posse não quer dizer comprovar que determinada área estivesse o tempo todo nas mãos de descendentes de escravos, bastando comprovar que com aquela área determinado grupo de pessoas guardava certas afinidades, e peculiaridades que caracterizam a tradicionalidade.

Estes são os contextos em que a tese do marco temporal se inserem.

2.1 PARA QUÊ FOI CRIADA E A QUEM SERVE?

8 “A ‘etnogênese’ é um fenômeno em que, diante de determinadas circunstâncias históricas, um povo étnico, que havia deixado de assumir sua identidade étnica por razões também históricas, consegue reassumi-la e reafirmá-la, recuperando aspectos relevantes de sua cultura tradicional”. In. SANTOS LUCIANO, Gersem. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, pág. 112.

É necessário que a tese do marco temporal seja olhada e estudada sob um olhar crítico, observando para quê e para quem ela estará servindo se for adotada como parâmetro. Hoje não é só no judiciário que esta tese corre o risco de se estender, pelo contrário, há todo um contexto legislativo e executivo que ameaçam os direitos territoriais dessas comunidades tradicionais.

A utilização da tese do marco temporal não levará em conta a historiografia do último século, pelo menos. Ela não considera a existência de um direito originário de povos que não são índios, são Gamelas, Terenas, Xavantes, Xetá, Nambikwara, Canela, dentre diversos outros, que foram sistematicamente dizimados e usurpados sob um regime de tutela, tendo o aval das agências indígenas. Ela fecha os olhos para um sistema escravocrata que fez de tudo quanto podia para retirar do braço negro sua força, e quando não pôde mais, não deu meios para que esse grupo fosse integrado democraticamente na nação brasileira.

O projeto de desenvolvimento nacional brasileiro que tanto se escuta em anúncios hoje, sob o slogan de que “Agro é tech, agro é pop”, é antigo, e vem sendo desenvolvido às custas de um desenvolvimento fundiário irregular, que não leva em conta as diversas formas de utilização da terra, da floresta e dos rios, que avança sobre territórios tradicionais e que atende a um sistema em que inevitavelmente o Brasil está inserido. O capitalismo.

E é na continuação deste desenvolvimento que direitos territoriais de populações tradicionais são minimizados, escamoteados e relegados a um segundo plano. Hoje o “Agro” é o do negócio que invisibiliza vários grupos que não fazem parte de um sistema de mercado que emprega práticas predatórias visando o maior lucro possível.

Neste sentido, Clovis Brighenti faz uma análise que embora referente as povos indígenas, pode ser usada como lente, guardada as devidas especificidades, para as violações às populações quilombolas:

A violência sistêmica é resultado do processo histórico de inferiorização do outro, tratando-o como não sujeito portador de direitos a partir de classificações autoritárias, que em cada momento histórico se fazem representar pela sociedade dominante de forma diferenciada. Assim, no período colonial a inferiorização dos grupos indígenas ocorria pelo conceito da fé cristã, por serem pagãos ou hereges; no

século XIX a inferiorização ocorria pelo conceito de ciência, já que os indígenas eram considerados pertencentes a sociedades fora da História; e, no tempo contemporâneo pela inexorabilidade do progresso, manifestada em todas as esferas da sociedade pela crença de que os indígenas não evoluíram e atrapalham o progresso. Talvez a mais expressiva forma de manifestação da violência simbólica seja o racismo [...]. (BRIGHENTI, 2015, p. 107).

É também neste sentido de inferiorização do outro que a tese do marco temporal é discutida, o Estado Brasileiro é detentor de um poder que coloniza certos grupos, e que assim como Judith Butler chama, precariza a vida dos sujeitos, já que o modo diferenciado de viver diverge de um hegemônico, e este último por sua vez, solapa qualquer tentativa de instaurar identidades (BUTLER, 2011, p. 19).

Essa precarização pode ser exemplificada com um exemplo atual, o do povo Gamela que reside em Viana, município do estado do Maranhão, e que desde 2010 tenta reconquistar sua terra, do qual foram expulsos no período da ditadura civil-militar de 1964.

Em 2015 (CIMI, 2015) já haviam sido alvos de atentados à tiros depois de retomarem duas fazendas e agora em 2017, mais uma vez foram atacados. 30 de abril foi um dia de tristeza para o povo Gamela que foi atacado à tiros e facões no Povoado das Bahias, tendo várias pessoas do ficado gravemente feridas.

Esse fato é apenas uma das violações que acontecem e continuarão a acontecer se perdurar o panorama político atual. A FUNAI sofrendo um desmonte, e um Ministro da Justiça que atende aos interesses contrários aos dos indígenas, mesmo ministro que em 2012 defendeu a aprovação da “Pec da Morte”, como é chamada a Emenda Constitucional 215. Em 2014 o mesmo foi relator da Comissão Especial desta PEC, acrescentando assim: “novas emendas, onde fica explícito o fim das novas demarcações de terras indígenas e, o que é pior, propõe reabrir procedimentos administrativos já finalizados e legaliza a invasão, a posse e a exploração das terras indígenas demarcadas” (BRIGHENTI e OLIVEIRA, 2015, p. 2).

No começo do ano corrente houve a edição da Portaria nº 68, de 16 de janeiro, do Ministério da justiça, que criava Grupo Técnico Especializado para assuntos relacionadas à Terras Indígenas. Basicamente

mente, a portaria ampliava o poder do ministro nas decisões sobre demarcação de terras indígenas, estabelecendo no inciso VI do artigo 4º que seriam cumpridas as jurisprudências do STF sobre a demarcação de Terra Indígenas. Após críticas e pressão relacionadas ao conteúdo desta portaria, principalmente por ela invadir competências de outras esferas e órgãos, ela foi revogada.

Violações ocorrem também aos direitos das comunidades quilombolas. Um ofício desse ano da Casa Civil ao Ministério Público Federal mandou suspender as titulações de comunidades quilombolas, justificando que a ADI 3.239 questiona a constitucionalidade do Decreto 4.887, sendo assim, as titulações só poderiam voltar a ocorrer depois da finalização deste processo.

O contexto político atual se mostra propício para que decisões como a ocorrida sobre a TI Guyraroká se repitam, e com ampla aquiescência de um judiciário que, ao que parece, apenas assiste tudo acontecer. Deste feita, fica bem evidente à quem interessa um marco temporal, à quem interessa uma concentração de terras, e à quem interessa que haja um etnocídio sistemático.

É importante ressaltar que para os povos indígenas, comunidades quilombolas e populações tradicionais em geral, a terra é primordial para continuar desenvolvendo seus modos tradicionais de vida.

Deste modo, vemos ataques às terras indígenas e territórios quilombolas, proferidos pelo próprio Estado brasileiro. É neste sentido que acompanhamos um grande retrocesso na proteção aos direitos desses grupos que são violentados, e que serão mais ainda se forem obrigados a se retirar de seus territórios originários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A terra para o indígena assim como para o quilombola é um local essencial para assegurar sua continuidade história, ela é onde eles podem reproduzir suas vidas e assegurar a vida das futuras gerações.

Dito isto, a importância de se discutir um marco temporal para conferir esses direitos territoriais é primordial no momento político nacional, já que vários direitos estão sendo flexibilizados mesmo sendo garantidos sob a égide da Constituição de 1988.

Frente ao panorama apresentado, vimos a importância que a terra tem, e sempre teve no Brasil, pois ela significa poder, e esse poder se reflete nas atuais violações ocorridas contra todas as comunidades tradicionais, seja por meio da PEC 215 ou de decisões judiciais.

Assim, percebe-se que a aplicação de tal marco temporal revela, na verdade, o interesse fundiário de um grupo da sociedade, não levando em consideração a história dos povos indígenas e comunidades quilombolas, os vulnerabilizando.

O que se acompanhou no último acampamento Terra Livre realizado na última semana de abril foi uma verdadeira luta dos povos indígenas por seus direitos básicos, que começam com assegurar seu território tradicional.

REFERÊNCIAS

AFONSO DA SILVA, José. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 37 Ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

_____. Parecer Jurídico. 2015.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Os quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.

BRAGA DE SOUZA, Oswaldo. STF decide que condicionantes só são obrigatórias para TI Raposa Serra do Sol (RR). **Instituto Socioambiental**. Outubro de 2013. Disponível em < <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/stf-decide-quecondicionantes-so-sao-obrigatorias-para-ti-raposa-serra-do-sol-rr>>. Acesso em: 30 de novembro de 2016.

BRASIL. **Ação Direta de Inconstitucionalidade no 3.239/DF**. Relator: Ministro Cezar Peluso. Disponível em: < <http://www.stf.jus.br/portal/peticaoInicial/verPeticaoInicial.asp?base=A-DIN&s1=3239&processo=3239>>. Acesso em: 30 de novembro de 2016.

_____. Comissão Nacional da Verdade (CNV). 2014. “Texto 5 – Violações de direitos humanos dos povos indígenas”. In: **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. V II Brasília, p. 203-262.

_____. Constituição (1934). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, RJ, 1934.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1988.

_____. **Decreto no 1.775, de 08 de janeiro de 1996**.

_____. **Decreto no 4.887, de 20 de novembro de 2003**.

_____. **Relatório Figueiredo: document na íntegra, 2013. “Síntese”**.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Agravo Regimental no Recurso Extraordinário com Agravo no 803.462/MS**. Relator: Ministro Teori Zavascki. Disponível em: < <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=7734834>>. Acesso em: 30 de novembro de 2016.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Mandado de Segurança no 29.087/DF**. Relator: Ministro Ricardo Lewandowski. Disponível em: < <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6937880>>. Acesso em: 30 de novembro de 2016.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Petição 3.388/RR**. Relator: Ministro Ayres Britto. Disponível em: <[HTTP://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693](http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693)>. Último acesso em: 03 de outubro de 2016. Publicado no DJe 17/04/2009.

_____. Tribunal Regional Federal (1a Região). **Apelação no 955-52.2008.4.01.3309/BA**. Apelante: Associação Agro-Pastoril Barra do Parateca e outros. Apelado: Dagmar Pedro Silva. 09 de novembro de 2015.

_____. Tribunal Regional Federal (3a Região). **Apelação/Reexame Necessário no 0002213-78.2009.4.03.6002/MS. Apelante: IN-CRA, MPF**. Apelado: Achilles Decian e outros. Relator: Desembargador Federal Antonio Cedenho. São Paulo, 25 de novembro de 2014. Disponível em: <<http://web.trf3.jus.br/acordaos/Acordao/BuscarDocumentoGedpro/3961178>>. Acesso em: 30 de novembro de 2016.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. L Colonialidade do poder e a violên-

cia contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**. Florianópolis, v.16, n. 32, p. 103-120, set./dez. 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; OLIVEIRA, Osmarina de. **PEC 215 – Ameaça aos direitos ds Povos Indígenas, Quilombolas e Meio Ambiente**. 2.ed. 2015.

BUTLER, Judith. 2011. “**Vida precária**” In: **Contemporânea**. N. 1. Jan./jun. p. 13-33. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18/3>.

CALIARI, Tânia. Adeus, Guyraroká. Pública: **Agência de reportagem e jornalismo investigativo**. Setembro de 2016. Disponível em: <<http://apublica.org/2016/09/adeus-guyraroka/>>. Acesso em: 30 de novembro de 2016.

CIMI. **Relatório: Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados 2015**. 2015.

DUROZOIG, ROUSSEL, A; Dicionário de Filosofia. 2 ed. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

MENDES DE GUSMÃO, Neusa. Herança Quilombola: Negros, Terras e Direitos. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos. **Brasil, um país de negros?**. 2 Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007, p.143-162.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os princípios da legislação Indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). **História das Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.115-132.

RIOS, Aurélio Virgílio. Quilombos e igualdade étnico-racial. In: PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martis de (Coord.). **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 187-216.

SANTOS LUCIANO, Gersem. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, págu. 112.

TRECCANI, Girolamo. Populações Tradicionais e Mineração. In: DIAS, Jean; GOMES, Marcus Alan (Org). **Direito e Desenvolvimento**. São Paulo: Método, 2014, p. 161-190.

_____. Povos Indígenas: o reconhecimento de seus direitos territoriais está em perigo?. In. **Observatório Anual da Rede Amazônica de Clínicas de Direitos Humanos**. Belém: RDS, 2015.

VILLARES, Luiz Fernando. Terras Indígenas. In: **Direito e Povos Indígenas**. Curitiba: Juruá Editora, 2013, p.95-142.

MULHERES INDÍGENAS E A LEI MARIA DA PENHA: OLHARES SOBRE A VIOLÊNCIA DE GÊNERO E AS SINGULARIDADES DA AUTODETERMINAÇÃO

INDIGENOUS WOMEN AND THE “MARIA DA PENHA” LAW: VIEWS ON GENDER VIOLENCE AND THE SELF-DETERMINATION SINGULARITIES

Heidi Michalski Ribeiro¹
Naína Ariana Souza Tumelero²
Arthur Ramos do Nascimento³

RESUMO: A Lei 11.340, conhecida como Lei Maria da Penha, foi sancionada em 07 de agosto de 2006, com o objetivo de coibir a violência doméstica e familiar contra as mulheres. Não se observa menção direta às indígenas, mesmo se afirmado que a proteção será garantida independente de raça e etnia (artigo 2º). Assim, para a possível aplicação da referida Lei, não se deve ignorar o contexto cultural no qual os povos tradicionais estão inseridos. As indígenas têm a percepção da desigualdade de gênero dentro das aldeias, e o que antes era encarado apenas como traço cultural, hoje começa aos poucos ser discutido. A Lei fala em violência praticada contra a mulher no âmbito da unidade doméstica, ou seja, praticada por indivíduos que tenham relação de afeto ou parentesco com a vítima. No caso das indígenas, a unidade doméstica ultrapassa os limites das residências individuais, pelo fato que, nas aldeias, todos têm alguma relação de parentesco

1 Graduada em Direito pela Universidade Federal da Grande Dourados; aluna ouvinte de mestrado do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Contato: michalski_hr@hotmail.com.

2 Mestranda do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES. Membro do GPDA- Grupo de Pesquisa de Direito Ambiental na Sociedade de Risco.

Contato: naina.tumelero@gmail.com.

3 Mestre em Direito Agrário (UFG). Professor efetivo na Faculdade de Direito e Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados.

Contato: arthurnascimento@ufgd.edu.br.

e estas são espaços de convivência permanente dos indivíduos de determinada etnia. Assim, se deve ter cautela com sua aplicação às indígenas. O direito de autodeterminação, as leis internas e os usos e costumes indígenas devem ser levados em consideração na aplicação de qualquer legislação. O Direito Brasileiro reconhece os usos e costumes indígenas apenas como fonte secundária ao direito estatal, ou seja, serão aplicados em casos restritos e específicos ou com diversas ressalvas, o que fere a autodeterminação (dupla violência).

PALAVRAS-CHAVE: Lei Maria da Penha; mulheres indígenas; autodeterminação;

***ABSTRACT:** The Law 11.340, which is known as “Maria da Penha”, was sanctioned on August 7, 2004. The aim of the law is to curb family and domestic violence against women. The indigenous women were not directly mentioned on the law, although the protection will be guaranteed regardless of race and ethnicity, according to article 2. Therefore, for the application of this Law, it cannot be ignored the cultural context in which these traditional people are inserted. The indigenous women are aware of the gender inequality within their villages, and what was once faced as a cultural trait it is now being discussed. The content of the Law is about domestic violence, which happens in the domestic atmosphere, practiced by individuals who have a relationship or kinship with the victims. In the case of indigenous women, the domestic atmosphere goes beyond the limits of their houses, due to the fact that in the indigenous villages, everybody has some kinship or relationship and these are spaces of permanent coexistence of people from a certain ethnic group. For this reason, caution is necessary when applying the Law to the indigenous people. The right to self-determination, the customs and the indigenous laws should be taken into consideration when applying any legislation. The Brazilian Law recognizes the indigenous customs only as a secondary source of the state law, therefore, they will be applied in specific and restricted cases or with many caveats, which affects self-determination (double violence).*

KEYWORDS: Maria da Penha Law; indigenous women; self-determination.

INTRODUÇÃO

Analisar qualquer aspecto sob a ótica da ciência jurídica não é uma tarefa fácil ou que pode ser feita unicamente sob um mesmo prisma normativo. A principal razão é que o Direito (enquanto ciência e enquanto sistema de normas e princípios) é complexo e demanda de contribuições multidisciplinares para alcançar seu principal objetivo: a Justiça.

Essa complexidade é intrínseca, e nos é apresentada, ainda que de modo singelo, quando, logo nos primórdios dos estudos jurídicos, é colocada à noção de que o Direito possui uma atuação espacial e temporal. Espacial, no sentido que as disposições jurídicas são emanadas de alguma autoridade, notadamente no contexto contemporâneo essa autoridade é reconhecida como o Estado, que possui limitações geográfico-políticas de atuação (apenas onde ele exerce soberania). O Direito é temporal visto que acompanha as mudanças sociais e suas concepções do que é (in)aceitável e o que deve ser punido ou tolerado.

Cabe assim compreender que o Direito deve responder às demandas locais (espaciais) e atuais (temporais) que a coletividade enfrenta, ainda que por vezes a resposta do Direito se faça em descompasso com os anseios sociais. Destaca-se novamente um novo nível de complexidade quando se tem compreensão que a sociedade é multicultural e plural e, por isso mesmo, apresentará demandas conflitantes. Articular e promover todas as vontades na medida em que exista um equilíbrio entre todos os interesses (garantidos, em tese, para todos no texto constitucional) é uma tarefa desafiadora e que por vezes não apresenta respostas imediatas ou simples.

Assim, cabe indagar, enquanto problema do presente estudo: a aplicação da Lei Maria da Penha tem reconhecido as mulheres indígenas como indivíduos com realidades distintas das não indígenas? Existe o reconhecimento de sua extrema vulnerabilidade e o direito a autodeterminação dos povos indígenas?

Para tanto, o presente artigo está dividido em três partes principais. No primeiro momento, caberá a análise dos Direitos Humanos, enquanto categoria que não permite segregação de raças ou povos; no segundo momento, se adentrará especificamente à questão da violên-

cia contra a mulher, e da Lei em análise no contexto das mulheres indígenas; já, no terceiro e último momento será analisada a situação das mulheres indígenas perante as políticas públicas, adotadas para conter a violência.

Para direcionar os estudos a fim de responder a indagação inicial, utilizar-se-á o método histórico, dedutivo e explicativo. Serão utilizados como fonte de pesquisa, eminentemente bibliográfica, livros, artigos e periódicos, tanto no meio eletrônico como impresso.

DIREITOS HUMANOS: UMA CATEGORIA QUE NÃO PERMITE SEGREGAÇÃO DE RAÇAS OU POVOS

Restando a autodeterminação classificada, por vezes como Direito Humano, e por outras como Direito Fundamental, cumpre neste primeiro momento, analisar ambas as terminologias, a fim de elucidar a questão e atingir o objetivo do presente artigo.

Por tratar-se de uma categoria em constante modificação e renovação diante das próprias transformações da sociedade, apesar do passar dos séculos, a discussão acerca da categoria dos direitos humanos, se mantém atual. Os direitos, ao longo do tempo, acompanham as transformações dos fatos e valores do meio social e tendem a retratar suas necessidades e inquietações. Assim como explica Sarlet (1998, p. 13) afirma que “Se a história é o registro da mudança social, e a mudança social é interpretada como uma mudança estrutural, então não há só uma estória, mas uma história para ser contada aqui e ela foi contada muitas vezes”.

Por isso, Bobbio (1992, p. 31) afirma que “os direitos do homem nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais”.

Analisando a trajetória terminológica e, conseqüentemente a aplicabilidade dos Direitos Humanos, pode-se distinguir três fases, oriundas dos “direitos do homem”. A primeira delas foi a afirmação dos direitos de liberdade, que envolvem todos aqueles direitos que tendem a limitar o poder do “Leviatã” e a reservar para o indivíduo, ou para os grupos particulares, uma esfera de liberdade em relação ao Estado. A

segunda foi a consolidação dos direitos políticos, que proporcionaram a participação cada vez mais ampla, generalizada e intensa dos membros de uma comunidade no poder político, o que se pode traduzir em liberdade no Estado. Esses direitos foram concebidos não apenas de forma negativa, como não-impedimento, mas positivamente, como autonomia e afirmação. Por fim, foram proclamados os direitos sociais, que expressam o amadurecimento de novas exigências, ou novos valores, como os do bem-estar e da igualdade não apenas formal, e que poderíamos chamar de liberdade através ou por meio do Estado (BOBBIO, 1992, p. 32-33).

Pode-se dizer que tal evolução conceitual somente se fez possível frente à “desejabilidade” dos direitos humanos, conforme preleciona Bobbio (1992, p. 16), quando inicia sua obra partindo do pressuposto de que os direitos humanos são coisas desejáveis, ou seja, “fins que merecem ser perseguidos”. Embora, conforme ressalta o autor (BOBBIO, 1992, p. 16), apesar de tal desejabilidade, nem todos foram reconhecidos em igual medida, e é por isso que as escolhas dos valores fundantes desses direitos justificam-se como uma escolha compartilhada pelos outros membros da sociedade, e essa é a forma adequada para lhes obter amplo reconhecimento.

Neste sentido, afirma Bobbio (1992, p. 24) que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político”.

Esta justificativa a que se refere Bobbio, ou o conceito que se espera dos direitos do homem, também é longamente analisada por Alexy (2008, p. 151) que nota que ainda hoje inexistente um conceito consensual de direito subjetivo. Recuperando a análise previamente feita por Kelsen, o autor desfaz a necessidade de uma conceituação exata, porque ainda não se tem claro qual é a pergunta que este conceito deve responder. Não por acaso, Bobbio (1992, p. 15) ainda levanta que a problemática do fundamento de um direito apresenta-se diferentemente quando se busca fundamentar um “direito que se tem” ou um “direito que se gostaria de ter”.

Para entender essa sutil diferença, porém, é importante entender de que forma esses direitos emergem e são definidos como cate-

gorias conceituais. Há de se ressaltar a existência de extensas discussões terminológicas referentes à utilização das expressões “Direitos Fundamentais”, “Direitos do Homem” e “Direitos Humanos”. Muito embora, num primeiro momento, a terminologia utilizada pareça não comprometer o sentido que se busca, quando da análise dos documentos referentes ao tema, esta distinção faz-se necessária.

Na obra em que Alexy investiga detidamente o assunto, ele faz uma profunda análise dos Direitos Fundamentais, relacionando-os com normas e princípios:

Sempre que alguém tem um direito fundamental, existe uma norma válida de direito fundamental que o atribui este direito. Pode-se duvidar de que valha o inverso. Isto não seria válido, se existissem normas de direito fundamental que não outorgassem nenhum direito subjetivo (ALEXY, 2008 p 31, tradução livre).

Para ele, os direitos fundamentais outorgam direitos subjetivos, e as normas válidas de direito fundamental atribuem esses próprios direitos a quem eles são destinados. Isto é: a existência de um direito subjetivo é diretamente conectada com a previsão normativa, porque a afirmação dessa categoria jurídica não é apenas filosófica ou hipotética, mas essencialmente jurídico-normativa.

Resgatando a concepção de Martínez, Bobbio sintetiza que:

[...] os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas [...] (BOBBIO, 1992, p. 5, utilizando-se da ideia de MARTÍNEZ, 1989, p. 619-659).

Para esta diferenciação terminológica, contribui Sarlet (1998, p. 31) ao dizer que “não há dúvida de que os direitos fundamentais, de certa forma, são também sempre direitos humanos, no sentido de que seu titular sempre será o ser humano [...]”.

Conforme já exposto, e a despeito da importância das concepções históricas da doutrina dos direitos naturais, Bobbio (1992, p. 19) alerta que os Direitos do Homem como Direitos Fundamentais não são

assim pela simples “natureza”, mas sim por uma contingência histórica, porque em certa época e em determinada civilização um direito pode ser visto como fundamental, mas em outro momento ou outra cultura, não. Essas constantes variações conceituais de tais direitos faz com que, conforme ainda preleciona Bobbio (1992, p. 22), não haja razão para a busca de um fundamento absoluto dos direitos do homem.

Por isso, e como sintetiza a questão Sarlet (1998, p. 31):

Em que pese sejam ambos os termos (“direitos humanos” e “direitos fundamentais”) comumente utilizados como sinônimos, a explicação corriqueira e, diga-se de passagem, procedente para a distinção é de que o termo “direitos fundamentais” se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado.

Importante trazer à baila o princípio da autodeterminação dos povos, o qual foi consagrado, pela primeira vez, na Carta das Nações Unidas de 1945. Contudo, a expressão autodeterminação já era usada na Alemanha do século XIX pelos socialistas que defendiam os povos oprimidos (BARBOSA, 2001).

O princípio à autodeterminação foi se moldando conforme as modificações dos Estados, se inserindo na realidade sociopolítica através das lutas e reivindicações dos povos tradicionais e esse movimento é contínuo, a autodeterminação é um princípio mutante.

Necessário demonstrar que tal princípio é, acima de tudo, um direito dos povos tradicionais. Direito esse que visa proteger sua organização social, sua independência na tomada de decisões e sua cultura. Segundo BARBOSA: “Apenas a autodeterminação pode ser o instrumento adequado para proteger a identidade cultural dos povos e, por conseguinte garantir o direito a diferença” (2001, p. 324).

Dessa forma, quando pensamos na aplicação da legislação brasileira aos indígenas, deve-se levar em consideração a autodeterminação; ou seja, é preciso deixar nas mãos dos povos tradicionais a decisão de valer-se ou não das leis do “homem branco”, tendo em vista que os indígenas possuem leis próprias para punir o que consideram estar fora dos padrões de sua organização social. A figura do Estado deve mostrar-se protetora, e não opressora. Impor as leis não indígenas aos povos tra-

dicionais é uma forma de opressão, até mesmo a Lei Maria da Penha.

Este artigo refere-se à expressão na sua ampla abrangência, que contempla várias espécies desse mesmo gênero, qual seja, Direitos Humanos, com especial destaque à autodeterminação das mulheres indígenas.

A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, AS MULHERES INDÍGENAS E A LEI MARIA DA PENHA

Desde os primórdios, e ainda na atualidade (mesmo que maneira mais branda), homens e mulheres são vistos de forma contraditória. A relação entre homens e mulheres tem cunho fortemente hierárquico e patriarcal, onde os homens são vistos como seres superiores, dominadores das relações sociais e familiares (atividade produtiva); enquanto as mulheres tem sua imagem associada a fins reprodutivos, sempre subordinada ao homem (atividade reprodutiva). Essa sociedade que ganhou força na Modernidade e via (e, infelizmente, ainda vê) a mulher como acessório do homem, incapaz de raciocinar por si, tem sido modificada graças às lutas e conquistas das mulheres, primeiro em serem reconhecidas como humanas, e depois como cidadãs, mas, ainda há uma série de questões a serem consideradas quando se trata de equidade de gênero, em especial essa abordada no presente trabalho: a violência contra a mulher.

Agredir, violentar ou matar mulheres é um fato que ocorre não apenas no Brasil, como em todos os países do mundo, independente de ideologia política ou economia. A mobilização dos organismos internacionais contra esse tipo de violência teve início em 1975, quando a Organização das Nações Unidas realizou o primeiro Dia Internacional da Mulher; mas foi apenas em 1993 que a Comissão de Direitos Humanos da ONU incorporou um capítulo de denúncia, que propõe medidas para coibir a violência de gênero (BLAY, 2003).

A realidade da violência contra a mulher começou a ser transformada no fim do século XIX e início do século XX através dos movimentos feministas. A urbanização e industrialização após a Primeira Guerra Mundial contribuíram para que as mulheres saíssem de casa, estudassem e conquistassem espaço no mercado de trabalho, e, graças

a esses avanços, as mulheres passaram a ter maior poder social e econômico e passaram a protestar contra a superioridade masculina.

Naquela época, como hoje, afirmava-se que o trabalho feminino fora de casa provocava a desagregação da família. Daí o Estado ter incluído no Código Civil (1916), para proteger a família (mesmo a pobre), que a mulher deveria ter autorização do marido para poder trabalhar. (BLAY, 2003, p. 2)

Nessa época, os crimes passionais eram justificados pela paixão e pelo fato de a mulher estar trabalhando fora de casa. A luta pela igualdade de gênero e o grito das mulheres contra a opressão é algo recente em nossa sociedade, prova disso é que os movimentos feministas passaram a ganhar força nas décadas de 60 e 70, tendo a primeira Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) surgido apenas em 1985. Antes da criação dessa delegacia especializada, quando as mulheres sofriam qualquer tipo de abuso e buscavam ajuda das autoridades, eram incompreendidas, sofriam com o machismo e algumas vezes, violência sexual (BLAY, 2003).

Mesmo com a criação da DDM, as mudanças não foram significativas, pois quem prestava atendimento nessas delegacias eram mulheres que, em sua maioria, foram criadas dentro de uma cultura patriarcal e machista. Foi necessário um trabalho de conscientização tanto de homens quanto de mulheres, para mostrar que a violência não é algo que pode ser aceito sob hipótese alguma.

Os crimes de gênero persistem até hoje, mas a força das mulheres tem aumentado de forma considerável e, felizmente, a violência contra a mulher - seja ela física, sexual ou moral - não é mais tratada com a mesma impunidade e machismo do passado, graças a Lei Maria da Penha. Contudo, mesmo com o advento da Lei, as barbáries cometidas contra as mulheres acontecem todos os dias, no Brasil e no mundo; sendo desta forma, uma questão de urgente discussão, especialmente quando falamos de mulheres indígenas, que são duplamente oprimidas pela sociedade.

A LEI MARIA DA PENHA E AS MULHERES INDÍGENAS

A Lei 11.340, também conhecida como Lei Maria da Penha, foi sancionada em 07 de agosto de 2006, com o objetivo de coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. A Lei recebeu esse nome por causa da biofarmacêutica Maria da Penha Maia, que ficou tetraplégica após o marido tentar matá-la duas vezes e lutou por 20 anos para ver seu agressor condenado. A história dessa mulher, que virou símbolo da luta contra a violência doméstica, chegou à Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), que pela primeira vez, acatou a denúncia de um crime de violência doméstica.

Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.⁴

Dentro das comunidades indígenas, as mulheres passaram a discutir a Lei Maria da Penha, mas a ausência de informação é uma realidade, mostrando a necessidade urgente e emergente, de se levar informações que apresentem e esclareçam a nova lei para dentro das aldeias.

Ocorre que, para a possível aplicação da referida Lei, deve ser levado em consideração todo contexto cultural dos povos indígenas. As mulheres indígenas tem a percepção da desigualdade de gênero dentro das aldeias, e o que antes era encarado apenas como traço da cultura por elas, hoje começa aos poucos ser discutido. Contudo, ainda assim, discutir gênero é desafiador, pois este conceito toca nos papéis, já construídos culturalmente, de homens e mulheres nas sociedades indígenas.

Em 2004 ocorreu o III Encontro de Mulheres do Mato Grosso, organizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Deste encontro participaram mulheres pertencentes a várias etnias diferentes, e o objetivo era debater as relações de gênero internas. A antropóloga Jacira Bulhões, da Procuradoria da República do Estado do Mato

⁴ Artigo 2º da Lei 11.340 de 2006 – Lei Maria da Penha. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm

Grosso, constatou algumas informações relevantes a esse respeito,

As mulheres sofrem maus-tratos, pois apanham dos homens principalmente quando estes bebem; buscam ter participação nas ações das lideranças e direito de expressão; drogas e bebidas incapacitam os homens para o trabalho, levando as mulheres a caçar ou pescar, o que inverte o papel tradicionalmente assinalado pelos homens (CASTILHO, 2008, p. 24).

A Lei Maria da Penha fala em violência praticada contra a mulher no âmbito da unidade doméstica, ou seja, violência praticada por indivíduos que tenham relação de afeto ou parentesco com a vítima. No caso das mulheres indígenas, a unidade doméstica ultrapassa os limites das residências individuais, haja vista o fato de que, nas aldeias, todos tem alguma relação de parentesco e estas são espaços de convivência permanente dos indivíduos de determinada etnia. No tocante ao parentesco, o limite da unidade doméstica também é extrapolado, haja vista o fato de a maioria dos indígenas de uma determinada comunidade ter algum grau de parentesco.

Este é um dos motivos pelo qual se deve ter cautela com a aplicação da Lei Maria da Penha aos indígenas, mas não é o principal. O direito de autodeterminação dos povos indígenas deve ser levado em conta na aplicação de qualquer legislação, mesmo que esta venha trazer benefícios e direitos. Ademais, a aplicação da Lei pode interferir na estrutura organizacional das aldeias, alterando certos costumes. Nesse sentido,

As mulheres indígenas admitem que a violência doméstica as atinge, mas questionam os efeitos da lei nas suas comunidades. Seus maridos e filhos terão que responder, nas cadeias e prisões das cidades pelos abusos cometidos? Quem irá caçar? Quem irá pescar? Quem irá ajudar na roça? (VERDUM, 2008, p. 14)

Deve ser levado em conta também, que os indígenas têm suas leis internas⁵ para punir o que eles consideram crime dentro das aldeias.

5 Nesse sentido, a Justiça Federal de Roraima já deixou de condenar um índio acusado de matar outro índio, pois este já havia recebido e cumprido punição imposta pelas autoridades indígenas (Ação Criminal n.º 92.0001334-1).

Esse também é um fato a ser considerado quando da aplicação da Lei Maria da Penha. O fato é que o Direito Brasileiro, segundo Ana Valeria Araújo (2006, p. 235) reconhece os usos e costumes indígenas apenas como uma fonte secundária ao direito estatal, ou seja, serão aplicados em casos restritos e específicos ou com diversas ressalvas, o que, obviamente vai de encontro com o direito da autodeterminação.

Na via contrária, valorizando as leis internas das sociedades indígenas, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em seus artigos 5º, 8º e 9º, estabelece os procedimentos para a aplicação das leis nacionais aos povos indígenas, e ainda, reconhece seus costumes originários. Merece destaque ainda o artigo 3º da Convenção “Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos”.

Os artigos 3º e 4º da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007, estabelecem que os povos indígenas tem direito à autodeterminação e nas questões relacionadas a ela, tem autonomia e autogoverno em seus assuntos internos e locais.⁶ Nessa mesma Declaração, importante destacar o artigo 22.2: “Os Estados adotarão medidas, junto com os povos indígenas, para assegurar que as mulheres e as crianças indígenas desfrutem de proteção e de garantias plenas contra todas as formas de violência e de discriminação.”

Os casos de violência contra as mulheres indígenas demonstram a importância de ambas as leis, de brancos e índios, tratarem dessa questão urgente. Exemplo disso é o caso da indígena morta em 2007 no município de Dourados, Mato Grosso do Sul:

A indígena Adélia Garcia Garcette, de 37 anos, ferida a golpes de facção na madrugada do dia 22 de agosto na aldeia Bororó, morreu na manhã de sábado no Hospital Evangélico. Na agressão, Adélia teve a mão esquerda decepada e o olho esquerdo arrancado, além de outros

⁶ Importante destacar também o artigo 5º da Declaração que dispõe: “Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.”

ferimentos provocados a golpes de facão. O crime teria sido motivado pelo fato de, supostamente, a vítima ter dito na aldeia onde residia, que seu filho mais novo, um bebê, seria do agressor.⁷

Este é apenas um dos inúmeros casos de violência as mulheres indígenas. Muitas delas sofrem caladas (assim como ainda muitas não indígenas), demonstrando a importância de políticas públicas que esclareçam a Lei Maria da Penha nas aldeias e ofereçam apoio as vítimas de violência e, além disso, políticas que desestimulem ou até mesmo coíbam o consumo de bebidas alcoólicas dentro das comunidades indígenas, pois o álcool é um dos grandes, se não o maior responsável pelos casos de violência⁸.

Sandra Maria Silva de Lima, em seu artigo “Violência doméstica e mulher indígena: aspectos da legislação brasileira”, relatou sobre as reflexões feitas acerca da Lei Maria da Penha na Faculdade Indígena Intercultural da Universidade Federal do Mato Grosso. Ao final da apresentação da Lei, foram feitas perguntas aos 84 alunos, em sua maioria homens, de 30 etnias diferentes.

Dentre os vários questionamentos destacamos: Qual o entendimento sobre violência contra as mulheres indígenas? Como deve ser tratada pelas autoridades competentes? Quais problemas existentes na aldeia geram violência? Existe movimento de mulheres indígenas em sua etnia? O estudante Cézar Bororo elaborou a resposta contemplando: *A violência contra a mulher indígena não está somente ao ato da agressão física e sim abrange o seu todo: psicológico, moral, dentre outros. Acho que deve ser combatido vendo a questão cultural de cada povo, o ato da agressão em si é condenável porque é um ser humano que ali se encontra, porém tem quer ver a questão social (muitas vezes a mulher é*

7 Disponível em < <http://diarioms.com.br/morre-india-que-teve-olho-arrancado/> > Acesso em 05/05/2017.

8 “Nós, mulheres indígenas, temos sido as principais vítimas de bebida alcoólica; somos agredidas, abusadas sexualmente, e vivemos sob ameaça das consequências da bebida alcoólica. Nossas comunidades já escreveram inúmeras cartas pedindo providências para a retirada dos bares que comercializam bebidas no interior das terras indígenas, mas até o momento não temos resultados em nossos pedidos. É nossa vida que está em questão, e não podemos calar, mas cobrar.” (Mulheres indígenas fazem a diferença: o papel da liderança para o fortalecimento dos povos indígenas” – Disponível em www.mulheresdeolho.org.br Acesso em 06/05/2017.

dependente do marido). Deve ser tratado pelas autoridades competentes de acordo com a lei, só que deve-se tomar cuidado porque ali está uma cultura diferente. O alcoolismo é o que mais frequentemente se vê e isso deve ser sanado com a parceria da FUNAI, porque vender bebida alcoólica para índio é crime (LIMA, 2012, p. 10)

O fato é que os embates jurídicos acerca do direito à autodeterminação, o universalismo dos direitos humanos e a aplicabilidade da Lei Maria da Penha as mulheres indígenas, existem e merecem a atenção do Direito. Mas, também é notório, e humano, que acima de toda essa questão, as especificidades dos povos indígenas devem ser reconhecidas e respeitadas; portanto ressalta-se novamente a importância de políticas públicas que discutam a Lei dentro das aldeias, não apenas para as mulheres, mas para toda a comunidade indígena.

Outro fator importante a ser levado em consideração são as especificidades de cada etnia e de cada comunidade indígena – uma aldeia no interior do Amazonas não pode ser comparada com as aldeias urbanas do município de Dourados/MS, por exemplo – pois a carga cultural é diferente, assim como as influências externas.

Portanto, o ideal seria apresentar e esclarecer às comunidades indígenas a Lei Maria da Penha e ouvir das mulheres se ela pode ser aplicada, considerando os traços culturais de sua própria etnia; deixando nas mãos dessas mulheres a decisão de manter a tradição dos códigos de conduta e punição de seu povo, ou buscar pela legislação brasileira vigente, quando entenderem que o problema foge do controle interno de sua comunidade. Dessa forma, ficam salvaguardados tanto o direito a proteção dessas mulheres, quanto o direito à autodeterminação.

A SITUAÇÃO DA MULHER INDÍGENA PERANTE AS POLÍTICAS PÚBLICAS

Alguns autores destacam a importância de se olhar para as situações de violência dentro das relações tribais e intertribais, e não apenas para a violência social herdada do colonialismo. Muitas vezes a violência não parte de um agressor homem, mas de outra mulher indígena de própria etnia, em razão de ciúmes, ou mesmo a auto violência (SIMONIAN, 1994, p. 05).

Cabe destacar que a Organização das Nações Unidas Mulheres do Brasil reforça que as mulheres indígenas são vítimas da violência de gênero, exploração sexual, tráfico de pessoas e agressões de outra natureza (especialmente quando se identifica uma tentativa – voluntária ou não – de exercer seu protagonismo ou reivindicar sua cidadania plena, seus direitos e a defesa de seus povos), que vai muito além da tutela da Lei Maria da Penha (GASMAN, 2016).

A mulher indígena se encontra em uma situação de extrema vulnerabilidade quando vítima de violência doméstica, pois, soma-se a violência social de discriminação que tem se perpetuado cotidianamente: existe ainda um abismo cultural, entraves linguísticos, acesso à meios de comunicação, estranhamento entre indígenas e não indígenas, desconfiança quanto a atuação do Estado para com essas populações, etc. Há que se destacar que algumas ações estão sendo tomadas para dirimir essa situação, como, por exemplo, a tradução de cartilhas sobre a Lei Maria da Penha para as línguas Guarani e Terena no Mato Grosso do Sul⁹, como uma ação coordenada pelo Núcleo de Proteção e Defesa dos Direitos da Mulher da Defensoria Pública do Mato Grosso do Sul e o Tribunal de Justiça do estado de Mato Grosso do Sul – TJMS (BANDEIRA, 2016).

Nesse sentido, cabe destacar a importância de ações dessa natureza como forma de minimizar a dificuldade de comunicação da violência visto que mulheres indígenas têm dificuldade de acessar à rede por não haver profissionais tradutoras ou intérpretes na maioria das Delegacias de atendimento à mulher. A importância de uma livre comunicação se reforça ainda mais por garantir a acessibilidade e o acesso à Justiça como um direito humano e evitar que a mulher seja revitimizada (CAMPOS, 2015, p. 397).

As políticas públicas, assim como as leis, quando destinadas para as mulheres indígenas, não podem ser propostas tendo como base a sociedade (e a mulher) não indígena, sendo ineficazes (na perspectiva democrática) leis e políticas singulares, pois essas jamais alcançariam as aldeias (ou mesmo a periferia). Especialmente quando se trata da

9 O foco principal da ação foram as maiores aldeias do estado do MS localizada nas cidades de Dourados, Amambai, Caarapó, Itacuru, Niuaki, Japurá, Paranhos e Dois Irmãos dos Buriti.

violência essa deve ser contextualizada considerando a autonomia indígena (BELTRÃO e LIBARDI, 2009, p. 132).

Conforme destacado por Marjorie Begot e Mariah Aleixo, ao analisar a obra “Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas”, o estilo e maneira de vida tradicional dos povos indígenas e sua cultura são diferente de outros setores da população, logo, devem ser considerados em sua organização social própria (nos termos previstos pela Convenção 169 da OIT), incluindo a forma como a Lei Maria da Penha seria aplicada ou não. As mulheres indígenas precisam receber formação sobre a referida lei, para que, enquanto mulheres e enquanto indígenas, possam decidir o que é melhor para uma realidade sem violência, adotando o direito estatal ou a jurisdição indígena (à luz do princípio da igualdade na aplicação da lei e da autodeterminação dos povos) adequando até que ponto um e outro influenciam na organização social da comunidade (2010, p. 170).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diferentemente do que se vê na cultura branca ocidental, pode-se observar que quando as mulheres indígenas têm algum problema ou dúvida, é cultural e natural que procurem pessoas mais próximas e/ou as lideranças de seu povo para solucioná-los. Isso demonstra que o âmbito da unidade doméstica ultrapassa os limites de suas residências, e prova que elas estabelecem uma relação de confiança com todos os membros de sua comunidade.

Quando se leva tais fatos em consideração, percebe-se a importância da criação e implementação de fóruns específicos e políticas públicas, em parcerias com movimentos feministas, que discutam e esclareçam a Lei Maria da Penha com as comunidades indígenas de todas as regiões do país, levando em consideração suas especificidades e traços culturais; apresentando a homens e mulheres, a importância de falar sobre gênero, respeitando a autodeterminação e as leis internas de cada povo. Deste modo, ao responder o problema de pesquisa proposto: “a aplicação da Lei Maria da Penha tem reconhecido as mulheres indígenas como indivíduos com realidades distintas das não indígenas?” Ao que tudo indica um êxito nessa questão ainda não foi plenamente

alcançado, mas aqui tem-se uma possível solução à problemática.

Para tanto, é necessário uma constante luta de aproximação, visando ultrapassar as barreiras linguísticas e sociais, a fim de promover o protagonismo e a comunicação de políticas públicas direcionadas de fato, pensando a realidade da mulher indígena e evitando uma “imposição” de políticas “de cima para baixo” que desconsiderem sua individualidade. Essa luta também perpassa pela necessidade do empoderamento e do protagonismo da mulher indígena frente às políticas públicas (e das próprias legislações) frente à violência doméstica (e de gênero) para que a autodeterminação dos povos não fiquem invisíveis ou desconsiderados.

No que concerne ao segundo problema apresentado: “existe o reconhecimento de sua (das mulheres indígenas) extrema vulnerabilidade e o direito a autodeterminação dos povos indígenas?”.

Novamente, na maioria dos casos analisados, a resposta se mantém um dolorido não, mas, conforme exposto no presente trabalho, os direitos humanos dizem respeito a “fins que merecem ser perseguidos”, e que essa classificação de direitos deve sim acompanhar as conquistas e as modificações sociais, não resta dúvidas de que o direito a autodeterminação deve ser observado no caso da aplicação da Lei Maria da Penha às mulheres indígenas. Assim, o melhor a ser feito é implementar as ações sugeridas, porque devemos considerar que somente pode haver democracia efetiva em um país plural, quando todas essas pluralidades são ouvidas e consideradas.

Há mais aspectos a serem analisados sobre a temática e o presente artigo é apenas uma modesta contribuição de análise. Não há qualquer pretensão de exaurir o assunto, visto sua complexidade e necessária discussão no seio social e na academia (destacadamente no ambiente jurídico) e as limitações próprias de um artigo. O Direito é uma ciência dinâmica e, constantemente, o pensamento jurídico deve ser questionado e atualizado para atender as demandas atuais das sociedades, com os mais avançados valores das relações humanas (independentemente de etnia). Apesar de toda a proteção jurídica (normativa) atribuída aos indígenas no plano teórico, cabe ainda amadurecer as políticas públicas para que os direitos previstos sejam adequadamente atendidos, e o protagonismo dos povos (e das mulheres) indígenas lhes permita cons-

truir seu presente e futuro.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales**. Tradução de Ernesto Garzón Valdés. 2. ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

ARAÚJO, A. V. **Povos Indígenas e a igualdade étnico-racial**. In: PIOVESAN, F. e SOUZA, D. M. (orgs). **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial**. Brasília: Seppir, 2006, p. 217-256.

BANDEIRA, Regina. Cartilha orienta indígenas de Mato Grosso do Sul sobre violência doméstica. 21/10/2016. **Conselho Nacional de Justiça**. 2016. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/83717-cartilha-orienta-indigenas-de-mato-grosso-do-sul-sobre-violencia-domestica>. Acesso em 15 abril 2017.

BARBOSA, Marco Antonio. **Autodeterminação: direito à diferença**. São Paulo: Plêiade/Fapesp, 2001, p. 316-324.

BELTRÃO, Jane Felipe; LIBARDI, Estella. Violências Domésticas, Marias e Pen(h)as: Permanências e Avanços. In: PINHO, Ana Cláudia de Bastos; GOMES, Marcus Alan de Melo (Orgs.). **Ciências Criminais: articulações críticas em torno dos 20 anos da Constituição da República**. Rio de Janeiro. Lúmen Juris, 2009. p. 109-136

BLAY, Eva Alterman. **Violência contra a mulher e políticas públicas**. Estudos Avançados, 2003. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18398.pdf>>

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus. 1992.

CAMPOS, Carmen Hein de. Desafios na implementação da Lei Maria da Penha. **Rev. direito GV**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 391-406, Dez. 2015.

CASTILHO, Eva Wiecko V. de. **A violência doméstica no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?** In: Verдум, Ricardo (organizador) **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas/Ela Wiecko V. de Castilho ... [et al]**. - Brasília: Inesc, 2008.

LIMA, Sandra Maria Silva de Lima, **Violência doméstica e mulher indígena: aspectos da legislação brasileira**. Apresentado no VII Congresso Português de Sociologia, Universidade do Porto, 2012. Disponível em < http://www.aps.pt/vii_congresso/papers/finais/PAP1058_ed.pdf>

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

SIMONIAN, L. T. L.. **Mulheres indígenas vítimas de violência**. Novos Cadernos NAEA, v. 12, p. 101-141, 1994.

VERDUM, Ricardo (Org.). Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. Brasília: INESC, 2008. Resenha de: BEGOT, Marjorie; ALEIXO, Mariah. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 167-172, jan./jun. 2010.

O DIREITO NA PERSPECTIVA INDÍGENA E O COLONIALISMO DO PODER NO ENSINO DO DIREITO

THE RIGHT IN THE INDIGENOUS PERSPECTIVE AND THE COLONIALISM OF POWER IN THE EDUCATION OF THE LAW

Keyla Francis de Jesus da Conceição¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo fazer um diálogo com o direito indígena, sob uma perspectiva lyriana do ensino do direito, tomando por base o colonialismo do poder e saber apresentados por Aníbal Quijano. Apresentando uma nova maneira de ensinar o direito a partir da valorização do direito indígena e acreditando que o mesmo, deve ser considerado parte do momento histórico que dará origem a definição do direito. Em um primeiro momento é feita uma conceituação típica do que é o direito, depois é demonstrada a visão do direito de diferentes povos indígenas, tais como Pataxó, Tukano e Guarani. Mostrando definições criadas pelos próprios indígenas, não apenas definições, mas também uma possível resposta para a indagação “O que é o direito para que se possa ensiná-lo?”. Explicitando as necessidades do conhecimento jurídico e demonstrando algumas motivações que levam o indígena ao estudo do Direito. Conclui-se que há um direito que o Estado desconsidera e povos que são submetidos a um ordenamento que não os contempla, de tal modo a efetividade buscada com a criação de uma lei, torna-se impossível devido a falta de representatividade das populações menos favorecidas de um país nos lugares de decisão, elaboração e ensino do direito.

PALAVRAS-CHAVE: autodeterminação; autonomia; educação escolar indígena; povos indígenas.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to establish a dialogue with indigenous law, based on a lyriana perspective of law education,*

¹ Índia Pataxó, advogada, mestranda em Direito pela UNB.
Contato: keylathxyaya@hotmail.com.

based on the colonialism of power and knowledge presented by Anibal Quijano. Presenting a new way of teaching the right from the valuation of indigenous law and believing that the same, should be considered part of the historical moment that will give rise to the definition of the right. In a first moment a typical conceptualization of what is the law is made, then the right vision of different indigenous peoples such as Pataxó, Tukano and Guarani is demonstrated. Showing definitions created by indigenous people themselves, not just definitions, but also a possible answer to the question "What is the right so that it can be taught?" Explaining the needs of legal knowledge and demonstrating some motivations that lead the indigenous to the study of law. It is concluded that there is a right that the State disregards and peoples that are submitted to an order that does not contemplate them, in such a way the effectiveness sought with the creation of a law, becomes impossible due to the lack of representativeness of the less favored populations Of a country in the places of decision, elaboration and teaching of law.

KEYWORDS: *self-determination; autonomy; Indigenous school education; Indian people.*

INTRODUÇÃO

O que é o direito para que se possa ensiná-lo? Este é um questionamento que fará mais sentido a partir da consciência exata de que *direito* estamos falando e para quem se destinará tal pergunta.

A *priori*, deve-se ter claro quem, de fato, responderá tal assertiva, dado que a oportunidade de resposta não é dada a todos, sobretudo para aqueles que, historicamente, não foram considerados parte importante e constituinte da formação do Brasil, para os quais se destinou o silêncio e a espoliação recorrente. A depender da resposta destes, a discussão sobre o *direito efetivo* ficará impraticável, uma vez que sua reflexão deva surgir da construção de vivências (conhecimentos) entre os integrantes de uma sociedade.

Este é um trabalho que objetiva expor, ainda que sucintamente, o *direito* na perspectiva indígena, esperando contribuir para uma possível resposta a indagação inicial do texto.

O CONCEITO DE *DIREITO*

O que é o *direito*? Essa não é uma pergunta de fácil resposta, principalmente se consideramos que o *direito* é dinâmico e está envolto de um momento histórico. Tendo por base o *direito* positivo, a resposta poderá ser mais fácil, pois para os positivistas, o *direito* é uma lei estática, que deve ser seguida. Uma lei que nasce do reconhecimento dos *direitos* que os cidadãos legitimam mutuamente, no sentido de regular o convívio. Segundo Paulo Nader (2007):

Os positivistas estreitam o campo de abordagem do *Direito*, limitando-se à análise do *Direito* Positivo. O *Direito* é a lei; seus destinatários e aplicadores devem exercitá-la sem questionamento ético ou ideológico. Para eles não existe o problema da validade das leis injustas, pois o valor não é objeto da pesquisa jurídica. Quanto à justiça, consideram apenas a legal, mesmo porque não existiria a chamada justiça absoluta. O ato da justiça consiste na aplicação da regra ao caso concreto. Os positivistas não aceitam a influência dos elementos extralegem na definição do *Direito* Objetivo. (NADER, 2007, p.175).

A palavra mais frequentemente associada ao *direito* é *lei*, sobretudo no inglês – *Law* – palavra que designa aqueles dois termos. Todavia, *direito* e *lei* são conceitos distintos e, quando associados, é a lei que está inserida no *direito*, que é mais abrangente, mais amplo.

É necessário cuidado na adoção do conceito positivista porque esta corrente concebe o *direito* como justo apenas pelo fato de estar escrito em lei, uma lógica que pode levar a atrocidades resguardadas pela lei. Isso se agrava se considerarmos quais pessoas participam da elaboração das leis, um número sempre restrito e sem representatividade frente à diversidade sócio-cultural do Estado, condicionados à vontade das elites e negligentes às necessidades dos grupos minoritários.

Por outro lado, existe a corrente *jusnaturalista* do *direito*, cuja premissa central repousa no *direito natural*, considerando a existência de um *direito* acima da lei, que antecede o humano e está intimamente ligado à noção de *justiça*.

O *Jusnaturalismo* é uma corrente *jurisfilosófica* de fundamentação do *direito* justo que remonta às representações primitivas da ordem legal de origem divina. Trata-se de um *direito* que antecede ao nasci-

mento de um ordenamento jurídico, ou seja, são pré-existentes às leis. Essa corrente doutrinária é muito importante por ser baseada no *direito* natural, uma concepção que não se contenta apenas com a aplicação das normas jurídicas, promovendo, com isso, justiça social - a justiça verdadeira.

COLONIALIDADE DO PODER

Além de explicar resumidamente as principais correntes de interpretações do *direito*, faz-se necessário explicitar o colonialismo do poder presente em toda a América Latina.

Os pensadores de-coloniais trazem em suas obras as problemáticas latino-americanas ligadas ao fenômeno do desenvolvimento, cujo ponto central - a relação antagonica dominação/exploração - ainda é vigente. Desde a invasão da América, a exploração passou por diferentes fases, desde a escravização até as atuais formas de exploração econômica, cuja mão-de-obra sempre foi mal remunerada, em especial as populações rurais. Todo esse processo é justificado por uma superioridade racial, conforme denominado por Aníbal Quijano (2005), uma colonialidade do poder, sendo o *modus operandi* do sistema capitalista mundial, presente hoje nas relações assimétricas de poder e de redistribuição econômica. A colonialidade também está presente nas relações assimétricas sejam culturais, sociais, políticas e acadêmicas.

Os de-coloniais estudam esses fatos por um olhar crítico, observando a repercussão do colonialismo global. Esta nova forma de colonizar está por trás das relações sociais, em que as populações camponesas, indígenas e periféricas são exploradas por pessoas, grupos, governos, grandes empresas e multinacionais que procuram o lucro pessoal, produzindo geralmente atropelos, injustiças e, em casos extremos, a pobreza e morte. É por isso que as dinâmicas econômicas inseridas nos distintos processos socioculturais não podem ser isoladas nesse tipo de estudo. Não obstante, ainda hoje, modelos hegemônicos continuam sendo reproduzidos, orientando os estudos humanísticos e as ciências sócias latino-americanas.

A intersubjetividade constituída a partir da hegemonia ocidental está enquistada nas mentes de muitos *intelectuais* humanistas, fazendo

afirmações preconceituosas como: *América Latina não produz teoria*, mesmo sendo acadêmicos latino-americanos.

A *Colonialidade do poder* de Aníbal Quijano (2005) será o primeiro conceito abordado. Antes disso, é preciso fazer uma distinção entre colonialismo e colonialidade, conforme os conceitos explicitados por Restrepo y Rojas (2010):

El colonialismo refiere AL proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar La explotación Del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador; como veremos, en diversos sentidos los alcances del colonialismo son distintos a los de La colonialidad, incluso más puntuales y reducidos. La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de La naturalización de jerarquias territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando La re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no solo garantiza La explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también La subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15)

O DIREITO NA COSMOVISÃO INDÍGENA

A concepção de *direito* na cosmovisão indígena não é um conceito unívoco, uma vez que o próprio termo indígena evidencia uma generalização. Cada etnia apresentará uma compreensão de *direito*, a depender da cosmogonia, da religião, da cultura e do contato que possui com o ordenamento jurídico vigente. É sempre importante ressaltar que a diversidade de povos do Brasil é enorme e qualquer apontamento generalizante será baseado em pontos em comum entre os povos do Brasil.

Mas, o que é o *direito* na visão indígena? Grupos envolvidos na política indigenista provavelmente responderão que é o *direito* garantido pela Constituição, sendo capaz de citar, inclusive, o artigo constitucional destinado a essa temática. Esse fato mostra como esses povos adaptaram seus conceitos tradicionais à cosmovisão hegemônica, metonímia das diversas situações em que o indígena precisou confor-

mar-se à cultura dominante tanto na educação, como na saúde e nos *direitos*.

Na maioria dos casos, o indígena acredita que tudo o que diz respeito a ele é inferior ou menos importante, consequência da colonialidade do poder e da colonialidade do conhecimento do qual é vítima. Devido a essa crença, experiências desastrosas sempre acontecem, como o caso do julgamento ocorrido na terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, intitulado como o primeiro júri popular indígena do Brasil. Em uma tentativa de trazer a diversidade cultural ao caso, desencadearam uma decisão considerada injusta e sem aplicabilidade, de maneira que se tornou necessária a produção de uma nova decisão, feita pelas lideranças em conjunto com os povos envolvidos, objetivando a eficácia e satisfação dos indígenas. O indígena precisou experimentar uma decisão não indígena sem eficácia para perceber que o direito, ou seja, que o julgamento deles era a mais adequada para o momento.

Neste caso, o primeiro júri popular do Brasil absolveu um réu acusado de tentativa de homicídio e condenou o outro réu por lesão corporal leve. Os dois, indígenas, foram acusados de atacar outro indígena, alegando que este estava possuído por um espírito maligno. Assim, o julgamento foi realizado dentro da aldeia, apenas com indígenas compondo o júri. No início, essa iniciativa pareceu uma ação inclusiva, com intenções legítimas, mas apresentou divergências no desenrolar do caso: a linguagem usada no julgamento foi incompreensível para os indígenas, causando bastante estranhamento, uma vez que consideraram brutal a forma como tudo foi encaminhado. O indígena Zedoeli definiu da seguinte maneira o que aconteceu:

Chegamos ao nosso objetivo de nos ajudar a resolver os nossos problemas. Entretanto, ficou marcada a forma como os brancos realizam um julgamento. É brutal e muito diferente da nossa forma, mais respeitosa e educativa de julgar. (COSTA, 2015).

Algum tempo depois, foi realizada uma reunião interna entre os líderes. O resultado foi uma nova sentença, que não absolveu os réus e aplicou as penas conforme o que é o *direito* para os indígenas envolvidos. Esse caso tornou claro que mesmo que a situação aparente um respeito à cosmovisão indígena sobre *direito*, o que prevalece é o orde-

namento não indígena.

Os Estados modernos de origem colonial - o caso do Brasil - tendem a ignorar a existência de um *direito* que esteja fora do padrão estabelecido, como explicita Almiros Machado (2009).

Há que se atentar para o pluralismo jurídico, a outros modos de juridicidade em operação; o *direito* pode existir sem o Estado, como é o caso dos povos indígenas, que têm o seu *Direito* próprio e não precisam do Estado para se organizarem em sociedade. A questão é que comumente se identificava o *Direito* com o Estado e a consequência é julgar os povos indígenas como não tendo *Direito* próprio, ficando assim explicitado o etnocentrismo jurídico, típico de Estados modernos de origem colonial. (MACHADO, 2009, p.13).

O *Direito* dos povos originários é baseado em usos e costumes e são aplicados conforme a cultura de cada povo. Porém, esse *direito* é desconsiderado pela totalidade dos juristas do Brasil, pois parece que para estes a base para o *direito* deve vir de fora. A cosmogonia tradicional possui pouco valor se comparada a uma teoria alemã, por exemplo, Para Machado (2009) define *direito* indígena como:

“Como o Estado não tem se feito presente nas áreas indígenas, internamente os povos indígenas mantiveram a aplicação do seu *direito*, modelo próprio de justiça, chamados de “usos e costumes”.Esse *direito* é concebido como um conjunto de normas e práticas baseadas na cosmologia, de essência religiosa, estruturado ao longo milhares de anos e aplicado por povos indígenas em lugar do *direito* estatal ou em conjunto com este. (Machado, 2009, p.48)

O *Direito Indígena* não é reconhecido pela sociedade brasileira, mas existe e deve fazer parte da construção do *direito*, tendo em vista que o *direito* não é, mas que vem a ser. Propor que o *direito* indígena faça parte da construção do *direito* em âmbito nacional torna-se uma ofensa e reforça, com isso, o traço de colonialidade com que as populações indígenas do Brasil são tratadas ao longo dos séculos. Nesse sentido, Lyra Filho (1982) explicita:

Constantemente buscar o que o *Direito* é, é buscar o que ele vem a ser, dado que nada é num sentido perfeito e acabado (...). Uma exata

concepção do *Direito* não poderá desprezar todos esses aspectos do processo histórico, em que o círculo da legalidade, não coincide, sem mais, com o da legitimidade, como notava Herman Heller. Diríamos até que, se o *Direito* é reduzido à pura legalidade, já representa a dominação ilegítima, por força desta mesma identidade; e esse *Direito* passa, então, das normas estatais, castrado, morto e embalsamado, para o necrotério duma pseudociência, que os juristas conservadores, não à toa, chamam de dogmática. (LYRA FILHO, 1982, p.5)

O momento histórico deveria determinara definição do *direito*. Porém, isso não acontece quando ele não contempla a diversidade indígena ou a ignora completamente, evidenciando o uso de uma norma estática, aplicada a partir dedo entendimento de um juiz que, via de regra, apresenta um conhecimento superficial da causa indígena e não conhece as demandas e discussões sobre essa realidade.

Para o indígena que vivencia o *direito tradicional*, mas não tem conhecimento do *direito* não indígena, dificilmente terá ciência do seu *direito* usando os critérios exteriores, uma vez que a organização étnica (cujo *direito* é oralmente transmitido) diverge da organização não indígena (transmitido por códigos e jurisprudências). É a partir da vivência que se dá o *direito* indígena. Talvez a melhor maneira de corrigir as ideologias erradas sobre o *direito* começa não no exame daquilo que o homem pensa sobre esta pauta, mas no que juridicamente ele faz. A sociologia jurídica é a única base sólida para iniciar uma nova reflexão sobre ideologias do *direito*. Como argumenta Lyra Filho (1982):

O caminho para corrigir as distorções das ideologias começa no exame não do que o homem pensa sobre o *Direito*, mas do que juridicamente ele faz. Poderemos chegar, nisto, à dialética do *Direito* não já como simples repercussão mental na cabeça dos ideólogos, porém como fato social, ação concreta e constante donde brota a repercussão mental. (LYRA FILHO, 1982, p.29).

O indígena guarani Almiros Machado (2009), em sua dissertação de doutorado, relata o que é o *direito guarani* e quais são seus princípios, relatando que este é intimamente ligado à espiritualidade. Ele parafraseia o “*Direito Achado da Rua*” e o “*Direito Achado no Tekoha*”, gerados de forma principiológica diferente, mas essencialmente um

Direito axiológico.

Todo o *Direito* Guarani é norteado pelos princípios da valoração dos *Direitos* coletivos, em detrimento dos individuais. Assim sendo, é marcado pelos princípios da responsabilidade coletiva, da reciprocidade e da solidariedade. Ao caráter jurídico assomam-se modos de coerção que induzem e asseguram o respeito às regras do convívio social em comunidade; não sendo os Guarani por elas “escravizados”, mas a observância mantém o equilíbrio da convivência, através do respeito à tradição. Ademais elas são reforçadas pela religião, que a cada momento instiga o Guarani a voltar sua atenção para esses princípios que são a base para uma convivência harmoniosa e de respeito. (MACHADO, 2009, p.53).

Para os índios Pataxós de Minas Gérias, por exemplo, as brigas internas entre as famílias são recorrentes e tornou-se um fator determinante para a constituição de novas aldeias, com a finalidade de apaziguar conflitos maiores entre as famílias. Nestes casos, o conflito não é relatado à polícia, ficando restrito ao grupo, que promove uma conversa entre os líderes da família e de cada comunidade. Para evitar brigas futuras, a família é transferida para outra aldeia ou, o caso da comunidade, são transferidos para outro território distante do local do conflito para manter a paz. Todavia, essa medida é tomada quando ocorrem ameaças de assassinato, brigas verbais e corporais (vias de fato), objetivando evitar acontecimentos mais graves. Em casos de assassinato ou roubo, haverá a interferência dos policiais, desde que as lideranças e a comunidade decidam ser esta a melhor opção.

De acordo com Francisco Sarmiento, indígena Tukano², o *direito* na visão desta etnia passa a existir a partir do nascimento da criança, que é o momento em que se dá o *direito* a uma identidade, surgindo, assim, o *direito* de reconhecimento. Logo após, o índio passa a ter o *direito* de conhecer a história do povo, receber os deveres de convivência em comunidade. Então, surge o *direito* à herança do território em que determinada família vive dentro da comunidade indígena. É um *direito* transmitido oralmente, sem registro escrito, já que eles acreditam que tudo surge pelo pensamento, da mesma maneira que o Criador

2 Em conversa informal com Francisco Sarmiento Tukano em 12 agosto 2016.

(Ye'pâ-Õ'akhë) fez todas as coisas.

E visão colonial é perigosa porque entra nas mentes dos indivíduos, sem ser percebida, se expandindo no mundo, contribuindo grandemente para que o padrão do poder, o capitalismo e suas dinâmicas, perdure e seja visto como um acontecimento natural. É assim que opera a colonialidade do saber: na transmissão de teorias e conhecimentos hegemônicos como verdades únicas, fazendo parte do projeto civilizatório onde só os seus portadores possuem o caminho da sabedoria.

Diante da colonização do conhecimento, a concepção indígena sobre o *direito* não é respeitada e por isso, tornaram-se recorrentes inúmeras violações ao *direito* indígena, principalmente no que se refere à demarcação de terras. Isso se verifica facilmente no tratamento folclórico do conhecimento tradicional do pajé, totalmente desconsiderado como um tratamento de saúde. São situações decorrentes da falta de alteridade, do desinteresse em obter conhecimento do outro por se considerar o detentor do conhecimento superior e definitivo.

Um caso factual do conflito gerado pelas divergências de concepção sobre o *direito* é o dos Guaranis:

A propriedade para o Guarani perpassa os verbos teko (ser), oiko (estar) e guereko (ter), que associados ao possessivo mba'ê, determina quem é o possuidor naquele momento; o teko mba'ê é o momento ou o estado em que o Guarani está com o animus de posse, ou seja, ele se prepara para psicologicamente assumir o lugar do espírito protetor de uma determinada área; no momento em que passa a ser o possuidor, o mba'êoiko (a coisa, o objeto, passa ao usufruto de alguém), a terra passa a ter um outro zelador que, investido na posse, passa a ter *Direitos* e deveres e a responsabilidade é maior ainda, por ter entrado na espiritualidade da terra. (MACHADO, 2009, p.97)

O *direito* indígena luta para permanecer e ser considerado como tal, mesmo diante de toda imposição que sofre. Almeja não ser concebido como estático, mas quer fazer parte do processo histórico de formação do *direito*, alcançando a libertação e autonomia dos grupos indígenas, da maneira como descreve Lyra Filho (1982):

Direito é processo, dentro do processo histórico: não é uma coisa feita, perfeita e acabada; é aquele vir-a-ser que se enriquece nos movi-

mentos de libertação das classes e grupos ascendentes e que definha nas explorações e opressões que o contradizem, mas de cujas próprias contradições brotarão as novas conquistas. (LYRA FILHO, 1982, p.56).

Percebe-se que há uma grande dificuldade em entender o *direito* indígena, já que por vezes não segue a lógica ocidental. Isso não quer dizer que ele não tenha uma lógica própria, com padrões de ensino e potencial contribuição ao *direito* em âmbito nacional. Sobre isso discorre Santos Filho (2005):

Hoje é impositivo o trato das questões envolvendo o *direito* dos índios com respeito aos seus costumes, e atenção ao *direito* desenvolvido no seio das suas comunidades, que não deriva de um ser superior, mas de regras de convivência estabelecidas de acordo com suas necessidades. O reconhecimento do *direito* dos índios à alteridade, ou seja, de serem diferentes, é voz marcante no momento atual. Merecem tratamento diferenciado dos demais cidadãos. Sob esse enfoque, é certo que os dispositivos do Estatuto do índio, forjados no ideal assimilacionista, não foram recepcionados pelo sistema constitucional, devendo eventual divergência entre comandos constitucionais e infraconstitucionais ligados aos índios ser solucionada com utilização de interpretação conforme a Constituição, compatibilizando a interpretação da norma infraconstitucional ao texto constitucional em vigor. (SANTOS FILHO, 2005, p.21)

POR QUE APRENDER *DIREITO*?

No Brasil, quem tem o conhecimento do *direito* são detentoras do poder. O curso de *direito* era destinado apenas às famílias mais abastadas, que possuíam dinheiro para enviar os filhos para estudarem na Europa. Essa condição ratificava a condição respeitosa e o *status quo*, mesmo antes de concluir os estudos. Este *status* é devedor da educação na idade média, que imputava ao direito, à medicina e à filosofia o ápice do ensino das artes liberais. Graduados em *direito* ganham, desde o referido período histórico, o título de doutor, confirmado pela lei imperial de 1827, mesmo sem terem doutoramento, fato que gera discussões acirradas até hoje. Apesar disso, desde o Brasil colônia, aqueles que estudavam o *direito* eram considerados pessoas de grande

poder em suas mãos.

Os conhecedores do direito da época faziam questão de demonstrar que o conhecimento que tinham era restrito a eles. O sintoma mais recorrente desta condição era o vocabulário de difícil entendimento, cheio de expressões e jargões da área, monopolizando o conhecimento e demonstrando a inexistência de qualquer intenção em traduzir a linguagem do *direito* ao grande público. Deste modo, continuavam com a aparência de serem os únicos capazes de dizer o que é o *direito*, mantendo a veneração de uma população desinformada.

Hoje, esta situação não mudou, mas não impediu a popularização do curso. O número de pessoas formadas em *direito* é extremamente alto, sem representar com isso que este universo se abriu para muitos. A tônica separatista desta categoria ainda é recorrente e não são poucos os relatos de advogados que fazem questão de seu título de doutor e juízes acusados de abuso de poder. Na realidade, quando alguém conhece o *direito* recebe com ele uma parcela de poder. A cada um caberá escolher empregar este poder para o bem individual ou coletivo, libertar ou oprimir. Em face disso, mais importante do que saber quem possui o poder, é conhecer as intenções de quem estuda o *direito*.

CONSEQÜÊNCIAS DA FALTA DO CONHECIMENTO EM DIREITO

Aqueles que não têm conhecimento da lei sempre sofrem prejuízos, sempre tem seus *direitos* usurpados. Com os indígenas do Brasil, as violações de *direitos* foram exorbitantes, desde o primeiro contato com os portugueses. Tudo lhes foi imposto, menos o *status* humano, até que o Papa Paulo III respondeu na bula *Sublimus Dei*, de 1537, que os índios tinham alma humana, já que desejavam “ardentemente” a fé católica. Mas as espoliações não pararam com este consenso. Ao contrário, a colonização portuguesa gerou um etnocídio sem precedentes, que referenciou a destituição de identidades, com conseqüências vigentes na atualidade, tais como currículos e disciplinas centrados na história européia como se fosse universal. Aníbal Quijano (2000) define *colonialidade* do poder da seguinte forma:

La colonialidades uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda em la imposición de una clasificación racial/étnica de lapoblación del mundo como piedra angular de dichopatrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y 2 subjetivas, de la existência social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de America (QUIJANO, 2000, p.342).

Com a *Lei de Terras* - Decreto 1318, de 30 de janeiro de 1854 que executa a Lei nº 601, de 18 de Setembro de 1850 (BRASIL, 1850) - muitos territórios indígenas foram demarcados como propriedades de fazendeiros, conseqüência direta da falta de conhecimento do *direito*. Houve casos de lideranças que assinaram documentos sem mesmo saberem o que estavam assinando, apenas por acreditarem nas palavras de aproveitadores que usaram a diferença cultural para tirar vantagem. Supostos acordos foram feitos, mas nada nunca foi cumprido. As violações também acontecem hoje quando empresas de mineração e afins desenvolvem um trabalho dentro de terras indígenas e propõem projetos que julgam ser do interesse dos indígenas, mas que na verdade não apresentam qualquer consulta aos povos, conforme exige a Convenção 169 OIT.

Do mesmo modo, durante a ditadura e com a divulgação do relatório Figueiredo, foram descobertos inúmeros quadros de violência contra os povos indígenas. Devido a pouca visibilidade que a mídia confere às causas indígenas, poucos da sociedade brasileira tomaram conhecimento desde fato, evidenciando a negligência a cerca desta temática, eficiente em manter as representações depreciativas.

O aprendizado do *direito* tornou-se uma necessidade, principalmente para os grupos marginalizados e menos favorecidos na sociedade. A participação de indígenas nos cursos de direito vem ocorrendo de maneira gradativa nas diversas universidades do Brasil. O problema é que não encontram no curso o *direito* indigenista ou um *direito* que o fará entender o seu contexto a partir da interpretação da lei, já que o que lhe é posto é um *direito* totalmente dogmático, leis estáticas que pouco lhes representa, que não têm como parâmetro o momento histórico. Habermas (2002) acredita que sem os movimentos sociais, não é possível o reconhecimento de *direito*:

[...] uma teoria dos *direitos* entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de *direitos* sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer. (HABERMAS, 2002, p.235).

O indígena que consegue ingressar no curso de *direito* encontra-se limitado, pois aquilo que considerava um instrumento de luta, torna-se ineficaz quando aplicado na sua realidade. Ainda que o conhecimento do *direito* seja essencial para a luta, ele não respeita nem contempla as especificidades étnicas brasileiras, tornando-se um instrumento inacabado e inábil. O indígena que ingressa no curso tem a expectativa de ser munido de conhecimentos que o tornará capaz de auxiliar juridicamente o seu povo. Evidentemente alguns idealizam o curso, a ponto de esperar que em toda disciplina a temática seja abordada. Todavia, não existe na maioria das universidades, qualquer esforço em fazer o aluno refletir para além daquilo que é posto em lei. Somado a isso, os inúmeros artigos que tratam especificamente sobre questões indígenas são elaborados superficialmente, quando são inexistentes.

Para ensinar um *direito* que somará à luta dos movimentos sociais é necessário ter um conceito menos limitado, sob a pena de formar pessoas presas a um ordenamento jurídico positivista, consequência direta da colonialidade do saber. Portanto, a colonialidade apresenta uma formatação ideacional e identitária, que excluiu outros saberes e outras formas de interpretar o mundo, desautorizando epistemologias da periferia do ocidente. Santos (2010) afirma que tal colonialidade do saber é representada na geopolítica do conhecimento, a partir da qual a razão, a verdade e a ciência são atributos possíveis nas – e das – metrópoles, cabendo aos territórios (ex) coloniais e seus sujeitos o status de objetos, classificados como populares, leigos, naturais, ignorantes, sem lei (p.72).

Dessa forma, aprender o *direito* para o indígena significa lutar e resistir, na expectativa de vencer, mesmo que seja difícil a mediação entre *direito* indígena e *direito* não indígena. Em alguns momentos, o

direito indigenista necessita de conhecer as técnicas e termos jurídicos sempre latentes, sobretudo frente aos desafios encontrados no movimento indígena. Aliás, é importante explicar a diferença entre *direito* indigenista e *direito* indígena.

Segundo Wilson Matos da Silva (2005), advogado indígena, a diferença é:

Inicialmente é preciso aclarar ao caro leitor a diferença entre *direito* indigenista e *direito* indígena, o primeiro diz respeito às normas positivadas, com vistas a reger as relações entre índios e não-índios, são regramentos pensados elaborados e votados, pelos legisladores - não-índios - que nunca tiveram como prioridade a proteção e a garantia dos *direitos* nós indígenas, por isso o *direito* indigenista evoluiu tão pouco nesses 505 anos de invasão colonialista. Já o *direito* indígena são regras postas aos índios nas aldeias com vistas a reger as relações entre indivíduos, famílias, grupos e povos. O *direito* indígena não é positivado é consuetudinário; não é votado é extraído das relações das vivências milenar dos nossos povos, contem grande carga moral e cultural. (SILVA, 2005, s/p)

Lyra Filho (1980) faz algumas reflexões sobre a maneira errada de ensinar o direito, em sua obra **O direito que se ensina errado**, gerada a partir de uma insatisfação com a organização e funcionamento do ensino jurídico. Ele acredita que é um ensino que não corresponde às exigências da atual etapa do processo histórico em que estamos envolvidos. Afirma ainda que há duas maneiras de entender o *direito* que se ensina errado: a primeira é o ensino do *direito* da forma errada (vício de metodologia), a segunda é a errada concepção do *direito* que se ensina (visão incorreta dos conteúdos que se pretende ensinar). No entanto, há uma vinculação entre as duas maneiras, uma vez que não se pode ensinar bem o *direito* errado, e o *direito*, que se entende mal, determina com essa distorção os defeitos de pedagogia.

Numa sociedade que se divide em classes e grupos de interesses conflitantes, segundo Lyra Filho (1980), o *direito* não pode ser captado em sua inteireza e está fatalmente entendido sob exclusiva ótica da classe dominante. Ele propõe uma nova forma de ensino, na qual não apenas a lei do mais forte seja transmitida, mas seja chamado de jurídico o *direito* dos oprimidos, deixando de ensinar apenas uma

das abordagens do que é *direito* e abrangendo o fenômeno em sua totalidade.

Para que haja mudança na forma de ensinar o *direito*, segundo este autor, é necessário que a discriminação e privilégios ganhem o primeiro plano do *direito* e não mais existam minorias favorecidas, minorias oprimidas, classes e nações desamparadas.

A IMPORTÂNCIA EM APRENDER O *DIREITO* DO OUTRO

Um dos problemas ao se ensinar o *direito* é quando o docente possui o conhecimento adequado sobre o que é o *direito* e exclui os demais conceitos que surgem dos diferentes movimentos sociais, engessando uma forma de ensino e uma forma de aplicação da lei. É aí que surge a necessidade de conhecer qual é o entendimento do outro para que se possa ensiná-lo. Nesse mesmo sentido, aparece uma motivação para que o indígena aprenda o *direito* ensinado nas universidades, ou seja, o *direito* do outro, já que esse aprendizado transformou-se no modo de tornarem conhecidos os *direitos* indígenas do seu povo, bem como fazer entender os artigos 231 e 232 da CF/88 *in verbis*:

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. (BRASIL, 1988, art. 231)

Ensinar o *direito* em linguagem acessível é um dos motivos que levam o indígena a cursar uma faculdade de *direito*. Tornar clara a leitura de documentos com termos extremamente jurídicos é o papel fundamental dos que procuram ser mediadores entre a “lei do branco” e a “lei do indígena”. Diante do fato, muitos são os casos em que o indígena formado em *direito* ministra pequenos cursos em aldeias para tornar conhecidas e entendidas as leis que versam sobre o povo. A partir do conhecimento do *direito*, cria-se também uma melhor visualização do sistema político e a falta de representação passa a ser um ponto de discussão nas reuniões indígenas.

REFLEXÃO SOBRE O SISTEMA JURÍDICO E POLÍTICO

Nove anos após a aprovação da *Declaração das Nações Unidas sobre Direito dos Povos Indígenas*, parece fortalecer-se a percepção de que os mecanismos jurídicos, isoladamente, não são capazes de garantir ao indígena a efetivação de *direitos* assegurados pela Constituição. Prova disso é a propositura da *PEC 215*, proposta de emenda a Constituição que, se aprovada, não reconhecerá o *direito* originário dos indígenas sobre suas terras tradicionalmente ocupadas.

Surge, com isso, a necessidade de diminuir as desigualdades, somente plausível com a ampliação das oportunidades e da participação ativa do indígena na sociedade brasileira.

Um estudo realizado pelo INESC demonstra que nenhum indígena foi eleito para o *Parlamento Federal* e apenas dois foram escolhidos para o parlamento estadual. Para Will Kymlicka (1996), a representação de grupos minorias no parlamento é um combate poderoso à discriminação sistemática, tanto no sistema político como na sociedade em geral. É válido lembrar que a *Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas*, em seu artigo 3º e 4º, versa sobre o autogoverno e a autodeterminação. Assim, seguindo este pensamento, nas sociedades multiculturais, os diversos grupos que fazem jus ao autogoverno devem fazer parte dos organismos políticos mais amplos, mediante complexas relações federativas. Grupos que tem *direito* ao autogoverno, mas que também integram os organismos políticos mais amplos, devem ser representados como grupos na tomada de decisão desses organismos, assim como nas comissões, conselhos e negociações intergovernamentais.

O modelo de democracia do Brasil é a democracia representativa: a população elege seus representantes, que serão responsáveis por criar leis ou executá-las. Para Bonavides (2006), tal modelo tem, hoje, como principais bases:

A soberania popular, o sufrágio universal, a observância constitucional, princípio da separação dos poderes, a igualdade de todos perante a lei, a manifesta adesão ao princípio da fraternidade social, a representação como base das instituições políticas, limitação de prerrogativas dos governantes, Estado de *Direito*, temporariedade dos manda-

tos eletivos, *direitos* e possibilidades de representação, bem como das minorias nacionais, onde estas porventura existirem (BONAVIDES, 2006, p.294).

Tomado por base o pensamento de Bonavides (2006), vemos que a democracia só será efetiva quando as minorias nacionais também forem representadas. E apesar de vivenciarmos uma crise desse modelo, diante das críticas apresentadas por Schmitt (2007), devemos trabalhar com as dificuldades encontradas e propor mudanças graduais de acordo o surgimento das necessidades. Manfredini (2008) apresenta uma crítica bastante semelhante à de Schmitt ao parlamentarismo:

O que tem se vivenciado no Brasil é a crise desse modelo. Os representantes já não representam o povo; este, por sua vez, não se interessa pelos assuntos políticos. O número de partidos cresce, mas as ideologias continuam as mesmas, e, o poder legislativo ainda não logrou sua independência; continua a operar com preponderância do executivo (MANFREDINI, 2008, p.25)

Demonstrada a inexistência de representação indígena no Congresso e diante do aumento de discussões que versam sobre *direitos* indígenas presentes no cenário político, surge à necessidade da representação especial para efetivação da democracia.

CONCLUSÃO

Em meio às informações expostas, entende-se que, para o Estado, há um *direito* que ele considera inexistente, mas que está presente no regimento interno de um povo ou uma comunidade. Este se submete a um ordenamento com o qual não contribuiu e cujas premissas não o contempla. Essa lógica apaga qualquer possibilidade de efetividade buscada com a produção de uma lei, tendo em vista a falta de representatividade das populações menos favorecidas de um país.

Quem ocupa lugares desprivilegiados da sociedade brasileira percebe que não se trata de falta de esforço, mas falta de oportunidades. Para exemplificar melhor o que significa isso, conto aqui a história de certo juiz da Comarca de Belo Horizonte, com o qual tive a oportunidade de estagiar. Caçula de seis irmãos, ele é de origem humilde. Sua

mãe lavava roupas e o pai trabalhava na construção de estradas. Em seu primeiro ano escolar, a professora disse que ele não iria aprender nada, pois tinha muita dificuldade de aprender – o que revelou ser, na realidade, um problema de visão. Naquele momento, foi criada a sua primeira oportunidade de aprendizagem. Um tempo depois, no ensino médio, uma de suas professoras percebeu o seu bom desempenho na escola e ofereceu-lhe um emprego de meio horário num escritório de advocacia. Ali começou o seu interesse e envolvimento com o mundo do *direito*. Nesse período, ele teve grande desenvolvimento na leitura e, por conseqüência, prestou vestibular para a Universidade Federal de Minas Gerais. Resultado: conseguiu passar no curso de *direito* e, posteriormente, tornou-se um juiz.

Com esta história é possível ilustrar que uma experiência de esforço deve estar aliada a oportunidades. Seus pais eram igualmente esforçados, todavia não conseguiram desenvolver uma carreira promissora. O bom desempenho do garoto na escola foi insuficiente sem a oportunidade que o escritório de advocacia lhe conferiu. Quando se defende que muitos indígenas não conseguiram por falta de esforço e trabalho, e que por isso os historicamente excluídos não possuem ascensão na sociedade, é um ato cruel de desvalorização e desconhecimento de outros fatores importantes na construção de uma sociedade justa e equitativa.

Assim como aconteceu com este juiz, é o que acontece com as demais áreas da sociedade: como poderemos criar oportunidades para que todos os segmentos sócio-culturais possam fazer parte da construção da sua história, da construção do seu *direito* e da construção da sua educação? Nem todos terão professores para oferecer oportunidades, por isso, cabe ao Estado tratar os desiguais na medida da sua desigualdade para que, assim, gere oportunidades iguais a todos, tornando-os livres da atitude e do pensamento colonial, que tende a negar a singularidade do outro.

Um pluralismo jurídico, talvez, seja uma boa opção de resolução. No entanto, pode ser apenas um pensamento otimista, como expressa o professor Santamaría (2015):

Pero tampoco se puede pecar de optimismo crónico para creer que el pluralismo jurídico es la receta para la consolidación de um derecho democrático e incluyente capaz de producir transformaciones socie-

tales em pro de los excluidos de siempre.(SANTAMARÍA, 2015, p.166).

Outra leitura possível é a de Moreira da Silva Filho (2008), que chega a uma ética concreta da alteridade como pressuposto de um pluralismo jurídico-comunitário-participativo, no sentido de fundamentar a prática de novos sujeitos coletivos de *direito*. Acreditando que, de todas as fontes clássicas do *direito*, a sociedade é a fonte primária, afirma que é a partir daí que surgem os sujeitos coletivos de *direitos*, tendo por base um *direito* que surge dos movimentos sociais.

REFERÊNCIAS

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

BRASIL (1850). **Lei de Terras**. Coleção das Leis do Império do Brasil. Lei nº 586 de 6 de setembro de 1850. Disponível: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes /Legislacao/Le-gimp-36.pdf>

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

COSTA, EMILY. **Júri indígena em Roraima absolve réu de tentativa de homicídio**. G1 Portal de Notícias, Roraima, 24 abr. 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2015/04/juri-indigena-absolve-reu-de-tentativa-de-homicidio-e-condena-ou-tro-em-rr.html>. Acesso em: 18 jul. 2016.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1534-1549: Paulo III). **Sublimus Dei**: A escravização e a evangelização dos índios. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1537. Disponível em: <http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>. Acessado em 22 de Setembro, 2006.

KYMLICKA, Will. **Multicultural citizenship**. New York: Oxford University Press, 1996.

LYRA FILHO, Roberto. **O Direito que se Ensina Errado**: sobre a reforma do ensino jurídico. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UnB, 1980.

LYRA FILHO, R. **O que é Direito**. 11o ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MACHADO, Almiros M. **De Direito indigenista a Direitos indígenas**: desdobramento da arte do enfrentamento. 2009. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Belém. Disponível em: <http://www.indioeduca.org/wp-content/uploads/2011/11/disserta%C3%A7%C3%A3o-final-almires.pdf>

MANFREDINI, Karla M. **Democracia Representativa Brasileira**: o voto distrital puro em questão. 2008. Monografia (Bacharel em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008.

NADER, Paulo. **Filosofia do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

QUIJANO, Aníbal. **A América Latina Sobreviverá?** Revista São Paulo em Perspectiva, São Paulo, n.2, v.7, p.60-66, 1993.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.p. 227-278. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>. Acesso em 15 jun.2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: CLÍMACO, Danilo Assis (org.) **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Colección Antologías. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.p.285-327.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**, Journal of world-systems research, v. 11, n. 2, 2000, p. 342-386.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión de colonial**: Fuen-

tes, conceptos y cuestionamientos. Colombia: Universidad del Cauca/ Instituto Pensar / Universidad Javeriana, 2010.

SANTAMARÍA, Rosember Ariza. El pluralismo jurídico en América Latina y lanueva fase del colonialismo jurídico en los estados constitucionales. **Revista InSURgência**, Brasília, n.º 01, vol.1, p.165-194, jan-jun. 2015.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. **Apontamentos sobre o direito indigenista**. Curitiba: Juruá, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. **Revista de Comunicação e Epistemologia da Universidade Católica de Brasília**, Brasília, v.3. n.1, 2010.p.11-43.

SCHMITT, Carl. **Donoso Cortés, Interpretato in Una Prospettiva Paneuropea**. Milão: Adelphi Edizioni, 1996.

SCHMITT, Carl. **Escritos de Política Mundial**. Buenos Aires: Ediciones Heracles, 1996.

SCHMITT, Carl. **The Crisis of Parliamentary Democracy**. Massachusetts: The MIT Press Cambridge, 2000.

SCHMITT, Carl. **O Guardião da Constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Pessoa humana e boa-fé objetiva nas relações contratuais: a alteridade que emerge da ipseidade. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da; PEZZELA, Maria Cristina Cereser (orgs.). **Mitos e Rupturas no Direito Civil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008. p. 304-306.

SILVA, Wilson Matos da. **Direito indígena e direito indigenista**. PIB Socioambiental, Dourados, 8 nov. 2005. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=17127>. Acessado em 2/9/2016.

O FAZ DE CONTA DO ESTADO E OS DIREITOS INDÍGENAS ENTRE GUERRA DE PAPEIS E JOGOS DE IMPROVISO

THE MAKE-BELIEVE OF THE STATE AND INDIGENOUS RIGHTS BETWEEN PAPER WARS AND IMPROVISATION GAMES

Luísa Pontes Molina¹

RESUMO: Estes são tempos em que os direitos territoriais dos povos indígenas do Brasil encontram-se politicamente submetidos à força de interesses diversos e geralmente contrários ao espírito da Constituição Federal (CF) de 1988 e sua abertura à diferença. Abertura essa que se expressa inclusive (ou principalmente) no reconhecimento da ocupação tradicional indígena em determinada área como algo indissociável dos próprios modos de vida desses povos. Com o vertiginoso avanço de projetos de hidroeletricidade e mineração na região amazônica, por exemplo, o que se observa hoje é uma investida em sentido contrário àquilo que se buscava com a CF, uma vez que sob o propósito de viabilizar esses projetos, comumente são interrompidos ou enfraquecidos os processos administrativos de regularização fundiária de Terras Indígenas (TIs) – citando apenas um dos tantos elementos de um complexo cenário. Esse é o caso do conflito em torno do território Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu, dos índios Munduruku, e o complexo de 43 usinas hidrelétricas projetadas para o rio Tapajós, no Pará. Submetido a estratégias governamentais de “faz de conta” – como entendem os próprios Munduruku –, o reconhecimento desse território como TI tem se dado em meio ao que entendemos como guerra de papeis e jogos de improviso. O argumento deste trabalho é o de as práticas e discursos de omissão, improviso e gestão da ilegalidade que compõem a guerra e os jogos supracitados estão voltados a evitar que a regularização de Sawré Muybu se torne um empecilho real às hidrelétricas previstas para a região. Além disso, será argumentado

1 Doutoranda (PPGAS/DAN/UnB).
Contato: lupontesmolina@gmail.com.

que o “faz de conta” expressa acuradamente um determinado modo do Estado brasileiro lidar historicamente com os direitos territoriais indígenas – modo este que é ativamente combatido pelos índios ao promoverem autodemarcação de terras, por exemplo. Mostraremos, por fim, como iniciativas de autodemarcação podem ser entendidas sob a noção de políticas de multiplicidade e contra os vetores etnocidas e genocidas de projetos que, para as críticas indígenas, matam os povos ao matar a cultura, por matar os rios e a terra.

PALAVRAS-CHAVE: terras indígenas, autodemarcação, Munduruku, São Luiz do Tapajós

***ABSTRACT:** These are times when the territorial rights of the indigenous peoples of Brazil are politically subject to the force of diverse interests and generally contrary to the spirit of the 1988 Federal Constitution and its openness to difference. This opening is expressed even (or mainly) in the recognition of traditional indigenous occupation in an area as something inseparable from the very ways of life of these peoples. With the vertiginous advance of hydroelectric and mining projects in the Amazon region, for example, what is observed today is a reversal contrary to what was sought with the CF, since for the purpose of making these projects feasible, they are usually interrupted Or weakening the administrative processes of land titling of Indigenous Lands (TIs) - citing only one of the many elements of a complex scenario. This is the case of the conflict around the Daje Kapap Eypi / Sawré Muybu territory of the Munduruku Indians, and the complex of 43 hydroelectric plants designed for the Tapajós river in Pará. Undergo government “take account” strategies - how do they understand The Munduruku themselves - the recognition of this territory as IT has taken place amidst what we understand as role war and improvisational games. The argument of this work is that the practices and discourses of omission, improvisation and management of illegality that make up the war and the games mentioned above are aimed at avoiding that the regularization of Sawré Muybu becomes a real obstacle to the hydroelectric plants planned for the region. In addition, it will be argued that the “account” accurately expresses a certain mode of the Brazilian State historically dealing with indigenous territorial rights - a way that*

is actively opposed by the Indians in promoting self-demarcation of land, for example. Finally, we will show how self-demarcation initiatives can be understood under the notion of multiplicity policies and against the ethnocidal and genocidal vectors of projects that, for indigenous critics, kill people by killing culture, by killing rivers and land.

KEYWORDS: *indigenous lands, self-marcation, Munduruku, São Luiz do Tapajós*

1 TEMPOS DE GUERRA, OFENSIVAS DO “DESENVOLVIMENTO” E RESISTÊNCIA NO TAPAJÓS

Estes são tempos de vertigem. À nossa frente, um futuro incerto como há muito não se via; e nós, os “involuntários” desta pátria que não queremos, de governos que nunca nos representaram – “porque *outra* é a nossa vontade” (Viveiros de Castro, 2016:6) –, buscamos um horizonte possível contra a claustrofobia. Tendo algo de inescapável, essa atmosfera não deixaria de se fazer sentir também na abertura deste trabalho. Talvez seja mesmo próprio de momentos como este a urgência de pensar desde a beira – pois se não cessa o *golpe*, algo pode sempre estar à beira de acontecer. Os tempos são de guerra (Molina, 2017b). E para que possamos ser bons aliados dos primeiros “involuntários” desta pátria (cf. Viveiros de Castro, op. cit.), *precisamos pensar*. Se por um lado a ofensiva contra as terras e as vidas dos índios recrudesce, por outro, as lutas indígenas se propagam em diversas formas e em um espaço distinto daquele onde impera a identidade e a obediência; onde o coletivo não se reduz à unidade sob os signos da civilização, mas promove a multiplicação mesma da diferença.

Esta comunicação é produto de uma dissertação (Molina, 2017a) gestada no contexto de discussão do Laboratório de Antropologias da T/terra, cuja proposta parte da constatação de que embora seja recorrente nas falas indígenas, o termo “terra” encontra-se ausente do discurso antropológico – enquanto algo muito diferente acontece com conceitos como espaço, lugar, paisagem, ou território. Ao marcar, na grafia T/terra, a abertura para “o encontro entre *diferentes mundos*”, o Laboratório se propõe a “*realinhar* de um lado, a reflexão antro-

lógica sobre as ontologias ameríndias” com, de outro, a convocação e recente emergência política de “terrentes” nos discursos e práticas indígenas (Coelho de Souza et. al., 2016:2). Pois, como buscamos argumentar, o que hoje para nós está em jogo

é também a sua própria relevância *para estes “sujeitos”*: a relevância dos antropólogos como interlocutores, a relevância da antropologia como tradição de conhecimento, e de sua produção sobre os povos indígenas como algo além de uma representação mais ou menos legítima (quando não simplesmente ofensiva). A ideia é produzir uma escrita antropológica *cujá política* permita uma intervenção ao mesmo tempo mais ousada e mais humilde, que evite a carteirada das credenciais científicas, nos debates públicos e nas lutas em questão, mas seja capaz de usar essas credenciais para ampliar e construir alianças com as vozes dos porta-vozes da T/terra (e de seus ‘terrentes’) (Coelho de Souza et. at., 2016:3. Ênfases no original).

A discussão de Marisol de la Cadena (2010) acerca da inclusão, pela política indígena contemporânea, dos “Earth Beings” (“entes-terra” ou “terrentes”) *como sujeitos de interesse a serem considerados* é uma inspiração de destaque para essa proposta. Partindo de constatações semelhantes e ao buscarmos articular a reflexão acerca das ontologias ameríndias e a emergência política dos “terrentes”, acreditamos que se torna possível “compreender como todos esses actantes [os coletivos indígenas e os “terrentes”] são plena e visceralmente políticos: pessoas cuja própria sobrevivência é *um ato radical*” (Coelho de Souza et. al., op. cit. ênfases acrescentadas).

1.1 UM ATO RADICAL CONTRA AS HIDRELÉTRICAS NO TAPAJÓS

No meio de um novo ciclo de exploração da Amazônia, no qual projetos de usinas hidrelétricas desenhados durante a ditadura militar foram requeentados pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), os Munduruku do Médio Tapajós deram início à autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu (parte do território Daje Kapap

Eypi²). Tendo acompanhado de perto a ação avassaladora da primeira fase do PAC no rio Xingu, com a implementação a qualquer custo da hidrelétrica de Belo Monte, símbolo do neodesenvolvimentismo petista e da força política das empreiteiras e das empresas estrangeiras sobre a frágil legislação ambiental (cf. Molina, 2017b) –, e sabendo que os olhos desses mesmos agentes estavam voltados para o Tapajós, considerado “a última grande fronteira energética da Amazônia”³, os Munduruku se viram no meio de uma encruzilhada. De um lado, interesses políticos e econômicos (transversais aos diferentes níveis da administração pública e às tantas empresas às quais os governos se aliam) empenhados em construir 43 hidrelétricas na bacia Tapajós-Teles Pires, incluindo os rios Juruena e Jamanxim (Alarcon et. at., 2016). De outro, um aparato jurídico e administrativo de proteção dos direitos de povos originários e de comunidades tradicionais extremamente suscetível à força daqueles interesses.

Essa assimétrica encruzilhada se manifestou, para os Munduruku, no imbróglio em torno da demarcação de Sawré Muybu e das demais TIs do Médio Tapajós – Sawré Apompu e Sawré Juybu (ainda em processo de identificação). O processo referente à primeira terra (que poderá ser totalmente destruída caso São Luiz do Tapajós, a maior das 43 usinas do complexo Tapajós, saia do papel) ficou estacionado na Funai por anos; embora o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), peça técnica que embasa o reconhecimento da área, concluído desde setembro de 2013, não deixe dúvidas quanto à ocupação tradicional da TI, apenas em 19 de abril de 2016 o relatório foi oficialmente publicado e encaminhado para as etapas seguintes – contestação (etapa atual), declaração de limites, demarcação física, homologação e registro. O motivo: uma vez homologada, Sawré Muybu pode inviabilizar a realização de São Luiz do Tapajós, pois obrigaria o Estado a remover os índios, descumprindo o que manda o artigo 231

2 Sawré Muybu é o nome pelo qual a área em disputa ficou conhecida pelos não-índigenas. Refere, pois, a TI em processo de demarcação. Daje Kapap Eypi é o nome dado pelos Munduruku para todo o território tradicional, que ultrapassa a área da TI em muitos sentidos.

3 Para mais, ver “Arquitetura da destruição”, da Agência Pública de Jornalismo Investigativo: <<http://www.apublica.org/amazoniapublica/tapajos/arquitetura-da-destruicao/>>. Acesso em 31/01/2017.

da Constituição Federal (Boaventura, 2016).

E “têm órgãos dentro do governo que têm como prioridade, sim, construir hidrelétrica”, disse em setembro de 2014, durante uma reunião com lideranças Munduruku, a então presidente da Funai Maria Augusta Assirati. Nove dias depois da reunião em que admitiu aos índios estar de mãos atadas diante das disputas internas ao governo no que dizia respeito a Sawré Muybu (reunião gravada em vídeo⁴ e divulgada na internet pelos próprios Munduruku), Assirati pediu demissão. Dois meses mais tarde, de posse dos mapas do RCID e mobilizando *guerreiros* do Alto ao Baixo Tapajós, além de apoiadores não-índigenas, os Munduruku deram início à autodemarcação de Daje Kapap Eypi – um processo que segue em curso, por compreender não apenas a delimitação física dos perímetros da TI como o monitoramento constante deles.

Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas. Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa. (...) Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. *Sem a terra não sabemos sobreviver*. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. *Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida*.

O trecho destacado acima foi retirado da “I Carta da Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi”, publicada em 17 de novembro de 2014, após 30 dias de atividades demarcatórias, empreendidas por *guerreiros* munduruku do Alto e Médio Tapajós. Mobilizo-o agora não apenas como ilustração da confluência entre, de um lado, o que coletivos indígenas estão enfrentando em diversos contextos sulamericanos e, de outro, o que os Munduruku estão vivendo hoje. Mas o faço, sobretudo, para que essa carta *aja* na abertura deste trabalho, como agiu sobre a minha pesquisa e como tem agido na complexa trama em que a autodemarcação está implicada. Pois algo potente está sendo afirmado pelos índios: Daje Kapap Eypi *não é qualquer terra*; autodemarcar não

⁴ Disponível em <<https://vimeo.com/111974175>>. Acesso em 30/01/2017.

se resume a pressionar o governo e opor-se à sua política de aceleração do crescimento; barragens não apenas alagam uma determinada porção do solo, um certo volume de floresta etc. Ao *levar a sério* o que está sendo dito pelos índios, podemos vislumbrar que *há muito mais* em jogo. Trata-se de um deslocamento que considero tão imprescindível quanto profícuo, na medida em que nos permite (ou melhor, nos exige) estender não só os nossos modos de pensar as T/terras, como a nossa *noção de política*.

O complexo do Tapajós segue “a onda maciça de construção de UHEs [Usinas Hidrelétricas], com planos que preveem converter quase todos os afluentes do rio Amazonas em cadeiras de reservatórios”, conta-nos Philip Fearnside (2016:80), que mostra como a sobreposição dos reservatórios projetados e de áreas protegidas figura entre os impactos das barragens na bacia do Tapajós – o que levou o governo federal a investir (por meio da edição da Medida Provisória (MP) 558, que não tardou a se converter em lei) na desafetação de Unidades de Conservação (UCs) “mesmo antes das barragens serem avaliadas e licenciadas”. A MP é um exemplo pontual daquilo que discuto aqui como “guerra de papéis” e “improvisação estatal”. A expressão é tomada de empréstimo do povo Wajãpi – que a elaborou no contexto dos conflitos entre políticos locais e o Centro de Trabalho Indigenista (Gallos, 2011:35). Essa noção expressa acuradamente, a meu ver, o modo geral pelo qual se desenrolam os processos de demarcação de TIs no país, sobretudo desde que esses processos passaram a ser massivamente judicializados (Neves, 2012). Voltarei a esse ponto em um instante.

Já a ideia de “improvisação estatal” é mobilizada aqui a partir do trabalho de Sandra Nascimento (2016), que explica: trata-se de uma “atitude política de fazer arranjos estruturais oportunistas, tecnicamente frouxos e dissociados de um plano/programa mais consistente” (:82). A autora argumenta que a partir do “controle legal da situação de existência dos povos indígenas” – com a criação de artifícios para “redefinir conceitos, inventar classificações, forjar realidades e recriar estratégias de dominação cultural” –, essa improvisação perpetua a “alienação dos indígenas” (:90). Digo que há, no caso de Sawré Muybu, *elementos* de “improvisação estatal” porque, em primeiro lugar, essa via de análise permite que se reflita, ainda que de modo limitado, acerca

de um jogo de luz e sombra sobre a ocupação indígena e ribeirinha no Tapajós, como ainda mostrarei. Em segundo lugar, e ainda que nesse contexto tenham sido editadas MPs como a supracitada, os “arranjos estruturais” me parecem ser secundários, nesse caso, em relação a “estratégias de governo”, como ainda veremos Assirati afirmar. Esta estratégia opera um “controle legal” da “situação de existência” de Sawré Muybu pela manipulação dos processos administrativos e dos ditames legais, buscando consolidar-se através de pretensas brechas nas disposições normativas e cuidando para que eventualmente essas disposições não se voltem contra ela. Em suma: para não produzir provas contra si mesmo e seus objetivos, digamos, *estratégicos*, o governo brasileiro lança mão do ardil de não reconhecer a ocupação tradicional munduruku numa região de tão rico “potencial hidrelétrico”.

Estella Libardi (2016) considera o caso de Sawré Muybu exemplar para pensar a orientação do governo “para implantar empreendimentos que afetam os territórios indígenas”, na medida em que essa orientação se expressa também na morosidade dos processos de demarcação de TIs, “uma vez que, enquanto permaneçam em estudo, esses territórios serão, em tese, desconsiderados no processo de licenciamento, ao se aplicar os parâmetros da portaria interministerial [nº. 419/2011]” (:19). Editada em 2011 e mantida em 2015 (na figura da Portaria Interministerial nº 060 de 24 de março de 2015), o instrumento ao qual a autora se refere trata, entre outras coisas, da regulação dos órgãos federais envolvidos em processos de licenciamento ambiental (Funai, Fundação Cultural Palmares, Iphan e Ministério da Saúde). Além disso – e este é o ponto para o qual desejo chamar mais atenção aqui, seguindo ainda o argumento de Libardi –, a portaria estabelece que as TIs e as terras quilombolas estritamente consideradas pelo licenciamento *serão aquelas que tiveram os seus estudos publicados no DOU*; isto é:

- a) áreas ocupadas por povos indígenas, cujo relatório circunstanciado de identificação e delimitação tenha sido aprovado por ato da FUNAI, publicado no Diário Oficial da União; b) áreas que tenham sido objeto de portaria de interdição expedida pela FUNAI em razão da localização de índios isolados, publicada no Diário Oficial da União; e c) demais modalidades previstas no art. 17 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973; XIII – terra quilombola: área ocupada por

remanescentes das comunidades dos quilombos, que tenha sido reconhecida por RTID *devidamente publicado* (Brasil, 2015. Ênfases acrescentadas).

Libardi mostra ainda que a primeira edição desse instrumento se deu apenas alguns meses após a conclusão de um levantamento voltado para possíveis impactos de aproveitamentos hidrelétricos em TIs, intitulado “PAC 2 e as Terras Indígenas – Geração” (2016:15). Realizado pela Funai, esse levantamento aponta doze casos de “interferência” desses empreendimentos na região Norte – sinalizando, no caso das terras munduruku ainda em processo de identificação, que os estudos de licenciamento poderiam encontrar “problemas” do ponto de vista dos seus “componentes indígenas” (id.:13). Não se trata de uma coincidência, evidentemente, mas de um esforço sistemático de driblar entraves e criar vias legais (ou gerir a ilegalidade⁵) para consolidar projetos considerados prioritários pelo executivo federal. Não à toa foi tão significativo o desfecho do imbróglio em torno da publicação do RCID de Sawré Muybu, que se deu apenas em 19 de abril de 2016 – às vésperas de se consolidar o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, afastada pelo Senado Federal em 12 de maio do mesmo ano. “[A] crise política desnudou, mais do que nunca, a decisão política do Estado brasileiro de violar os direitos territoriais indígenas”, comenta Libardi (2016:8), mostrando como os avanços observados em alguns processos de TIs no ‘apagar das luzes’ da gestão de Dilma estão ligados à busca, por parte do governo, de “adotar medidas que ampliassem a sua sustentação social, como atender demandas dos movimentos sociais” (id:ibid.).

Embora não se trate de um exemplo isolado, o caso de Sawré Muybu é, a meu ver, especialmente revelador dos vetores que atravessam a regularização fundiária de TIs no âmbito mais amplo de uma política de governo: seus programas e projetos, suas diretrizes e (sobretudo, talvez) seus cálculos e negociações com setores e atores extra governamentais, como o consórcio de empresas chinesas interessadas em São Luiz do Tapajós, por exemplo. A ideia de “improvisação estatal”, embora não me pareça ser suficiente para explorar em profundidade

5 Lewandowski, Andressa, 2017. Comunicação pessoal.

o “faz de conta” do Estado, é interessante para experimentar uma primeira aproximação com essas tramas e seus vetores. Tomando a encruzilhada do Tapajós e a luta munduruku como um fio condutor, experimento, de um lado, pensar a atuação do Estado-nação brasileiro em relação aos direitos territoriais e à vida dos índios; e, de outro, explorar algumas possibilidades reflexivas em torno das lutas e resistências indígenas. Além disso, e principalmente, este trabalho procura mostrar que não é apenas da garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta – como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse; é, antes, pela existência do coletivo como tal e a persistência de seu modo de vida, *indissociável da vida em sua terra*, que lutam os índios. A demarcação como *condição* e a autodemarcação *como via* de autodeterminação indígena: eis a potência dessa iniciativa.

2 OCULTAMENTO E IMPROVISO NO FAZ DE CONTA DO ESTADO

“Isso é uma estratégia de governo” – concluiu Maria Augusta Assirati, em tom de desculpas, naquela mesma reunião na qual admitiu aos Munduruku que havia órgãos mais interessados em construir hidrelétricas no Tapajós do que demarcar uma TI. “Quando a gente conseguiu concluir o relatório [RCID], (...) outros órgãos do governo passaram a também discutir (...) a situação fundiária da região”, disse, sem meias-palavras, a então presidente da Funai. “Por quê? Porque vocês sabem que ali tem uma proposta de se realizar um empreendimento hidrelétrico (...) que vai contar com uma barragem pra geração de energia, e essa barragem tá muito próxima da terra de vocês” (Brum, 2014). Mais importante do que a existência ou não de um debate interno ao governo (já que não é raro o choque entre reivindicações fundiárias indígenas e interesses de outras naturezas em áreas de TIs) é a escandalosa interferência política (feita pelo próprio governo federal) em um processo administrativo regido por sistemáticas normativas próprias. Como se sabe, o Decreto que rege a regularização de TIs no Brasil atualmente determina um prazo específico para a publicação do resumo do RCID no Diário Oficial da União (DOU) pela presidência da Funai, e estabelece um período de até noventa dias após essa publica-

ção para eventuais interessados (estados, municípios e outros) possam apresentar contestações ao relatório.

Ou seja: não só estava a Funai descumprindo a lei ao não publicar o RCID de Sawré Muybu no prazo previsto, como os órgãos e atores interessados na interrupção do processo demarcatório buscaram driblar duplamente as determinações do decreto, interferindo em etapas do processo de regularização que competem exclusivamente à Funai (aprovação e publicação do RCID no DOU) e ignorando a etapa das contestações, que lhes cabia propriamente. Algo soa familiar nessa interferência: ecos de um tempo em que a Funai era tão pouco autônoma para demarcar áreas indígenas quanto se revelava impotente a sua presidente, décadas depois. Trata-se de ecos da orientação governamental sobre os assuntos fundiários durante o regime militar no Brasil. É nesse período que, por exemplo, foi inserida a figura de um Grupo de Trabalho Interministerial nos processos de regularização fundiária dessas áreas, seguindo o intuito de controlar esses processos e assegurar que interesses diversos dos indígenas fossem, para usar um eufemismo, *levados em conta* (Bigio, 2007).

Mas não param aí os ecos da ditadura na atuação do governo federal em relação à demarcação de Sawré Muybu, ao complexo do Tapajós e, mais amplamente, aos projetos de barragens na Amazônia – eles mesmos criados no bojo do desenvolvimentismo das décadas de 1960 e 1970. Refiro-me especificamente à adoção, por parte da justiça federal, de um instrumento proveniente do ordenamento jurídico do regime militar para garantir a continuidade dos processos de licenciamento ambiental de usinas hidrelétricas: a *suspensão de segurança*, que dá ao presidente de um tribunal superior poderes de suspender ordens judiciais – sem exame de mérito, “sem que o assunto de fundo seja debatido” (Oliveira & Vieira, 2016:247). Criado em 1964, esse instrumento pode ser utilizado sob o argumento de *lesão à ordem* ou à *economia pública*: “conceitos *juridicamente indeterminados*”, utilizados para expressar uma noção de que, estando o Brasil em uma “crise na oferta de energia”, as hidrelétricas na Amazônia são indispensáveis, e a interrupção do licenciamento ou das obras dessas usinas, uma ilegalidade (id:250). Trata-se de “um fator de desequilíbrio processual em favor do Estado” (id.:248), comentam Rodrigo Oliveira e Flávia

Vieira, para quem “o Judiciário deixou de atuar como poder contra-majoritário” nos casos do Tapajós, furtando-se de defender os direitos de minorias, “ao impedir o acesso de grupos vulneráveis e vítimas de violações de direitos às garantias judiciais asseguradas pela liminar suspensa”. Trata-se de uma “opção política estatal de desenvolvimento pautada no neoextrativismo”, de consequências desastrosas para as terras e os povos indígenas (id:252).⁶

Um dos casos da utilização desse instrumento no contexto do Tapajós é o da decisão tomara pelo Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF-1), em agosto de 2015, que, suscitado pela representação jurídica da Funai a utilizar a suspensão de segurança, inviabilizou uma sentença (concedida em primeira instância) que obrigava o órgão indigenista a seguir com a regularização Fundiária de Sawré Muybu. A sentença ora suspensa respondia a um pedido feito pelo MPF, em março de 2015, de antecipação da demarcação de Sawré Muybu e de indenização aos Munduruku por danos morais coletivos – decorrentes da interrupção do processo de regularização dessa TI, que tornava a área mais suscetível à invasão e exploração predatória. “Há uma infeliz inversão de valores no Estado brasileiro”, diz o pedido de julgamento antecipado, que questiona: “Por que razão suplantar as leis, em especial a Constituição Federal de 1988, e condicionar um direito absoluto a interesses e atores estranhos ao procedimento normatizado?” (Ministério Público Federal, 2015a).⁷

Cumprir notar que os réus da ação – Eletrobrás, Eletronorte, Aneel e Ibama – alegaram falta de conhecimento sobre as comunidades indígenas e ribeirinhas que serão afetadas por São Luiz do Tapajós, buscando, além disso, “sustentar a tese de que não há impacto sobre

6 Ver também Trindade et. al. (2016); Almeida & Figueiredo (2015); Guetta (2015).

7 Este é apenas um dos processos judiciais abertos pelo MPF (ecoando os interesses dos Munduruku) no contexto do conflito em torno de Sawré Muybu e de São Luiz do Tapajós. Há uma síntese sobre essa atuação em Boaventura (2016); contudo, o assunto mereceria análise mais extensa, aliada a uma discussão de fôlego acerca da arena mesma desse conflito – seus diversos atores e respectivos modos próprios de fazer política –, de modo a nos permitir vislumbrar as operações ali realizadas com e a partir do direito. Creio que esse seja um caminho interessante para explorar de forma consistente aquilo que vislumbramos aqui como “faz de conta do Estado”.

populações indígenas e tradicionais porque não há terras indígenas demarcadas na área de impacto direto do empreendimento” (id.: *ibid.*). Não obstante, justamente por não apresentar uma análise consistente de viabilidade socioambiental – na qual figura, com destaque, o chamado “componente indígena” –, o Ibama arquivou em 4 de agosto de 2016 o processo de licenciamento de São Luiz do Tapajós. Para isso, baseou-se em uma recomendação do MPF (que argumenta acerca da inconstitucionalidade do projeto, tendo em vista que ele implicaria a remoção forçada dos Munduruku) e em pareceres da Funai e do próprio Ibama.

No sentido da invisibilização da ocupação indígena e ribeirinha na região, é importante mencionar, ainda, os esforços do Serviço Florestal Brasileiro (SFB) e do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em colocar para leilão as Florestas Nacionais (Flonas) de Itaituba I e II – esforços esses que também foram objeto de ações judiciais impetradas pelo MPF e de mobilizações contrárias por parte dos Munduruku. Ainda que a primeira Flona faça fronteira com Sawré Muybu e a área da segunda coincida com a da TI – sendo que essa sobreposição já está assinalada no RCID da TI (Funai, 2013: 10) –, o Plano de Manejo de ambas as florestas ignora a existência de aldeias indígenas no seu interior. Conforme aponta um parecer técnico especializado, esse documento, aliás, passa ao largo de qualquer consideração acerca dos usos e práticas das populações tradicional e indígena na área (Torres & Rocha, 2015). Não obstante, em novembro de 2014 – mais de um ano depois da conclusão do RCID de Sawré Muybu –, o SFB publicou um edital para abrir para exploração madeireira, via leilão, quase 300 mil hectares de uma área cujos polígonos “estão demasiado próximos e a jusante da TI Sawre Muybu”, diz ainda o parecer (id.:6).

Observemos a recorrência de certas elaborações narrativas, casadas a estratégias e arranjos políticos (no sentido empregado por Assirati, visto acima) de atores e órgãos do governo federal, para levantar algumas questões iniciais sobre os modos de operação das normas, categorias e processos estatais. De partida, temos a assumida interferência de órgãos outros, que não aquele designado por lei, sobre o reconhecimento da TI Sawre Muybu como terra tradicionalmente

ocupada pelos Munduruku. Ao impedir a aprovação da delimitação da área e os estudos sobre a ocupação indígena ali, com a publicação do RCID no DOU, inviabiliza-se a aferição de possíveis impactos do projeto hidrelétrico sobre a TI – uma vez que a publicação do RCID tornou-se condição para o levantamento de impactos sobre os índios e suas terras, pelos estudos de licenciamento ambiental, a partir da edição de uma Portaria Ministerial em 2011, como ainda veremos. Além disso, torna-se possível declarar a inexistência de impactos sobre povos e terras indígenas, uma vez que não haveria TIs reconhecidas na área do empreendimento. *A condição de existência* da usina no Médio Tapajós, portanto, é ela mesma *condicionada* pela *suposta inexistência* da ocupação indígena ali.

Em outras palavras, há (específica mas não exclusivamente) no caso da regularização de Sawre Muybu e do leilão das Flonas uma espécie de jogo de luz e sombra que, ao ocultar a presença indígena para que se possa dar visibilidade ao “aproveitamento hidrelétrico” e à “exploração de recursos naturais”, promove a passagem de um conceito de terra (centrado na habitação indígena, em seus múltiplos aspectos) para outro, centrado na exploração madeireira e nas UHEs. Menos do que discutir o Estado como entidade empírica – isto é, menos do que me ater às diferentes formas de agir de seus órgãos, aos conflitos de interesse que se dão em seu âmago etc. –, pretendo chamar a atenção para as operações que no seu âmbito são realizadas, como “fazer de conta” que uma determinada área é inabitada, por exemplo. É desse “faz de conta” que trata a segunda *Carta da autodemarcação de Daje Kapap Eypi*, publicada pelos Munduruku em 24 de novembro de 2014. Diz ela:

Todo mundo sabe que nós povo Munduruku estamos fazendo a autodemarcação de nossa terra Sawré Muybu, conforme os pariwat chamam, e *a gente foi pego de surpresa* com o edital do Serviço Florestal Brasileiro para fazer o leilão da Flona Itaituba I e II para exploração da madeira de nossa floresta. *O governo fala que tem sobreposição* da Flona com a nossa terra e que essa é uma das desculpas usadas para o atraso na demarcação, *mesmo a gente sabendo que a Constituição Federal* define o direito primeiro da terra indígena.(...)

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, *fazendo*

de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada? (...) A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele *esqueceu por décadas que nessa região existe populações*: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei (...). Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional.⁸

O primeiro movimento da carta é o de marcar a existência de um plano em que coexistem os processos de regularização fundiária e de autodemarcação de Sawré Muybu, dos quais tanto os índios como o governo têm pleno conhecimento, ainda que este *não aja como se* soubesse da autodemarcação (ao agendar o leilão) e da preeminência do direito originário dos índios sobre a terra (ao usar a sobreposição de áreas como “desculpa”). Esse plano comum é inclusive evidenciado nas suas instabilidades e fissuras: no caso do discurso acerca da sobreposição, o governo *age como se* os Munduruku não soubessem do status dos seus direitos; e no caso do leilão, os índios são “pegos de surpresa” pelo agendamento. Ou seja: trata-se de um plano de comunicação em que apesar de haver um conhecimento compartilhado (e cuja partilha é mutuamente sabida) acerca das questões em pauta, pode-se agir *como se* não se soubesse delas, ou de aspectos delas. Creio que seja justamente a evidenciação primeira dessa possibilidade de disjunção que permite aos Munduruku colocar a questão em termos de “fazer de conta” (que é mais do que simplesmente “ignorar” a existência da TI identificada), como vimos exposto no trecho da carta anteriormente citado.

“Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, fazendo de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada?”

8 II carta da autodemarcação – o governo ataca contra a demarcação da terra indígena Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/24/carta-ii-da-autodemarcacao/>> , acessado em 27 de dezembro de 2015.

questiona a carta. A partir dali, há dois movimentos especialmente significativos. Primeiro, o destaque ao jogo próprio do *fazer de conta*, que permite ao governo ocultar a presença indígena para afirmar que as Flonas em leilão e a área para onde foi projetada São Luiz do Tapajós não são habitadas por populações humanas. Essa omissão, além de ser um produto e uma expressão da encruzilhada própria na qual esse conflito se dá – em que se confrontam o projeto de aproveitamento hidrelétrico do PAC e, digamos assim, o projeto de *vida* dos Munduruku –, certamente não se restringe ao caso do leilão (pois não publicar o RCID de Sawré Muybu “permitiria” ao governo fazer de conta que a TI não existia), como não se restringe ao caso do reconhecimento, por parte do governo, da ocupação tradicional munduruku no médio Tapajós.

É ao atacar a *possibilidade mesma* de fazer de conta que a denúncia dos Munduruku, na forma de incorporação do objeto denunciado, parece dizer algo potente sobre o modo com o qual o governo brasileiro tem lidado com os direitos indígenas. E ao dizê-lo, *faz* algo potente a respeito: permite que o jogo de luz e sombra da omissão se volte contra o jogador, ao falar a partir do mesmo plano de comunicação deste, *do mesmo jogo*. Fala-se a partir do mesmo plano, mas para evidenciar a inexistência de um plano comum de fato (ou de direito); e joga-se o jogo para trai-lo, para rompê-lo internamente, desde as suas frestas. Vemos aí a possibilidade agindo sobre o cenário e sobre as relações: poder fazer de conta que a TI não existe e a autodemarcação não está sendo feita – e atestar ou não a realidade disso é um problema secundário *nesse momento* – permite que se diga e aja de maneira consoante, e que se apague a agência dos índios.

Com isso, abre-se o segundo movimento crucial, promovido pelo trecho destacado acima, no qual se insere a pergunta direta, crua, às “autoridades do Governo e da Justiça Federal”: poderiam estes ser co-niventes com um leilão que destruiria a terra indígena – aquela terra à qual o futuro do povo Munduruku está inextricavelmente atrelado, como a carta mesma diz? Sem incorrer num exagero, creio que a pergunta, em última instância, diz àqueles a quem se dirige: vocês vão mesmo autorizar a destruição do nosso futuro? Entendo essa colocação como uma continuidade do modo de enunciação que descortina

o jogo de omissão ao evidenciá-lo e denuncia, pela inversão, a ameaça real à qual os índios estão submetidos pela violência do governo. Pois apenas com essas quebras – e com a afirmação da posição de sujeito dos Munduruku (aqueles que têm medo; aqueles que existem na terra) –, como uma fratura exposta, é possível fazer ver o que está no âmago da questão.

3 AUTODEMARCAÇÃO, AUTODETERMINAÇÃO E A SOCIALIDADE CONTRA O ETNO/GENOCÍDIO

“Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas”. Assim se inicia a “I Carta da Autodemarkação do Território Daje Kapap Eypi”⁹, publicada em 17 de novembro de 2014 pelo coletivo indígena Munduruku, que habita desde o século XIX todo o curso do rio Tapajós. “Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá”, diz a carta; “É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa.” O anúncio do processo de autodemarkação, que se iniciava naquele período, marca um momento crucial na luta munduruku pelo reconhecimento de Daje Kapap Eypi como Terra Indígena (TI). Diante dessa encruzilhada e da “guerra de papéis” na qual se dá, historicamente, a política indigenista brasileira; cientes dos jogos de “faz de conta”, improvisação e ocultamento aos quais a regularização fundiária de sua TI está sujeita; e certos de que não “sabem sobreviver” sem a sua terra (op. cit.), os Munduruku decidiram demarcar, eles mesmos, Sawré Muybu.

A iniciativa – viabilizada de forma autônoma e apoiada pela comunidade ribeirinha de Montanha e Mangabal (vizinhos dos Munduruku, da margem oposta do rio) – ganhou atenção ímpar da imprensa nacional e internacional, seja pela densidade do conflito no qual ela estava implicada, seja pela particularidade do contexto sociopolítico (Molina, 2017b) no qual esse conflito tem se desenrolado. Contudo, ela certamente não é inédita. Há, nas últimas quatro décadas da his-

9 Disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/18/carta-da-auto-demarcacao/>>, acesso em 16/04/2016.

tória brasileira¹⁰, mais registros de casos identificados como “autodemarkação” de TIs do que a uma primeira vista se poderia supor. Essa é, sem dúvida, uma classificação bastante abrangente, uma vez que reúne casos marcadamente distintos – seja em termos da relação entre os coletivos indígenas e o governo (entre outros desdobramentos de questões próprias de cada contexto); seja pela disponibilidade de recursos técnicos e financeiros em cada um dos casos; seja pela diversidade de atores (grupos indígenas, ONGs, pesquisadores, ativistas, órgãos públicos etc.) envolvidos neles.

Um exame mais detido do histórico da produção normativa acerca dos processos de demarcação de terras revela que há um empenho constante, por parte de diferentes governos ao longo do último século, de produzir normas, mecanismos de controle e vias legais e administrativas de ingerência sobre esses processos (Bigio, 2007; Neves, 2012; Nascimento, 2016). O que desejo ressaltar com isso é uma determinada face de lutas indígenas diante da “guerra de papéis” (que não se resume à guerra *nos* papéis) da política indigenista. Trata-se daquela que, de um lado, volta-se para a pressão sobre o governo federal, para que este cumpra o que está previsto nas suas próprias normas; e que, de outro – longe de reduzir-se à política institucional não-indígena e sua burocracia –, busca justamente partir dessas disposições para constituir possibilidades de vida para além delas. Pois não é apenas da garantia de sobrevivência numa terra demarcada que se trata a luta desses povos – como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse. É, antes, pela existência do coletivo indígena *como tal* e a persistência de seu modo de vida, indissociável da vida em sua terra. Podemos ver, assim, alguns sentidos mais complexos e profundos do “protagonismo” desses povos, e de que maneira a autodemarkação aparece como via de autodeterminação indígena (Molina, 2017a).

O termo “autodemarkação” expressa uma curiosa conjugação: por um lado, sabemos bem – e os índios sabem melhor do que ninguém – que o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência sobre a ocupação da terra, a política de ges-

10 Fora do Brasil, há também registros de autodemarkação; em especial na Venezuela, como se vê em Jiménez & Perozo (1994), Zent et. al. (2003), Medina (2003), Tabarez (2011), Zent et. al. (2011) e Morales & Quispe (2014).

tão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região (Miras, 2015). Por outro lado, uma terra propriamente indígena não é, por definição, uma terra qualquer – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre *o que ela é* (Coelho de Souza et. al., 2016): algo que o ordenamento jurídico tenta capturar com a noção de “ocupação tradicional” e com o arsenal de procedimentos administrativos, em muitos aspectos problemáticos (Barreto Filho, 2005). Proponho tomar esse termo menos no sentido de descrever modos de ‘participação’ indígena na criação de TIs, ou de ‘apropriação’ dessa categoria pelos índios, ou de discernir ‘graus’ de autonomia desses grupos em relação ao Estado e a outros atores, e mais sob o enfoque do *encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra* – conceitos, modos de agir, de habitar, de relacionar-se com ela etc. Experimento, assim, entender o radical “auto” como um *indicador da transformação* que ele exerce sobre o termo ao qual é acoplado. Uma hipótese geral que tenho perseguido é a de que a dobra realizada pela autodemarcação faz com que o Estado, por sua vez, dobre-se sobre si mesmo (sobre suas próprias normas, seus conflitos e tensionamentos internos), tendo que ‘lidar’ com a TI que fora constituída sob o seu próprio regime. Reside aí, pois, uma das potências políticas dessa iniciativa.

“Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez”, dizem os Munduruku na “I Carta da Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi”, já citada; e continuam: “por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias”. Ao anunciar o início da autodemarcação, os índios articulam, de um lado, a reação à insegurança que se manifesta ao mesmo tempo se nas incertezas quanto à vida futura e na degradação da terra pela ação de invasores não-indígenas (impondo a urgência da autodemarcação também como estratégia de proteção territorial); e a resposta à morosidade na consolidação da TI, aos interesses diversos em torno da exploração da área e às disputas internas ao Judiciário e ao Executivo Federal. “Sem a terra não sabemos sobreviver”, afirmam, categoricamente, os Munduruku. “Ela é a

nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida”. Essa articulação perpassa todas as cartas produzidas pelos Munduruku no contexto da autodemarcação – documentos que são, eles mesmos, uma forma de ação política.

Do mesmo modo, os vários sentidos de terra e os registros ora díspares nos quais eles estão inseridos, a exemplo dos trechos citados acima, compõem, na experiência que esses comunicados buscam expressar, uma espécie de imagem com múltiplas exposições – isto é, a reunião de diferentes camadas ou planos de significação em um mesmo “objeto”. A autodemarcação, parece-me, ao conjugar *terra, vida e luta*, opera a mesma multiplicação e condensação semânticas. Entre elas estão dois conjuntos de passagens – um, de caráter mais geral, e outro, uma expressão deste primeiro: (i) da terra vivida e entendida pelos índios (sem a qual não há vida, como é sinalizado na carta citada acima, e cujo entendimento não é acessível aos não-Munduruku senão a partir de um denso e extenso trabalho etnográfico) para a TI construída e significada nos termos e moldes do Estado; (ii) e dos perímetros desenhados nos mapas da proposta de delimitação traçada pela Funai para a consolidação da forma física da área, a partir da abertura de picadas, da fixação de placas e do monitoramento dos seus limites. Com essas passagens, a terra passa a existir para o Estado, que não a reconhece senão sob os seus códigos e a sua linguagem.

A articulação entre as *imagens da terra* e as *imagens da luta* em todas as publicações dos Munduruku, evidencia a pluralidade de dimensões nas quais as camadas da autodemarcação operam. Pois não se trata apenas de opor-se à política desenvolvimentista de um determinado governo, ou de só confrontar o Estado; tampouco a luta munduruku se resume a garantir para esse povo a subsistência numa porção de terra, num terreno qualquer. Entendo que é eminentemente política a afirmação (como o é a ação e o processo de resistência na terra – os corpos ocupando-a, percorrendo-a, marcando-a) de que Daje Kapap Eypi não é *qualquer* terra. Não poderia sê-lo; não apenas pela “ocupação tradicional” dos índios naquela área, conforme supõe a legislação indigenista, mas também, e sobretudo, porque não ser uma terra qualquer passa pela constituição de um entendimento sobre *o que*

ela é. Talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”; talvez o esvaziamento que essa ideia supõe só seja possível em uma lógica que concebe um divisor comum a todas as terras, apagando, de partida, qualquer possibilidade da multiplicidade como o próprio *fundamento* dessa noção. Ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável, como fazem em pronunciamentos públicos (opondo-se, por exemplo, à ideia de compensação ambiental, prevista em megaprojetos como o de São Luiz do Tapajós) e em suas cartas, os Munduruku não deixam dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente.

4 OS INVOLUNTÁRIOS E SUA AFIRMAÇÃO DE VIDA

Algo muito próximo do que mostram os Munduruku em suas cartas pode ser observado nas declarações feitas pelos 170 homens e mulheres dos povos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã e Arara, que em 2 de maio de 2013 entraram no canteiro da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, acompanhados por ribeirinhos e pescadores, e declararam-no ocupado. “Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens. (...) Nós somos da Amazônia e queremos ela em pé. Nós somos brasileiros. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo”, diz o primeiro comunicado publicado nessa ocupação.¹¹ Durante 17 dias (divididos em duas ocupações, ambas naquele mês), as obras de um dos principais e mais controversos empreendimentos do PAC ficaram paradas. A exigência dos manifestantes era clara: garantir o cumprimento das consultas a povos afetados por grandes empreendimentos, como previsto na Constituição Federal e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (da qual o Brasil é signatário). E, enquanto isso, suspender estudos preliminares para a construção de barragens e instalação de outros empreendimentos nas regiões dos rios Xingu, Teles Pires e Tapajós.

11 Carta N° 1 da Ocupação de Belo Monte: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>>. Acesso em 23/01/2017.

“Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho”, disseram em outra carta¹² os ocupantes de Belo Monte, oferecendo uma resposta audaz à ideia corrente de que eram empecilhos ao “interesse nacional” (cf. Molina, 2017a). A persistência do “barulho” – feito em tantas e tão diversas línguas, múltiplas vozes e ecos, muitos ecos – é uma via, inclusive, de *resistência ontológica*: afirmação da multiplicação da diferença; uma luta contra o imperativo da ordem silenciadora e da obediência. Ou seja: persistência do “barulho” pela persistência da voz, da posição de sujeito, do mundo próprio. É contra a “obediência à civilização” (i.e., a identificação a ela), a interiorização coercitiva e a domesticação radical de sua força que os índios seguem nos mostrando que a sua *luta é uma afirmação de vida*. Rejeitando a sentença da grande voz da ordem, os ocupantes de Belo Monte opõem-se ao sujeito civilizado ideal – aquele que não faz barulho, que é manso, quieto.

Em um recente texto intitulado *Os involuntários da pátria*, Viveiros de Castro (2016) parte da ideia de que há hoje uma *guerra* em curso contra os índios no Brasil (:1) – essa “pátria” que aqueles povos não pediram, “e que só lhes trouxe morte, doença, humilhação e desposseção” (:6). O título dessa comunicação faz uma alusão ao recrutamento forçado de homens negros para a Guerra do Paraguai, e à (algo infame, quando não cínica) classificação destes como “voluntários da pátria”. Nesse texto, vê-se a ligação direta entre a atribuição, aos povos indígenas, de uma indianidade genérica e generalizante pelo termo “índio” e o processo paulatino de desindianização “pelas armas do poder”, que seguem apontadas para eles. Sabendo-se “alvo *geral* dessas armas”, os povos indígenas hoje “se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e o espírito da Constituição Federal de 1988” (2016:3).

Seguindo o argumento do autor, podemos pensar que primeiros entre todos os involuntários, os povos indígenas são, pois, os *inconvenientes* de sempre, que tanto incomodam o Estado e seus ideó-

12 “Carta da ocupação de Belo Monte no. 1”, disponível em <<http://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>>

logos em todos os tempos. Estes não apenas apostaram sempre que os índios estavam fadados a desaparecer, como “fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto” (id: 4). Dos modos inventados para tal, destacam-se os sucessivos e contundentes esforços de cortar a relação que esses povos têm com a terra – uma separação que “sempre foi vista como *condição necessária* para transformar o índio em cidadão” (id.: ibid.). É o que indica Viveiros de Castro, afirmando, em consonância com aquilo que incessantemente nos mostram as cartas indígenas expostas neste trabalho:

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. (...) [como] a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo (2016:4-5).

É preciso tirar todas as consequências da ideia, tão enfatizada pelos discursos indígenas, de que barragens matam. Isso significa, sobretudo, abandonar qualquer disposição “ponderada” (e em última instância etnocêntrica) em favor de matizar as denúncias indígenas ou, pior, considerar que a morte da qual tratam é apenas metafórica. Pois se não podemos compreender, digamos, com o nosso próprio corpo o que significa a partilha dos corpos dos índios com o corpo da Terra, usemos aproximações como aquela de Viveiros de Castro, supracitada, acerca da tortura. E usemos perguntar: não estaria o etnocídio compreendido no genocídio (menos do que apartado como uma categoria distinta por definição)?

Pode-se caracterizar como “ação etnocida” toda decisão política “tomada à revelia das instâncias de formação e consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das coletividades” – o que inclui aquelas ações que *ameaçam* gravemente a continuidade desse modo de vida, indica também Viveiros de Castro (id.:1). Por esse tipo de ação concernir as “minorias étnicas indígenas situadas em território nacional”, o autor discute inicialmente a noção de *ethnos*, grupo étnico

ou etnia, passando então para uma apresentação sintética acerca das noções de minoria étnica e indígena. Para as primeiras, o autor mobiliza o conceito de comunidade étnica delineado por Anthony Smith, referente a um grupo *associado a determinado território* que tem um senso próprio de solidariedade e partilha de mitos específicos acerca de sua origem e descendência, como também de “memórias históricas, valores e padrões culturais” (id.:5). Afirmando, em seguida, o caráter de *minoritária* da situação dos povos indígenas no Brasil, o autor argumenta, apoiando-se em Deleuze e Guattari, que “as minorias étnicas indígenas não são simplesmente subconjuntos ou subsistemas socio-culturais ‘incluídos’ na Maioria”, mas “coletividades em processo incessante de minoração”, isto é, de *autonomia* – “processo propriamente intolerável pela máquina administrativa da Maioria”.

“A prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: (...) redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um”. É o que afirma Pierre Clastres (2011b:83), um dos poucos antropólogos a tomar, até hoje, o conceito de etnocídio como objeto de análise. No ensaio dedicado a esse assunto, Clastres investe considerável atenção à diferença entre os conceitos de genocídio e etnocídio, indicando que a emergência do segundo supria a necessidade de pensar um novo problema, que o primeiro não dava conta de exprimir exatamente. Criado em 1946, no âmbito do processo de Nuremberg – uma série de julgamentos aos quais chefes nazistas alemães foram submetidos, entre 1946 e 1948 –, o conceito de genocídio referiu-se, primeiro, ao extermínio sistemático do povo judeu pelo nazismo; isto é, enraíza-se no racismo, é consequência direta dele. Ambos os conceitos têm como ponto fundamental o horror à diferença; mas, diz ainda o autor, enquanto o genocídio expressaria esse horror no extermínio físico de uma minoria racial, na pura negação da sua diferença, o etnocídio diria respeito à destruição de uma cultura minoritária e a “negação positiva” dela, o esforço de alça-la ao patamar superior da cultura dominante.

O etnocídio, portanto, é a *destruição sistemática dos modos de vida e pensamento* de povos *diferentes* daqueles que empreenderam essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. *Em ambos os casos, trata-se sempre*

da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, *segundo a capacidade de resistência* da minoria oprimida (Clastres, 2011b:78-79. Ênfases acrescentadas).

Uma questão me inquieta especialmente: ao distinguir algo como dois ‘tipos’ de morte (de corpo e de espírito), estaríamos submetendo os conceitos indígenas de vida e de morte aos nossos? E, antes, estaríamos colocando a questão a partir dos nossos próprios problemas, dos *nossos* modos de conceber o corpo e o espírito? Longe de supor que haja qualquer consenso acerca desses problemas entre nós, o que desejo questionar, tendo em mente o acúmulo, na etnologia americanista, de discussão acerca das teorias indígenas sobre humanidade, corpo e espírito, é o quão produtivo será este modo de separar o genocídio e o etnocídio *para os problemas dos índios*. Creio que esses povos, ao afirmarem veementemente que barragens *matam* (para ficar apenas com os exemplos já explorados aqui – mas há inúmeros outros), estão nos provocando a fazer um deslocamento ainda maior do que aquele que originou o conceito de etnocídio. Pois a própria elaboração desse conceito é expressão de um deslocamento fundamental: afirma-se, com ele, que há mais ‘coisas’ suscetíveis a morrer do que sonha a nossa ontologia centrada na ciência moderna, na constituição orgânica (biológica) dos “seres vivos”. Algo morre quando corpos sobrevivem, sinaliza esse conceito, posicionando-se justamente ali onde se supõe poder separar corpo e espírito, terra e cultura etc.. Mas o que de fato sobrevive? Será que sobreviver é suficiente?

É preciso ir mais longe. Não para abandonar o conceito de etnocídio, mas para dar mais força ao que ele aponta de específico e fundamental: o caráter *minoritário* dos coletivos em questão. Pois se repousa justamente *nessa* diferença a motivação mesma do etnocídio, e se para tais coletivos o que faz deles *outros* em relação aos dominantes é o que os faz *vivos* (sua diferença ontológica, em suma), não seria o etnocídio um *aspecto do genocídio*, especificamente quando: (i) essa diferença é subsumida numa perspectiva englobante, apagando-se de vez; (ii) são alterados ou destruídos os elementos ou processos ontologicamente determinantes para os coletivos em questão – como, por exemplo, nos casos em que os coletivos são removidos de suas terras,

ou naqueles em que não podem mais viver às margens de um rio; ou quando lugares considerados sagrados são arruinados, rios são fundamentalmente alterados ou espécies são postas em extinção; ou ainda quando as relações de parentesco e os modos próprios de cada grupo produzir parentes são fundamentalmente impactados; (iii) altera-se ou extingue-se as formas próprias dos coletivos se organizarem e de praticarem as atividades centrais em seus modos de vida?

REFERÊNCIAS

BOAVENTURA, Luis de Camões. Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós: o alagamento da Terra Indígena Munduruku Daje Kapap E'Ipi e o soterramento da Constituição Federal de 1988. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil ; 2016.

CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. In: **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

FEARNSIDE, Philipe. Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: uma combinação que implica a concretização dos piores impactos. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil, 2016.

GALLOIS, Dominique. **Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial**. São Paulo: Iepé. 2011.

GREENPEACE **Barragens do rio Tapajós: uma avaliação crítica do estudo e relatório de impacto ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós**. Disponível em <<http://greenpeace.org.br/tapajos/docs/analise-eia-rima.pdf>>. Acesso em 10/10/2017.

_____. **“Greenpeace denuncia a destruição que hidrelétricas causarão no rio Tapajós”**. Disponível em: <https://www.greenme.com.br/informar-se/ambiente/1050-greenpeace-denuncia-a-destruicao-que-hidreletricas-causarao-no-rio-tapajos>. Acesso em 30/01/2017.

LIBARDI, Estella. 2016. **As hidrelétricas do PAC e a (não) demarcação de terras indígenas**. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL 2015a. **MPF pede julgamento antecipado para demarcação da terra Sawré Muybu**. Disponível em <<http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/mpf-pede-julgamento-antecipado-para-demarcacao-da-terra-sawre-muybu>>. Acesso em 01/02/2017.

_____. 2015b. **Ação civil pública com pedido de liminar em face de União, Norte Energia S/A, Fundação Nacional do Índio e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis**. Inquérito

MIRAS, Julia T. 2015. **De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017a **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 2017b. **A conjuntura política brasileira, as terras e as vidas dos índios**. Disponível em <diplomatie.org.br/a-conjuntura-politica-brasileira-as-terras-e-as-vidas-dos-indios>.

MORENO, Camila. 2015. **O Brasil made in China. Para pensar as reconfigurações do capitalismo contemporâneo**. São Paulo, Fundação Rosa Luxemburgo.

NASCIMENTO, Sandra. 2016. **Colonialidade do poder no direito e povos indígenas na América Latina: as faces da subordinação/ dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile**. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas.

NEVES, Lino V. 2012. **Volta Ao Começo: Demarcação Emancipatória De Terras Indígenas No Brasil**. Tese (Doutorado). Universidade de Coimbra.

NODARI, Alexandre. 2007. **“a posse contra a propriedade”**: **pedra de toque do Direito Antropofágico**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Literatura. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

OLIVEIRA, Rodrigo & VIEIRA, Flávia do A. 2016. Suspensão de liminar e usinas hidrelétricas: a flexibilização do licenciamento ambiental por via judicial. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRÉS, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

OLIVEIRA, Vinicius H. 2015. *Shatters among Sherds: a study of lithics assemblages of the Upper Tapajós River*. Dissertação (Mestrado) - Institute of Archaeology, University College London, Londres.

PAIVA, Angela Maria T. 2010. **Das águas do rio, as mulheres em movimento na defesa do Xingu: a resistência contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte em Altamira - Oeste do Pará**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Belém: Universidade Federal do Pará.

PALMQUIST, Helena. 2016. O governo que age como a sucuri e a resistência dos Munduruku às barragens no Tapajós. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil;

PONTES JR., Felício & OLIVEIRA, Rodrigo. 2016. Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós e a consulta prévia aos povos indígenas e comunidades tradicionais. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo **O nativo relativo**. In: *Mana*8(2): 113–148. 2002.

_____. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. Disponível em: < https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro > , acesso em 30/01/2016.

_____. *Os involuntários da pátria*. Disponível em < https://www.academia.edu/25144372/OS_INVOLUNT%C3%81RIOS_DA_P%C3%81TRIA >. Acesso em 03/01/2017.

O PURITANISMO ÉTNICO DOS ÍNDIOS XOCÓS COMO FATOR DETERMINANTE PARA REAVER SUAS TERRAS EM PORTO DA FOLHA-SERGIPE

THE ETHNIC PURITANISM OF THE XOCÓS INDIANS AS A DETERMINING FACTOR TO REBOUND YOURS LANDS IN PORTO DA FOLHA - SERGIPE

Nelson Teodomiro Souza Alves¹

Maria Larissa Silva Santos²

RESUMO: O único grupo indígena que pode ser encontrado atualmente no Estado de Sergipe é o grupo Xocó eles estão situados na região do baixo São Francisco no Município de Porto da Folha, Sergipe. Durante muito tempo, aproximadamente cem anos, os índios xocós permanecerem ocultos devido a fatores como a escravidão e a crescente miscigenação ocorridas nos séculos passados e foram aos poucos perdendo as características culturais e fenotípicas de seus grupos de origem. Todavia em meados da década de 70 eles reaparecem a partir de contribuições de antropólogos oriundos da Universidade Federal de Sergipe, representantes da igreja católica, movimentos estudantis e sociais. Os Xocós haviam sido expulsos de suas terras com base na alegação de que, devido à miscigenação, não eram mais índios. Este fator se mostra decisivo no entendimento do modo de vida atual deste grupo indígena, que luta por preservar a identidade, a cultura e as tradições indígenas, em que pese o fato de, no nível do fenótipo, os Xocós se apresentarem em sua maioria como negros ou mulatos. Desde a sua chegada na Ilha de São Pedro (Porto da Folha) em 1978, os

1 Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes. Especialista em Direito Processual Penal e Direito Penal pela Faculdade de Direito Damásio de Jesus. Conciliador voluntário pelo CNJ. Professor Universitário das disciplinas Direito Constitucional e Direito Internacional Público. Advogado membro da Associação Internacional de Direito Penal. Consultor Jurídico Empresarial.

Contato: nelson.teodomiro.adv@hotmail.com.

2 Graduanda em Direito pela Universidade Tiradentes, monitora da Disciplina Direito Constitucional II.

Contato: larissads07@hotmail.com.

Xocó tiveram que reassumir sua identidade, perpassando por questões de afirmação cultural e territorial. Surge então a o embate jurídico em 1992, quando os Xocó por questões de miscigenação foram impedidos de ter acesso as suas terras, uma vez que alguns latifundiários alegavam que eles perderam a identidade em virtude da perda da identidade sanguínea. Atualmente a Constituição Federal carece de mecanismos que tragam uma maneira da comunidade indígena se reafirmar como protagonista de seus costumes e práticas cotidianas, possibilitando que a identidade Xokó torne-se fonte de intercâmbio e conhecimento histórico, ambiental, social e cultural, tão importantes para o povo sergipano além da retomada do seu território.

PALAVRAS-CHAVE: índios Xocós; miscigenação; identidade cultural; demarcação de terras.

***ABSTRACT:** The only indigenous group that can be found today in the State of Sergipe is the group Xocó they are located in the region of lower São Francisco in the Municipality of Porto da Folha, Sergipe. For a long time, approximately a hundred years, the xocos Indians remain hidden due to factors such as slavery and the growing miscegenation that occurred in the past centuries and gradually lost the cultural and phenotypic characteristics of their groups of origin. However in the mid-1970s they reappeared from contributions from anthropologists from the Federal University of Sergipe, representatives of the Catholic Church, student and social movements. The Xocos had been expelled from their lands on the grounds that, because of the miscegenation, they were no longer Indians. This factor is decisive in understanding the current way of life of this indigenous group, which strives to preserve indigenous identity, culture and traditions, despite the fact that, at the phenotype level, the Xocós are mostly Black or mulatto. Since its arrival in the Island of St. Peter (Port of the Leaf) in 1978, the Xocó had to reassume their identity, going through questions of cultural and territorial affirmation. Then came the legal clash in 1992, when the Xocó for reasons of miscegenation were prevented from gaining access to their land, since some landowners claimed that they lost their identity due to loss of blood identity. Currently, the Federal Constitution lacks mechanisms that bring a way for the indigenous*

community to reaffirm itself as a protagonist of their daily practices and practices, allowing the Xocó identity to become a source of exchange and historical, environmental, social and cultural knowledge, so important for the Sergipan people as well as the resumption of their territory.

KEYWORDS: *indians Xocós; miscegenation; cultural identity; land demarcation.*

INTRODUÇÃO

O assentamento dos indígenas em aldeias foi uma prática desde o início da colonização. Tinha por objetivo atender a duas finalidades: a primeira era de facilitar a liberação de territórios tradicionais de vivência indígena para dar lugar aos novos colonos, o outro era facilitar o catecismo da igreja católica. No ponto de vista dos colonos aqueles índios que eram catequizados e aldeados ficavam aptos para o trabalho, isso porque além de mais civilizados que aqueles ditos “selvagens” adquiriam alguma noção de trabalho manual ensinado pelos padres catequistas da Companhia de Jesus. Isso explica o dualismo da legislação indígena que as vezes era disposto aos catequistas, ora aos colonos, promovendo a propagação da fé católica e do império português. (PINHEIRO 2003, p. 8-9).

O único grupo de indígenas que habita o Estado de Sergipe está situados na ilha de São Pedro, que faz parte do município de Porto da Folha, distante a 190 km da capital sergipana. O território dos índios Xocó atualmente possui 4.317 hectares e faz limite com o rio São Francisco e com o município alagoano de Pão de Açúcar. (BARRETO, 2006)

Os Índios Xocós que ai residem são remanescentes de vários grupos que se tornaram extintos. O início do aldeamento de São Pedro se deu nos primórdios do século XVII e, na sua origem, a localização ficava resguardada na parte continental e não na ilha fluvial. Iniciou-se com o assentamento de um morgado³ por Pedro Gomes, logo após

3 Propriedade vinculada ou conjunto de bens vinculados que não se podiam alienar ou dividir, e que em geral, por morte do possuidor, passava para o filho mais velho. HOLLANDA, Aurélio B. Dicionário Aurélio Eletrônico: século XXI. Novembro

celebrar uma aliança com os índios Aramuru para combater os holandeses da região do São Francisco. De acordo com relatos dos descendentes de Pedro Gomes (DANTAS 1980, p.22), ele recompensou os nativos permitindo que ficassem nas terras da sua propriedade franqueando os meios de subsistência, a construção de suas casas, da igreja e um missionário. Na propagação pastoril que ocorreu nas redondezas do rio São Francisco, era comum os fazendeiros daquela época tomar posse de uma área e, logo em seguida, requisitar um padre para catequizar os indígenas com a finalidade de manter em segurança o seu rebanho. Essa situação foi ilustrada em São Pedro onde anteriormente os nativos gozavam livremente da ampla paisagem e passaram a viver em um número reduzido como se fosse uma “recompensa”.

O grupo inicial que formou essa Missão foi o Aramuru (grafado nos documentos Aremarús, Aramaru, Orúmarus, Oromarais). Com o passar de três séculos outras etnias foram agregadas à missão, entre as quais, Uruma (Onumas), Carapotós, Romaris e, por fim, já no século XIX, os Xocó. (SANTANA, 2004, p.86). Nessa época a miscigenação já era uma realidade o que ocasionou inicialmente a perda da identidade purista dos Xocós.

Alguns antropólogos classificam o Xocó como língua isolada, os Aramuru, Romari, Carapotó como línguas desconhecidas e os Oromarais quase não aparecem nos estudos. Os Romaris foram recrutados nas matas do rio São Francisco pelos capuchinhos. Estes padres também edificaram uma igreja e passaram a agregar grupos procedentes das serras de Pão-de-Açúcar, do lado alagoano. Tal diversidade de povos em algumas missões ocorria porque quando os grupos começavam a rarear em alguns núcleos, logo se preparava sua remoção para outra localidade. Houve casos em que os próprios nativos decidiram migrar para outros aldeamentos.

Assim sendo, como ocorreu com os demais povos indígenas no Brasil, os Xocós sofreram momentos terríveis de imposições de hábitos, crenças e costumes difundidos pela cultura eurocêntrica no decorrer de sua existência, Barreto (2006 p.45) afirma que a população Xocó “também teve embates com grupos negros, e ainda estiveram submetidos a situação muito peculiar de diminuição de diferentes grupos

indígenas dentro de um mesmo aldeamento sob a gestão espiritual de ordens religiosas”. A autora ainda afirma que:

os Xokó passaram por mudanças jurídicas e administrativas diversificadas. Durante mais de um século foram dados com extintos e suas terras ficaram nas mãos da administração provincial, que terminou por vendê-las a particulares, mas reassumiram sua identidade, reconhecida após os confrontos com os grupos dominantes. São vistos como descendentes e pertencem a um dos grupos básicos de formação da etnia brasileira (BARRETO, 2006, p. 45- 46).

Ainda, a exemplo de muitas outras etnias brasileiras – indígenas, quilombolas e de imigrantes –, os xocós utilizam uma variedade do português em suas interações pessoais e institucionais, e não há registros consistentes de uma língua xocó originária. (VIANNA, 2015, p.2). Esses fatos isolados e a luta fundiária ocasionaram a expulsão dos Xocós de suas terras.

Os Xocós haviam sido expulsos de suas terras com base na alegação de que, devido à miscigenação, não eram mais índios. Este fator se mostra decisivo no entendimento do modo de vida atual deste grupo indígena, que luta por preservar a identidade, a cultura e as tradições indígenas, em que pese o fato de, no nível do fenótipo, os Xocós se apresentarem em sua maioria como negros ou mulatos.

Desde a o seu retorno a Ilha de São Pedro (Porto da Folha) em 1978, os Xocó tiveram que reassumir sua identidade, perpassando por questões de afirmação cultural e territorial. Surge então o embate jurídico em 1992, quando os Xocó por questões de miscigenação foram impedidos de ter acesso as suas terras, uma vez que alguns alegavam que eles perderam a identidade.

Atualmente a Constituição carece de mecanismos que tragam uma maneira da comunidade se reafirmar como protagonista de seus costumes e práticas cotidianas, possibilitando que a identidade Xokó torne-se fonte de intercâmbio e conhecimento histórico, ambiental, social e cultural, tão importantes para o povo sergipano.

DA PERDA DA IDENTIDA E DA EXPULSÃO DE SUAS TERRAS

Esta tribo indígena no século XX era muito exuberante, residiam pacificamente e pacatamente, desfrutando dos recursos oferecidos pela terra. Mas apesar de toda paz não demorou para que com a chegada naquela região de um senhor, que se auto intitulava dono das terras, conhecido comumente como coronel João Porfirio de Brito, em que, conquistou a terras e selvagememente, brutalizou e expulsou esta nação a base de porretadas e chicotadas com o auxílio dos seus empregados, de acordo com as lições de uma professora indigenista e também sobrevivente da tribo Xocó em (Povo Xocó, SEED, p.8), acerca dos maus tratos sofridos pela população da região, vejamos abaixo:

...amarrando, matando afogado, laçando os nossos antepassados como se fossem animais selvagens e puxando, quando os mesmos estavam montados em seus cavalos, por cima das pedras, troncos e até formigueiros, a fim de desistirem de permanecer nas nossas terras.

Os silvícolas, para escapar das atrocidades por parte dos invasores conseguiram cruzar o rio em segurança e chegaram ao Estado de Alagoas, precisamente na cidade de Porto Real do Colégio, onde os Kari-ris (tribo que habitava a região) os acolheram, restando apenas poucas famílias indígenas (por volta de seis) nas terras originais dos Xocós, por sua vez essas famílias restantes foram impedidas de pronunciar o termo “índio”, ou até mesmo de afirmar a sua gênese, não podiam sequer comentar de qual grupo étnico indígena pertencia, tampouco realizar seus rituais, dos quais o toré e o samba de coco, dentre outros atos cerimoniais realizados nos terreiros. A partir daqui começa o procedimento de perda da cultura em que no primeiro momento temos a perda da identidade cultural, pois ficaram mais de cem anos sem praticarem quaisquer costumes ou tradições dos seus antepassados.

Assim como os brancos, os índios, vistos como raça, possuem as mesmas características de formação social típica de qualquer outro grupo social, que por sua vez também sofre com a ausência de memória, seja ela coletiva ou individual entre o índio para ele mesmo ou até entre o branco para com o índio.

Parte da cultura literal dos Xocós mesmo com o processo de aculturação está diretamente vinculada aos seus costumes, danças e rituais.

São canções utilizadas em cerimônias religiosas e tem por objetivo, em grande parte das canções, venerar o deus Ourumpá. O restante do material diz respeito aos poemas que são relacionados as questões sociais, em que a retomada das terras, a segregação por via das discriminações étnicas, assim como a miséria em que vivem, são sempre retomadas e exaltadas pelos poetas da tribo dos Índios Xocó com grande força e numa linguagem bem simples, guardando estreita relação com a forma oral. Os versos aparentam ser transcritos da forma oral, sem se preocuparem com a língua e os recursos poéticos formas trazidos pela língua culta. (DANTAS e DALLARI 1980, p. 13).

Os rituais e canções que os índios usavam para venerar a Deus e ao Santo Padroeiro, bem como a mãe natureza, esta por sua vez fonte de entusiasmo em suas cerimônias religiosas, demonstram como a fé da comunidade Xocó é muito ampla. Apesar de toda cultura ancestral o catolicismo é a religião que predomina entre os índios, e teve como precursor o Frei Doroteu de Loretto, Frei Capuchinho da Missão dos Capuchinhos⁴, como responsável por inicial o processo de catequização junto aos nativos.

A partir da ida da comunidade Xocó e da acolhida pelos Kariris a denominação Kariri-Xocó foi adotada como consequência da mais recente fusão, ocorrida há cerca de 100 anos entre os Kariri de Porto Real de Colégio e parte dos Xocó da ilha fluvial sergipana de São Pedro. Estes, quando foram extintas as aldeias indígenas pela política fundiária do Império, tiveram suas terras aforadas e invadidas, indo buscar refúgio junto aos Kariri da outra margem do rio. Kariri (ou Kirirí), por outro lado, é um nome recorrente no Nordeste e evoca uma grande nação que teria ocupado boa parte do território dos atuais estados nordestinos desde a Bahia até o Maranhão. As referências a Xocó (ou Ciocó) remontam ao século XVIII.

Devido a esse procedimento de miscigenação os Xocós perderam parte da sua “linhagem pura” por assim dizer, a classificação dos Xocós como índios híbridos, ou em uma classificação menos generosa, como

⁴ Religioso pertencente a uma divisão da Ordem franciscana, na reforma de Mateus Basci em 1525; barbadinho. A Ordem franciscana foi fundada por São Francisco de Assis [1182-1226]. IN: HOLLANDA, Aurélio B. Dicionário Aurélio Eletrônico: século XXI. Novembro de 1999

não índios diz respeito a um conceito metafísico de referências: a crença, que por sua vez prevalece em muitas disciplinas científicas, de que podemos ter acesso ao real estatuto humano do grupo étnico mediante um conjunto de atributos que são empiricamente demonstráveis, independente de conversas que são feitas a respeito desse grupo (RORTY, 1994, p. 65)

Partindo de outro ponto de vista conforme observado por Bruno Latour (1994, p.14) os eventuais questionamentos que se faz acerca dos xocós (ou de qualquer outros grupos não ocidentais ou grupos que vivem na margem em nossa cultura) distinguem epistemologicamente dos questionamentos que fazemos e deixamos de fazer sobre nós mesmos. Sempre que sustentamos um discurso purista, a cisão ontológica entre os pontos de vista objetivo, social e discursivo, multiplicamos abordagens híbridas em nossos atos. Tal abordagem assimétrica teima em dividir os xocós em, de um lado, objetos naturais (abordados de forma pura por nossa representação científica), de outro, em coletividades sociopolíticas, e, ainda, em produtos representativos simbólicos, que são tratados no nível discursivo.

Em 1883, quando Luiz da Silva Tavares fez um memorial demonstrando a extensão das terras do antigo morgado de Porto da Folha de sua propriedade, incluiu dentro delas a região chamada de Caiçara, quando, na verdade, a Caiçara pertencia aos índios da ilha de São Pedro. Houve muita disputa de terras entre os índios e os moradores brancos da região. Chegou-se ao ponto de as violências praticadas contra os brasílicos motivarem suas fugas para outras localidades, concorrendo para a desagregação do aldeamento. (SANTANA, 2004, p. 95).

Devido a esse procedimento separatista segregativo feito por uma cultura que insiste em sustentar o discurso de purificação, os xocós foram brutalmente aculturados sendo impedidos de retornar as suas terras por conta da miscigenação, sobretudo com os Kariris. Conforme asseverado anteriormente não existem relatos de uma língua xocó originária, isso contribuiu imensamente para a aculturação dos costumes e do reconhecimento do povo xocó.

Uma cultura, um agrupamento de pessoas que se auto identifica pelas comunidades ao seu redor como um povo diferente, não depende de exibir versões naturais de alguns atributos culturais como se fos-

se condição para essa identificação, e isso diz respeito também ao uso de um código linguístico pré-determinado, que pode ser identificado e diferenciado do seu ponto de vista cultural, estrutural e funcional. (SIGNORINI, 2012, p. 89) O processo de identificação é visível nas práticas multirraciais, que além de multimodais, ou seja, fazem o uso de variados recursos expressivos, sinestésicos e de postura que na maioria das vezes são em sua constituição formado por diversas línguas, ou ainda híbridos ou mal formulados, inacabados, de forma que é nas práticas inter-relacionais de uma estrutura de conversação que os integrantes irão decidir como e quando os recursos disponíveis de interação contarão como linguísticos (SIGNORINI, 2012, p.91)

Há relatos de insatisfação também no Aldeamento de São Pedro do Porto da Folha. No decorrer do século 19 aconteceram diversas mudanças no aldeamento. Após a saída dos capuchinhos e a criação da Freguesia em 1821, a população branca em São Pedro era significativa, enquanto os brasílicos se retraíam as outras etnias e os mestiços aumentavam. Em 1825 habitavam nesse lugarejo mais de 70% de não-índios (brancos, pardos e pretos), que se dedicavam à criação de gado e à pequena lavoura.. No final do século o próprio missionário informava que não existiam “propriamente índios selvagens”, mas sim indivíduos domesticados vivendo da lavoura e do fabrico de potes e panelas. Essa população, em 1872 tinha se reduzido mais ainda devido a uma epidemia de cólera, entretanto devemos desconfiar das fontes porque elas deixam patente o desejo de extinguir as etnias nativas em nome da nacionalidade brasileira. (DANTAS e DALLARI, 1980, p.156 e 157).

Conforme observado é possível perceber o alto grau de miscigenação, onde relatos da época retratam a perda da cultura indigenista sobretudo por conta de indivíduos que iam trabalhar nas lavouras, eram catequizados e passavam a perder a etnia nativa em prol da “nacionalidade brasileira”.

Da mesma forma que acontecia em alguns aldeamentos fora do Estado de Sergipe, a população nativa corriqueiramente se concentrava perto do vilarejo. Por serem locais de práticas agrícolas alguns traços culturais eram mantidos, fato este que explica o crescente decréscimo demográfico. Assim ocorreu a mobilidade dos aborígenes entre os al-

deamentos diferentes (Xocó – Kariri)

Em meio a um processo de entendimento do tempo de vivência dos Xocó, é possível perceber que suas mudanças territoriais acontecem desde os tempos de aldeamentos e missões dos jesuítas até os dias atuais, e a perpetuação de suas maneiras de vida são postos também em virtude das relações políticas que esses grupos realizaram com os órgãos do Estado, objetivando a busca de soluções de suas reivindicações. Diante de processos reivindicatórios, existem conflitos que são oriundos em face dessas relações e recaem sobre tais mobilidades produzindo as experiências do cotidiano vivido. (MAGNANI, 2012, p.314-316)

Neste período, muitas lutas ocorreram entre os latifundiários e os índios, sendo o povo Xocó perseguido, massacrado e violentado. Muitos chegaram a sair da terra Caiçara, abandonando o local onde os seus ancestrais viveram. Os que se mantiveram no território foram trabalhar com meros empregados, impedidos de afirmar sua identidade indígena.

Após a perda gradual dessa identidade, antes do seu retorno a ilha de São Pedro, aproximadamente no ano de 1978, viviam cerca de 22 famílias na Caiçara⁵, e como atividades de subsistência tinham a pesca o cultivo do milho, feijão e arroz. Outra atividade de igual modo importante era a produção de cerâmica, que já se fazia presente nessa época, sendo uma das fontes de renda. Apesar de tudo tais atividades eram proibidas pela família Britto, um grupo de fazendeiros que controlavam a região. Mesmo diante das retaliações por parte dos latifundiários os Xocó resolvem continuar com a sua produção mesmo diante da proibição, desse modo as 22 famílias residentes preocupadas com o futuro do seu povo decidem continuar plantando, apesar da plantação não chegaram a colher nos meses de agosto a dezembro, pois a família Britto sempre pusera o gado para pastar e destruíam na totalidade tudo que os índios produziam (XOKÓ, Memória, Índio na visão do Índio, 2012).

Mesmo depois de muitos anos de infrutíferas lutas, os índios esta-

5 paliçada em torno de aldeia indígena, para proteção contra inimigos ou animais. IN: HOLLANDA, Aurélio B. Dicionário Aurélio Eletrônico: século XXI. Novembro de 1999

vam informados com o tratamento opressor por parte dos fazendeiros, posto que se uniram para tentar retomar o território que um dia lhes pertenceu. Após a tomada da decisão reocuparam a ilha de São Pedro em 09 de setembro de 1979, objetivando a reintegração de suas terras. Desse modo, algumas datas e eventos são lembrados e valorizados pela aldeia através de comemorações periódicas. Em meio a essas datas está o dia 09 de setembro de 1979, data que representa a recuperação das terras Xocó que teve início na ilha São Pedro, o que significa a comemoração da independência daquele povo que é comemorada ano após ano.

no dia 09 de setembro as 22 famílias da Caiçara e mais 04 que moravam no Belém foram expulsas pela família Britto, ao chegar na Ilha de São Pedro naquele ano encontraram apenas a igreja, as ruínas de um convento, o cemitério, uma pequena casa de taipa e os pés de tamarindo, juazeiro, quixabeira, que serviram ao longo de dois anos como casas. Em outubro de 1979, Cimi (Conselho Indigenistas Missionário) realiza na Ilha de São Pedro a 13ª Assembléia dos Povos Indígenas do Nordeste com a participação das aldeias Tucano do Amazonas, Xavante Itapirapé de Mato Grosso. Em 07 de dezembro de 1979, o então Governador do Estado de Sergipe, Sr. Augusto Franco, desapropria a Ilha de São Pedro, pagando na época dois milhões e quatrocentos mil cruzeiros, a família Britto de Propriá. (A outra vida dos Xokó, Boletim, Comissão Pró-Índio, 1983.)

Depois desses acontecimentos e com a venda da propriedade para o Governo de Sergipe, no dia 7 de dezembro de 1979, conforme acentua (BARRETO, 2010, p.52-53), iniciou-se uma época de pressão de burocracia e de lutas pelas terras Xocós da ilha de São Pedro, quando até então em 27 de junho de 1984, em uma solenidade que aconteceu no Palácio do Governo situado na cidade de Aracaju, o então Governador João Alves Filho, fez a transcrição da documentação para o presidente da FUNAI, destinando a propriedade da ilha de São Pedro para a União.

Pelo fato de serem índios sobreviventes, trazem alguns aspectos distintos da realidade cultural de uma comunidade que está diretamente conectada ao mundo contemporâneo. Isso não basta para afirmar que a comunidade tenha abdicado de costumes e hábitos da sociedade

moderna, todavia mantiveram seus sinais diacríticos. Por isso, a comunidade remanescente dos Xocó tem grande representatividade para a história e geografia do Estado Sergipano e, graças a sua importância, são frequentemente visitados, atraindo olhares dos estudantes, antropólogos e pesquisadores interessados em conhecer o modo de vida da comunidades, os rituais, práticas culturais e cerimônias, como também o cotidiano que compõe a vida da aldeia.

O ÊXODO⁶ XOCÓ: RETOMADA DE UMA IDENTIDADE COMO LEGITIMIDADE PARA RECUPERAR AS TERRAS

A década de 80 foi um época decisiva para essa comunidade indígena, depois de tentativas frustradas para recuperar seu território, eles decidem ir a luta com a finalidade da concretização de uma reintegração que parecia distante.

Muitas indagações surgiram a época, e afirmações de que os Xocós teriam perdido sua identidade meio a miscigenação, a colonização, o eurocentrismo e a própria perda de espaço territorial, contribuíram para que a dúvida de que eles eram legítimos para reivindicar suas terras novamente, mas o processo de identidade para adquirir terras pode ter um viés diferente na visão de alguns antropólogos.

De acordo com a afirmação da antropóloga Hélia Barreto, muito tem se debatido acerca da etnicidade e identidade, ela questiona: “Qual é ser ou pertencer a algum grupo? (...) e ainda prossegue “eticidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta que se acha valida na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (BARRETO, 2010, apud BARTH, 1997, p. 141).

Seguindo essa linha de raciocínio, a identidade estaria diretamente conectada ao fato de um indivíduo fazer parte de um determinado grupo de ser portador de um determinado patrimônio cultural, que

6 O Livro do Êxodo dá continuidade ao livro da Gênesis, relata como Moisés conduz os israelitas do Egito pelo deserto até o Monte Sinai Bíblico, onde Javé (vide YHWH) se revela e oferece uma aliança: os israelitas devem manter a lei e, em retorno, receberiam a proteção de Javé que lhes daria Canaã (a Terra Prometida) Eche-gary, J. González et ali. A Bíblia e seu contexto (em português). 2 ed. São Paulo: Edições Ave Maria, 2000. 1133 p. 2 vol. ISBN 978-85-276-0347-8

seria único em relação aos outros. Entretanto, de acordo com estudos, são os grupos étnicos que tem a possibilidade e o Direito de decidir sobre o seu pertencimento. É o denominado critério de auto identificação étnica; contudo, as sociedades humanas passam por um processo constante de redefinição (BARRETO, 2010, p.40).

Assim sendo, após a redescoberta dos Xokó, estes foram aos poucos reaprendendo e se auto-identificando como uma coletividade pertencente a uma ancestralidade indígena, segundo a qual ao longo do tempo se alterou e foi se adaptando as novas tendências culturais e costumes pelos quais estão inseridos e se deparam pelos caminhos percorridos.

Um elemento de identificação da cultura Xocó que foi bastante utilizado como fundamento para recuperar as terras foi a cerâmica, vejamos:

A cerâmica é um elemento de representação da comunidade e durante muito tempo foi principal economia artesanal da aldeia. A atividade é predominantemente feminina, as mulheres da comunidade fazem os potes, panelas e frigideiras na própria casa onde moravam que também serve de olaria”. (OLIVEIRA JUNIOR, 2013 p.16). Não obstante, a participação que os homens Xokó têm na produção da Cerâmica, pois, tudo se inicia com a retirada do barro que é uma atividade masculina presente na aldeia, pouco se conta com a participação feminina nesse processo.(OLIVEIRA JUNIOR, 2013, p. 16)

Não só a cerâmica como também alguns traços identificadores que a documentação escrita oferece como: a sobrevivência do complexo arquitetônico, igreja e residência do religioso, além do cemitério; a agricultura, a pecuária, a caça e a pesca como meios de subsistência alimentar; dedicação a alguns ofícios artesanais); uso de embarcações a vela; tronco onde os padres e os capitães castigavam aqueles tidos como desordeiros. Todas essas atividades geraram uma série de vestígios de metal, vidro, cerâmica, madeira etc., que podem nos colocar em comunicação com a sociedade pretérita da Missão. Além do que já foi dito, cabem outras interrogações a respeito da ocupação pré-histórica: dos elementos do culto religioso dos nativos, sobre o auxílio dos índios à procura de metais como ouro e prata ou referente aos momentos em que os nativos se amotinavam no aldeamento contra as autoridades,

também se a presença de variadas etnias no local gerou uma cultura material capaz de diferenciar cada um dos grupos.

Em setembro de 1979 o jornal *A Defesa* já anunciava em primeira página que “A Ilha de São Pedro Voltará aos Índios”, informando que a antropóloga da FUNAI indigenista oficial “constatou cientificamente que, na verdade, quase todos os caboclos da Caiçara são de raça indígena” (MELLATI, 1979).

O relatório científico da antropóloga da Funai, junto da palavra autorizada era convalidada pelo efeito da veracidade com que a repetição da notícia na imprensa regional era propagada, que como se não fosse suficiente, buscava afirmação na aparente formalidade dos documentos históricos. Pouco tempo após agrupar a lista de fontes histórico-documentais juntadas na comprovação da posse indígena da Ilha de São Pedro, a matéria concluía afirmando que a “tradição dos caboclos não se resume, pois à tradição oral” (*Jornal A Defesa*, 21/07/1979, p.1)

Seguindo essa linha de raciocínio, faz se necessário frisar que no relato, a antropóloga da FUNAI, ao invés de oferecer uma “conclusão” sobre a identidade indígena dos Xocó da ilha de São Pedro (que inclusive fora solicitado a época), recorria à constatação da existência do citado grupo que se impunha como fato político e público de forma dramática. A confecção público da cultura Xocó era incontornável a época. Desse modo, em carta destinada a comarca de Porto da Folha, a administração da FUNAI, que nesse caso assumia o papel de tutora dos interesses do grupo indígena no âmbito jurídico, explicava que “face ao amplo noticiário dos fatos que estão ocorrendo no local” e “conforme a massa de documentação constante dos autos”, a partir de então apenas o órgão indigenista oficial poderia responder judicialmente pelos Xocós tutelados dessa fundação. (MELLATI, 1979)

No final da década de oitenta a comunidade Xocó foi marcada por grandes embates entre os Xocó e os fazendeiros, com envolvimento da FUNAI, o Comando Geral da Polícia Militar e a Procuradoria Geral da República em Sergipe. No ano de 1987 o Procurador Geral, o Sr. Evaldo Fernandes Campos, recebe pela primeira vez as lideranças indígenas do povo Xokó. Sensibilizado com a situação dos índios sergipanos, e a fim de que a dignidade da comunidade fosse mantida, no

ano seguinte deu entrada em uma Ação de Reintegração de Posse na 3ª Vara da Justiça Federal de Sergipe, movida pela Procuradoria Geral da República em favor da União solicitando do Juiz Federal que a Funai através de uma Carta Precatória referente as conclusões do Processo Demarcatório da Área Indígena Caiçara.

Os anos noventa foi uma época de realização, conquista e mudanças na aldeia. Para começar, em 1991, a Presidência da República através do Decreto nº401/91, reconhece e decreta a área indígena Caiçara ocupada permanentemente pelos bravos guerreiros Xokó. O processo demarcatório teve início em março do mesmo ano. A homologação foi feita no dia 24 de dezembro. (BARRETO, pg. 53).

Os Índios Xocó não possuem mais traços característicos dos indígenas que viveram na época do descobrimento do Brasil, pois não residem em ocas e muito menos andam nus. Realidade que faz com que a insatisfação por parte de alguns visitantes a sua tribo, que por sua vez não compreendem que a identidade indígena engloba alguns outros elementos que não sejam os aspectos outrora visíveis e tradicionalmente passados pela sociedade mais ampla.

Aqueles que não entendem a os traços culturais da comunidade passam a fazer comentários preconceituosos sobre a imagem dos Xokó. Antes de mais nada é preciso entender que as comunidades indígenas, assim como toda a sociedade também passaram por um processo de modernização. O sentido é de que a modernidade pode ser atrelada a tradição num sentido de dualidade que a primeira vista pode parecer confuso, mas que, quando observado a fundo, revela-se especialmente eficaz para entender a história de culturas diversas. (MAGALHÃES, OLIVEIRA E FERREIRA, 2010, p. 03).

Com a conquista novamente do seu território e a demarcação tarde de intensas lutas por reafirmar seus traços característicos como forma de adquirir novamente a terra dos seus antepassados os Xocós, hoje como a maioria das comunidades Latinas do Brasil, viveram em um contexto de invisibilidade isso acarretou em perseguições e discriminações das quais historicamente estes grupos foram vítimas inclusive podemos visualizar este processo no caso da expulsão e apropriação da terra do povo Xokó por família circunvizinha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a sua chegada à ilha de São Pedro o povo xocó foi perseguido intensamente, passou por muitas batalhas até a conquista de suas terras na década de 90 com o decreto presidencial afirmando sua legitimidade.

Os traços característicos dos Xocós não foram perdidos ao longo dos anos, apesar do processo de aculturação impactado pela forte colonização, forte modernização que ocorreu na América do Sul, a identidade de um povo é preservada não só por seus hábitos, mas por sua origem que se encontra validada no processo de interação social.

Um elemento que pode ser caracterizado como identificador diz respeito ao processo de ressignificação que vem ocorrendo das violações que o povo Xokó sofreu. Se dá pelo fato de resgatar uma identidade e transmitir as especificidades culturais para a sociedade mais ampla, rompendo fronteiras e atraindo visitantes que não se limitem ao Estado de Sergipe, mas que sejam de outras regiões do país, ganhando espaço no cenário brasileiro.

A atual Constituição Federal de 1988 carece de instrumentos que possam de alguma maneira possibilitar uma comunidade se reafirmar como protagonista de seus costumes práticas do dia a dia, possibilitando que a identidade dos índios Xokós se torne fonte de intercâmbio e conhecimento, histórico, ambiental, social e cultural, tão importantes para o povo brasileiro.

Outro elemento identificado diz respeito ao processo de ressignificação que vem ocorrendo das violações sofridas pelos Xokó. Isso se dá através do resgate de sua identidade e da transmissão das especificidades culturais para sociedade mais ampla, rompendo fronteiras e atraindo visitantes não só do estado de Sergipe, mas também de distintas regiões do país, ganhando espaço no cenário do brasileiro.

Apesar do resgate tardio de suas terras, impulsionado pela miscigenação com os índios kariris de Alagoas, os Xocós atualmente convivem em harmonia na ilha de São Pedro, realizando no mês de setembro o Toré que é uma cerimônia encenada onde representam a tomada de suas terras e as constantes lutas que esse povo guerreiro teve que enfrentar ao longo da história para ter um lugar em que pudesse

chamar de LAR.

REFERÊNCIAS

DANTAS, Beatriz Góis. DALLARI, Dalmo de Abreu. **Terra dos índios xocó. Estudos e documentos.** Comissão Pró-índio – São Paulo, 1980.

SANTANA, Pedro Abelardo de. **Aldeamentos indígenas em Sergipe colonial: subsídios para a investigação de Arqueologia Histórica** / Pedro Abelardo de Santana; orientação de Francisco José Alves. – São Cristóvão, 2004. 116 p.: Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe.

BARRETO, Margarita. Relações entre visitantes e visitados: nem anfitriões nem convidados. **Anais da 25ª Reunião Brasileira da Associação Brasileira de Antropologia** - RBA, 2006.

BARRETO, Hélia Maria de Paula. Produção Cerâmica **Xokó: A retomada de uma identidade.** São Cristóvão: Editora UFS/ Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

VIANNA, Beto. **Línguas minoritárias e minorizadas no Brasil: por uma política linguística do falante.** Memórias Convención Internacional de Antropología - Anthropos 2015. La Habana, 2015.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

SIGNORINI, Inês. **Por uma teoria da desregulamentação linguística.** In: BAGNO, Marcos (org.). **Linguística da norma.** São Paulo: Loyola, 2012. p. 85-121.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana.** São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2012, 349 pp.

ALMEIDA, Eliane Amorim, MASCARENHAS, M. da Conceição

S.G (coord). **Povo Xokó: História de Luta e Resistência**. Aracaju: MEC/SEED, 2012.

BARRETO, Hélia Maria de Paula. BOLETIM/Comissão Pró-Índio/SP, **A outra vida dos Xocó**. Maio/Junho/1983.

MELATTI, Delvair M. 1979. Relatório de viagem aos Xocó da ilha de São Pedro. Brasília: FUNAI / DCPC / DMM / dcs / 07 de novembro (Processo MINTER/10293/79), 205f

OLIVEIRA JUNIOR, João Mouzart. **Xokó ontem e hoje: a relação entre natureza e cultura presente na festa de 34 anos**. 2013.

MAGALHÃES, B. J. ; OLIVEIRA, P.V.S. ; FERREIRA, V. C. **Tradição e Modernidade no Território Indígena Xakriabá**. Disponível em: http://web.cedeplar.ufmg.br/cedeplar/site/seminarios/seminario_diamantina/2010/D10A072.pdf. Acessado em 16/05/2016.

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POPULAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL

PUBLIC POLICIES FOR INDIGENOUS POPULATIONS IN BRAZIL

Rodinei Silva¹

Fábio José dos Santos²

RESUMO: As ações de políticas públicas conseguem atingir e compreender as diversidades da população indigenista em nosso Brasil? Esse tende ser o grande desafio de diversos governo após a Constituição de 1988. Com uma população estimada aproximadamente de 818.000, a população indígena do Brasil representa 0,4% da população. Foram identificadas 305 etnias e reconhecidas 274 línguas. Estes povos estão presentes nas cinco regiões do Brasil, sendo que a região Norte é a que concentra o maior número de indivíduos, 342,8 mil, e o menor é no Sul, 78,8 mil. A participação indígena na construção de políticas públicas diferencia-se de outros grupos sociais. Foi preciso a criação de um Conselho Nacional de Política Indigenista a fim de consolidar o espaço de participação nacional. Há também a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental, (PNGATI) que tem um comitê gestor no seu arranjo institucional. A atuação do Governo Federal por meio do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) destaca-se a promoção da Política de Desenvolvimento do Brasil Rural, a democratização do acesso à terra, a gestão territorial da estrutura fundiária, a inclusão produtiva, a ampliação de renda da agricultura familiar e a paz no campo. As ações contribuem para a soberania alimentar, o desenvolvimento econômico, social e ambiental do País, com destaque, também, à promoção do acesso dos Povos e Comunidades Tradicionais às políticas produtivas, de garantia de direitos e a regularização fundiária dos seus territórios, contribuindo para o seu etnodesenvolvimento. Políticas públicas que buscam o fortalecimento de ações que promovam a segurança alimentar e o

1 Universidade do Oeste.

2 Centro Universitário Toledo Prudente.

incentivo às atividades produtivas em comunidades indígenas. Neste sentido o objetivo deste trabalho é identificar os problemas relacionados à cultura indígena no Brasil e traçar suas políticas públicas.

PALAVRAS-CHAVE: políticas públicas; indígenas; diversidade;

***ABSTRACT:** Do public policy actions reach and understand the diversity of the indigenist population in our Brazil? This tends to be the great challenge of several government after the Constitution of 1988. With an estimated population of approximately 818,000, the indigenous population of Brazil represents 0.4% of the population. 305 ethnicities and 274 languages were recognized. These peoples are present in the five regions of Brazil, where the northern region is the one with the largest number of individuals, 342.8 thousand, and the lowest is in the South, 78.8 thousand. Indigenous participation in the construction of public policies differs from other social groups. It was necessary to create a National Council of Indian Policy in order to consolidate the space of national participation. There is also the National Policy for Territorial and Environmental Management (PNGATI), which has a management committee in its institutional arrangement. The Federal Government's activity through the Ministry of Agrarian Development (MDA) stands out the promotion of the Rural Development Policy of Brazil, The democratization of access to land, the territorial management of the land structure, productive inclusion, the increase of family farming income and peace in the countryside. The actions contribute to the country's food sovereignty, economic, social and environmental development, With a special emphasis on the promotion of the access of the Traditional Peoples and Communities to productive policies, guaranteeing rights and the land regularization of their territories, contributing to their ethnodevelopment Public policies that seek to strengthen actions that promote food security and Incentives to productive activities in indigenous communities In this sense the objective of this work is to identify the problems related to the indigenous culture in Brazil and to draw up their public policies.*

KEYWORDS: public policies; indigenous; diversity;

INTRODUÇÃO

O papel do índio na formação cultural e histórica do Brasil é importantíssimo, entretanto, com a chegada dos europeus ao país, eles sofreram grande extermínio e são tidos hoje, como minorias. Em contraposição, a população indígena resistiu e hoje a Constituição reserva um capítulo especial destinado à sua salvaguarda.

O objetivo deste artigo foi refletir sobre as políticas sociais implementadas no país para o atendimento aos povos indígenas, refletindo sobre a promoção dos seus direitos sociais, analisando dados, principalmente voltados para a educação e demarcação de terras. É importante ressaltar que este trabalho sinaliza um breve relato sobre algumas políticas públicas destinadas à população indígena.

Na primeira parte do presente artigo fizemos uma breve exposição dos dados sobre os índios, apresentando gráficos com a população indígena baseado no censo demográfico oferecido pelo IBGE.

Na segunda parte, apresentamos as políticas públicas como o reconhecimento pelo Estado brasileiro, destacando a importância do surgimento da FUNAI, do Conselho Nacional de Política Indigenista. Também tratamos dos direitos contidos na Constituição Federal de 1988, mais precisamente previstos no artigo 231, como o direito à diferença e a terra.

É importante ressaltar também neste viés de políticas públicas, a educação indígena na qual com a Constituição Cidadã de 1988, o Estado passa a reconhecer a diferença cultural, por meio da defesa em prol do respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. E ressalta que os povos indígenas devem receber ensino em suas línguas maternas e respeitando o seu processo de aprendizagem.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), nº 9394/96 defende também que a educação aos povos indígenas seja bilíngue e intercultural, com apoio técnico e financeiro do Governo Federal.

No entanto o que percebe-se é que mesmo que o Estado lhes assegure um currículo diferenciado, os indígenas estão em constante contato com a língua oficial do país, isto vem a dificultar a preservação da língua materna.

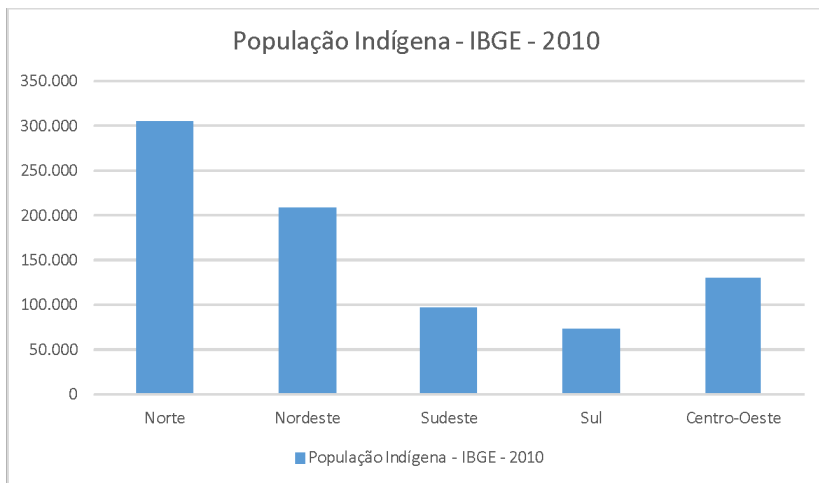
Por fim, tratamos de um tema bastante polêmico nos dias atuais

que é a demarcação de terras e a PEC 215/2000. As terras indígenas são áreas fundamentais para a reprodução física e cultural desses povos, mantendo os seus modos de vida tradicionais, saberes e expressões culturais únicos, enriquecendo o patrimônio cultural nacional e é dever da União preservar e assegurar seu espaço.

DADOS SOBRE OS ÍNDIOS NO BRASIL

Desde 1500 até a década de 1970 a população indígena brasileira teve uma grande queda significativa e muitos povos foram até extintos. Na década de 1990, o IBGE passou a incluir os indígenas no censo demográfico nacional. Com uma população estimada aproximadamente de 818.000, a população indígena do Brasil representa 0,4% da população. Dessa população 503 mil vivem na zona rural e 315 mil nas zonas urbanas brasileiras.

De acordo com o Censo Demográfico realizado pelo IBGE no ano de 2010 foram identificadas 305 etnias e reconhecidas 274 línguas e 17,5% da desta população não fala a língua portuguesa. Estes povos estão presentes nas cinco regiões do Brasil, inclusive no Distrito Federal. A região Norte é a que concentra o maior número de indivíduos, 342,8 mil, e o menor é no Sul, 78,8 mil.



Os números já foram muito diferentes, de acordo com a Antropóloga e demógrafa Marta Maria Azevedo em 1500 com a chegada dos portugueses a população local era de aproximadamente 3 milhões. Com mais de 1.000 povos diferentes foram desaparecendo com o passar dos séculos e só voltando a ter um crescimento populacional a partir da década de 1980.

O estudo sobre a assimilação dos grupos indígenas encomendado pela UNESCO na década de 1950 talvez seja o mais importante no que diz respeito à compilação de dados e análises das dinâmicas demográficas da população indígena no país.

O reconhecimento étnico da identidade indígena foi entendido da seguinte forma pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), então responsável pelo censo brasileiro:

“O reconhecimento étnico se pauta na conjugação de critérios definidos pela consciência da identidade indígena e de pertencimento a um grupo diferenciado dos demais segmentos populacionais brasileiros e pelo reconhecimento por parte dos membros do próprio grupo” (IBGE, 2005).



Fonte: Azevedo, Marta Maria 2013.

A partir de ano de 1991 o IBGE começou a coletar dados sobre a população indígena brasileira e nesta época haviam aproximadamente 294 mil pessoas. Já no Censo de 2000 houve um aumento expressivo desta população e representando 0,47% da população brasileira, de acordo com dados do IBGE deste ano.

De acordo com a pesquisa o aumento da população foi em decorrência das pessoas que se reconheciam como indígenas, pois muitos dos estereótipos como atrasado, inferior, escravizado e muitas vezes não considerado humano.

O censo 2010 dedicou-se em superar as lacunas deixadas pelos censos passados. A autodeclaração continuou como critério de classificação, contudo, a ele foi acrescido outros como o pertencimento étnico, o idioma/língua falada e a localização geográfica. (GUIRAU, 2013, p. 7).

Há pelo menos três décadas de registro oficial de indígenas vivendo em cidades e os últimos dados do IBGE permitem quantificar e comparar as dinâmicas demográficas dessa população. Um dos produtos do censos é a análise dos dados coletados, no tocante ao censo 2010 e a população indígena esse produto intentou em dois objetivos 1) “contribuir como referencial para a inclusão dos indígenas nas estatísticas sociodemográficas oficiais” e 2) “para a consequente definição de políticas públicas destinadas a promover a melhoria das condições de vida dessa população”. (GUIRAU, 2013, p. 11).

Falar em povos indígenas é ao mesmo tempo falar de identidade étnica e cultura, ou seja, que identidade é, segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009), quem ou aquilo que, por meio de um modelo imergido em uma essência, se percebe idêntico; e cultura é o conjunto de regras, itens e valores previamente dados.

Desse entendimento, formou-se uma concepção de índio onde alguns de seus traços culturais foram selecionados e elegidos pela sociedade nacional como verdadeiros do ser indígena. Tais traços, enrijecidos no imaginário brasileiro, identificam como índio apenas aquele indivíduo que mora em aldeia e que se parece, nas suas representações estéticas, com um índio de tempos passados. (GUIRAU, 2013, p. 13).

Ao que parece esta é também a leitura feita pelo IBGE, resignificando a autodeclaração para a população indígena que vive nas cidades

esses indígenas não são reconhecidos na sua etnicidade nem pela sociedade nem pelo poder público e, conseqüentemente, não conseguem ter seus direitos enquanto povos indígenas assegurados para além do território indígena³. (GUIRAU, 2013, p. 130).

POLÍTICAS PÚBLICAS INDÍGENAS NO BRASIL

Os povos indígenas começaram a se afirmarem como uma identidade e muitos se autodenominam Povos Originários e não como índios, pois há uma imensa diversidade cultural e diferenças étnicas. Há povos que já contam com seu território delimitado e outros tantos que ainda lutam por suas terras. Índios brancos e índios negros, índios cristãos e índios pajés, índios no interior do país e muitos nos centros urbanos.

Nos últimos anos da década de 1970, delinearam-se articulações ainda hoje presentes nas cenas indigenistas e indígenas. A substituição, em 1967, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a crescente participação desta em processos de abertura de estradas e outras formas de penetração na região da Amazônia sob o regime ditatorial militar então em curso, a larga entrada de capital internacional financiando a ditadura e os interesses agroindustriais teriam como contrapartida alterações internas à agência tutelar. Tais mudanças se basearam, em larga medida, numa execução bastante particular – e delas muito distanciada – de idéias formadas no SPI dos anos 1950, a partir de certo tipo de percepção antropológica que continuaria a existir no Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Dessa apropriação posterior resultaram diversos conceitos jurídicos presentes no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), forjado pelo regime como resposta necessária às cobranças internacionais de efetiva proteção às populações indígenas atingidas pelas ações desbravadoras tanto do Estado quanto de grupos particulares. (LIMA, p. 9)

No Brasil, principalmente nos tempos atuais, vivemos um momento em que as estruturas sociais cada vez mais nos leva à corrupção

3 “A situação de interculturalidade deve representar tanto uma contribuição para a autonomia e a auto-sustentabilidade dos povos indígenas quanto para a dignidade e a sustentabilidade de toda a sociedade brasileira.” (LIMA, p. 22)

de consciências e a opressão aos menos favorecidos se torna latente.

O índio na história brasileira desde os primórdios de certa forma vêm resistindo às opressões e preconceitos sofridos pela sociedade. A luta é pelo direito de se viver harmoniosamente, em uma sociedade que compreenda os valores e tradições de sua história.

A política de colonização e expansão territorial no Brasil que data desde o século XVI retrata com expressividade, uma elite política que impõe seus interesses com determinação e desde então, sempre manifestou com clareza a ausência de alteridade, sendo inclusive, oportuno para essa elite, a intolerância e o uso da violência para que estabeleça o seu modelo de sociedade. Esta elite política reproduz nas políticas públicas uma concepção de mudança social alicerçada em uma desenfreada “expansão econômica”, em sua forma mais perversa exclui parcelas significativas da população, entre estes os negros e os índios. (ATHIAS, 2005, p. 1).

Os índios são reconhecidos pelo Estado brasileiro como representantes de uma cultura própria, que deve ser respeitada e preservada e para que seu modo de vida se mantenha é fundamental garantir-lhes o direito de suas terra. Isso se tornou possível após o advento da Constituição Federal de 1988, que trouxe capítulo específico dedicado aos povos indígenas. De maneira que os seus direitos foram reconhecidos como por exemplo aos seus próprios costumes e modo de vida. Tiveram respeitadas a sua autodeterminação, sem a tutela do Estado e terem seus territórios demarcados.

É de suma importância ressaltar aqui, que a CF/1988 estabelece dois grandes marcos no que se refere às relações entre o Estado, sociedade brasileira e os povos indígenas, são eles:

Direito à diferença: este assegura os costumes, crenças, línguas e tradições indígenas, além do respeito à sua organização social. Está previsto no artigo 231 da Constituição Federal.⁴

Direito à terra: a Constituição inovou bastante no que diz respeito à terra, afirmando que elas são originárias para sua ocupação, ou seja,

⁴ 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.”

o direito à terra existe mesmo antes da formação do Estado, independente de qualquer reconhecimento oficial. Previsto no Parágrafo 1º do artigo 231.⁵

Também neste sentido, para garantia de direitos e proteção aos índios, é importante destacar que tempos antes foi criada a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), por meio da Lei nº 5.371, de 05 de dezembro de 1967, junto ao Governo Federal. Alguma de suas ações junto aos índios são a busca por terras, leis que lhes deem proteção e a conservação de seus lares e aldeias e por fim impedir conflitos como invasões de terras por fazendeiros, posseiros, madeireiros e garimpeiros.

Ainda no que tange à direitos, as convenções de direitos humanos que abordam os direitos indígenas em sentido lato sensu inovam ao trazer a dimensão do coletivo destes povos, das garantias consideradas em seu aspecto coletivo. Dentre essas convenções as de maior relevo e que foram incorporadas ao ordenamento jurídico brasileiro são: Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural (decreto nº 80.978 de 1977), Convenção sobre a Diversidade Biológica (decreto nº 2.519 de 1998) e a Convenção 169 OIT.⁶ (GUIRAU, 2013, p. 16).

Neste sentido é que o conceito colocado pela Convenção 169, a “consciência de si”, permite romper com o modo de pensar a “identificação étnica”, atrelado a um modelo, a um status de coisa e sim, que admita a possibilidade de um povo em se representar diante das circunstâncias que lhe são postas ou construídas. (GUIRAU, 2013, p. 18).

A atuação indígena na construção de políticas públicas torna-se diferente ao compararmos com outros grupos sociais, pois tem as suas especificidades. Nesse ponto o papel da FUNAI, como um órgão coordenador da política indigenista provoca a participação, monitoramento e controle social de políticas indigenistas.

5 Art. 231, §1º “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.”

6 A Convenção 169 da OIT, por tratar de direitos fundamentais (direitos indígenas ou tribais) tem aplicabilidade imediata, sem necessidade de qualquer tipo de regulamentação de outro diploma legal. (GUIRAU, 2013, p. 16)

No que se refere às especificidades das políticas públicas indígenas, além da demarcação de terras, que já se tornou um grande dilema e tema de diversas discussões, há concentrações em outras frentes temáticas, relacionadas à questão de saúde, educação diferenciada e moradia.⁷

Importante destacar que muitos indígenas já vivem em meios urbanos e tal proximidade com a sociedade urbana parece ocasionar ainda mais preconceito como cita (GUIRAU, 2013, p. 21):

“Pouco se fala sobre a temática indígena no contexto urbano, parte desse pouco ocupa-se da negação da etnicidade dos grupos e, por consequência, da negação das formas de organização dos povos indígenas e de sua cidadania. Situa-se aqui a grande maioria da população brasileira que carrega no discurso o preconceito e a discriminação contra a população indígena, seja rural ou urbana.”

Ainda sobre a evolução social destes povos e garantias de direitos a mesma autora cita:⁸

Do rompimento com os paradigmas do evolucionismo social, houve o grande avanço dos tratados de direitos humanos em dois viés: o primeiro, no papel de instrumento garantidor de direitos; o segundo, no papel de documento político fruto das lutas sociais empreendidas. Estes dois olhares, indissociáveis, são capazes de fornecer a guarida necessária para as ponderações relacionadas à reflexão dos caminhos a serem percorridos na elaboração de políticas públicas para povos que vivem nas cidades. (GUIRAU, 2013, p. 22)

Com relação ainda ao direito indígena na cidade é importante

7 “São por vezes políticas que, de fato, satisfazem aos interesses desses povos e, mesmo que, ainda não suficientes em relação à demanda destas populações e elaboradas de forma não participativa, são um posicionamento político do Estado no reconhecimento da necessidade por políticas sociais diferenciadas.” (GUIRAU, 2013, p. 19).

8 Quando observada a postura do Estado em relação a esses povos, nota-se que a prática afasta-se da teoria positivada. No entanto, como é de ocorrer no percurso histórico das conquistas sociais, ao olhar os espaços em que os indígenas buscaram garantir sua participação, a teoria não só se aproxima, mas conversa em plena sintonia com a prática. Afinal, a teoria de que falamos foi, da mesma forma, construída pela participação social. (GUIRAU, 2013, p. 22)

ressaltar que, alguns estados e municípios tem se organizado na participação de políticas públicas indigenistas, principalmente via Conselhos. Estes, por sua vez, têm se mostrado como instrumento de articulação e diálogo para viabilização da participação social na elaboração de políticas públicas.

O Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI é um órgão responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas aos povos indígenas. Foi criado em 2016 por meio do Decreto nº8.593, de 17/12/2015, é composto por 45 membros, sendo que 15 representantes do Poder Executivo Federal, 28 representantes dos povos e organizações indígenas e dois representantes de entidades indigenistas.

O CNPI é uma conquista dos povos indígenas e tem como objetivo de se consolidar como instância de princípios e diretrizes para políticas públicas voltadas aos povos indígenas.

Existem ainda outros mecanismos de participação para tratar da temática indígena, em âmbito federal e são eles: os Conselhos Nacionais de Educação Escolar e Educação Escolar Indígena, de Saúde e de Saúde Indígena, de Segurança Alimentar, de Política Cultural, de Promoção da Igualdade Racial, de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, de Juventude, dos Direitos da Mulher, dos Direitos da Criança e do Adolescente, entre outros como também os Conselho de Meio Ambiente.

A Convenção 169 da OIT dispõe em seu artigo 7º:

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.
2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de

desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria.

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas.

4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

Por parte da FUNAI existem as Coordenações Regionais, atualmente 37 em quase todos os Estados brasileiro e Distrito Federal.



De acordo com a FUNAI conta com uma Coordenação Regional e com o Comitê que é uma instância regional de planejamento, articulação, gestão compartilhada e controle social.

A formação dos Comitês Regionais surgiu em atendimento a uma determinação do Decreto 7.056 de 28 de dezembro de 2009. Estes são espaços para o pleno exercício da cidadania em que são planejados em conjunto as ações das Coordenações Regionais.

EDUCAÇÃO INDÍGENA

Com a Constituição Cidadã de 1988, o Estado passa a reconhecer a diferença cultural, por meio da defesa em prol do respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. E ressalta que os povos indígenas devem receber ensino em suas línguas maternas e respeitando o seu processo de aprendizagem.

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), nº 9394 /96 defende também que a educação aos povos indígenas seja bilingue e intercultural, com apoio técnico e financeiro do Governo Federal.

No entanto o que percebe-se que mesmo que o Estado lhes assegure um currículo diferenciado, os indígenas estão em constante contato com a língua oficial do país, isto vem a dificultar a preservação da língua materna.

Com tanta diversidade linguística, o processo educacional pretende manter um equilíbrio e assim a língua oficial do país não seja imposta, mas que haja espaço para o ensino da língua indígena. Desta forma exige a necessidade de um professor bilingue e que seja indígena.

É importante ressaltar que a educação indígena tem como finalidade reafirmar as identidades étnicas, valorizando suas línguas e ciências além de lhes garantir o acesso às informações sejam elas indígenas ou não.

No entanto de acordo com o sítio eletrônico GreenMe e baseado no Censo Escolar 2015, realizado pelo Ministério da Educação (MEC) metade das escolas para os indígenas contam com material didático específico.⁹

9 “Especialistas em educação dizem que esse cenário é comum e que os indígenas raramente têm acesso a materiais em suas próprias línguas, os quais, geralmente, são

DEMARCAÇÃO DE TERRAS

O dia 25 de Abril de 2017 foi marcado por protestos na Esplanada dos Ministérios. Os mais de 3 mil índios estavam no local para reivindicar o arquivamento de propostas que alteram regras para a demarcação de suas terras. Foram recebidos com bombas, spray de pimenta e balas de borrachas pela PM.

É preciso entendermos primeiramente o que são terras indígenas e é um tipo específico de posse, de natureza originárias e coletiva. O texto da Funai¹⁰ explica de forma bem clara:

“Terras Indígenas é uma porção do território nacional, de propriedade da União habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.
FUNAI

Hoje, regularizada, há 462 terras indígenas o que representa 12,2% do território nacional, com uma concentração maior na Amazônia Legal. Esse volume de terras indígenas é o resultado do processo de reconhecimento promovido pela Funai, iniciado na década de 1980 como parte da política de integração nacional e consolidação da fronteira econômica do Norte e Noroeste do Brasil.

Começava um novo marco constitucional que obrigava ao Estado o dever de demarcar as terras indígenas. Na década de 1990, os Yanomani (AM/RR) e Raposa Serra do Sol (RR) tinha sua terras reconhecidas como áreas indígenas.

Um dos grandes questionamentos é por que demarcar terras indígenas. A Funai lembra que este ato contribui para a política de ordenamento fundiário do Governo Federal e dos Entes Federados, e assim uma diminuição dos conflitos pela terra ou para que Estados e Municí-

elaborados por profissionais de outra etnia. Para piorar, muitos exemplos dos materiais didáticos usam elementos que nem fazem parte de seu mundo e de experiências, como elefantes e girafas, animais não originários da fauna brasileira.”

10 Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/demarcacao-de-terras-indigenas?limitstart=0#>. Acesso em 01/05/17.

pios tenham melhores condições para cumprir com as suas atribuições constitucionais de atendimento a seus cidadãos, principalmente para a população indígena.

Um ponto a ser destacado é que com a demarcação das terras indígenas¹¹ existe a garantia da diversidade étnica e cultural:

“A demarcação da terras indígenas também beneficia, indiretamente, a sociedade de forma geral, visto que a garantia e a efetivação dos direitos territoriais dos povos indígenas contuiguem para a construção de uma sociedade pluriétnica e multicultural.” FUNAI.

É dever da União e das Unidades Federadas oferecer proteção ao patrimônio histórico e cultural brasileiro como está na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 no disposto no Art. 24, inciso VII. As terras indígenas são áreas fundamentais para a reprodução física e cultural desses povos, mantendo os seus modos de vida tradicionais, saberes e expressões culturais únicos, enriquecendo o patrimônio cultural nacional.

O Decreto nº 1775/96 é o que regulamenta o processo de demarcação no Brasil, sendo este o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território ocupado pelos povos indígenas. As etapas para a regularização de terras indígenas tradicionalmente ocupadas são essas:

- I) Estudos de identificação e delimitação, a cargo da Funai;
- II) Contraditório administrativo;
- III) Declaração dos limites, a cargo do Ministro da Justiça;
- IV) Demarcação física, a cargo da Funai;
- V) Levantamento fundiário de benfeitorias implementadas pelos ocupantes não índios, a cargo da Funai, realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não-índios, a cargo do Incra;
- VI) Homologação da demarcação, a cargo da Presidência da República;
- VII) Retirada de ocupantes não-índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé, a cargo da Funai, e reassentamento

11 Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-25-20>. Acesso em 01/05/17.

dos ocupantes não-índios que atendem ao perfil da reform, a cargo do Incra;

VIII) Registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União, a cargo da Funai;

IX) Interdição de áreas para proteção de povos indígenas isolados, a cargo da Funai.

Quando há o caso de conflito interno irreversível, impactos de grandes empreendimentos ou a impossibilidade técnica de reconhecimento de terra de ocupação tradicional, a Funai requer o reconhecimento do direito territorial das comunidades indígenas na modalidade de Reserva Indígena, conforme o disposto no Art. 26 da Lei 6001/73, em parceria com os órgãos agrários dos estados e Governo Federal.

Um mecanismo utilizado pela União é a compra direta, a desapropriação ou recebe em doação o(s) imóvel(is) que terão como destino a constituição da Reserva Indígena.

PECS E MEDIDAS CONTRA A POPULAÇÃO INDÍGENA

O novo Código Florestal foi aprovado em 2012 como uma grande promessa para conciliar conservação ambiental com produção agropecuária e desenvolvimento sócio-econômico. No entanto, parlamentares ligados aos interesses de latifundiários, empresas e confederações do agronegócios propuseram projetos de lei que visam extinguir direitos e dificultar o processo de reconhecimentos das terras indígenas e desta forma criar possibilidades para a exploração das áreas por não-indígenas.

A seguir várias medidas que tramitam no Congresso ou são discutidas em outras esferas governamentais e que os movimentos indígenas pedem a sua extinção:

Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000: Retira do poder Executivo a função de agente demarcador das terras indígenas ao incluir entre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas. Deputados e senadores teria o poder, inclusive, de rever e reverter demarcações

antigas ou já encerradas.

Projeto de Lei Complementar (PLP) 227/2012: Considera de interesse público e pretende legalizar a existência de latifúndios, assentamentos rurais, cidades, estradas, empreendimentos econômicos, projetos de desenvolvimento, mineração, atividade madeireira, usinas e outros em terras indígenas.

Portaria 303/2012: Fixa uma interpretação sobre as condicionantes estabelecidas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento do caso Raposa Serra do Sol, estendendo a aplicação delas a todas as terras indígenas do país e fazendo retroagir “ad eternum” sua aplicabilidade. A portaria determina que os procedimentos de demarcação já “finalizados” sejam “revistos e adequados” aos seus termos.

PL 1610/1996: Dispõe sobre a mineração em terra indígena, considerando que “qualquer interessado” pode requerer autorização de lavra em terra indígena. A PL fragiliza a avaliação ambiental dos empreendimentos.

PEC 237/2013: Permite que produtores rurais tomem posse de terras indígenas por meio de concessão. Na prática a proposta irá oficializar atividades ilegais como a do arrendamento, que hoje é proibido em terras de usufruto exclusivo aos indígenas.

Portaria 419/2011: Regulamenta prazos irrisórios para o trabalho e manifestação da Funai e demais órgãos incumbidos de elaborar pareceres em processos de licenciamento ambiental. Ela visa agilizar a liberação de obras e de infraestrutura em terras indígenas, incluindo grandes empreendimentos.

Decreto 7957/2013: Cria um instrumento estatal para repressão militarizada a toda e qualquer ação de povos indígenas, comunidades, organizações e movimentos sociais que decidam se posicionar contra empreendimentos que impactarem seus territórios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As políticas públicas institucionalizadas para a proteção e preservação dos povos indígenas, além de ser ações que visam valorizar os povos originários, preserva a cultura primitiva de um povo. No Brasil, ainda é preciso aprender a preservar este tipo de cultura, pois ao longo

da história, e que não coube aqui, muitas tragédias aconteceram, dizendo muitos povos indígenas.

A cultura indígena brasileira é muito vasta e rica, preservar sua cultura, é preservar nossa própria história.

Abaixo elencamos as principais considerações brevemente discutidas neste trabalho:

Dados demográficos: população estimada aproximadamente de 818.000, a população indígena do Brasil representa 0,4% da população. Dessa população 503 mil vivem na zona rural e 315 mil nas zonas urbanas brasileiras. Foram identificadas 305 etnias e reconhecidas 274 línguas e 17,5% da desta população não fala a língua portuguesa;

Direito constitucional: estabelece dois grandes marcos no que se refere às relações entre o Estado, sociedade brasileira e os povos indígenas, direito à diferença e direito a terra previstos no artigo 231 da Constituição Federal de 1988;

Educação indígena: o Estado passa a reconhecer a diferença cultural, por meio da defesa em prol do respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. E ressalta que os povos indígenas devem receber ensino em suas línguas maternas e respeitando o seu processo de aprendizagem. A LDB defende que a educação aos povos indígenas seja bilíngue e intercultural;

Demarcação de terras: Hoje, regularizada, há 462 terras indígenas o que representa 12,2% do território nacional, com uma concentração maior na Amazônia Legal. O Decreto nº 1775/96 é o que regulamenta o processo de demarcação no Brasil, sendo este o meio administrativo para identificar e sinalizar os limites do território ocupado pelos povos indígenas;

PEC 215/2000: Existem várias PECs que se referem à população indígena, mas a PEC 215 é a principal e que se “arrasta” desde 2000. Ela retira do poder Executivo a função de agente demarcador das terras indígenas ao incluir entre as competências exclusivas do Congresso

Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas. Deputados e senadores teria o poder, inclusive, de rever e reverter demarcações antigas ou já encerradas.

A população indígena representa a ancestralidade de grande parte dos brasileiros e preservar tal cultura e costumes é manter um patrimônio histórico e cultural.

REFERÊNCIAS

ATHIAS, Renato. **Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas**. Disponível em: https://www.ufpe.br/nepe/publicacoes/publicacoes_4.pdf. Acesso em: 22/04/17.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil** – Presidente da República; Casa Civil; Subchefia para Assunto Jurídicos, Brasília, DF, 05 de outubro de 1988.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 01/05/17.

_____. **LEI FEDERAL Nº 9.394/96 – Lei de diretrizes e bases da educação nacional** – LDBEN, 1996. Disponível: <http://portal.mec.gov.br>. Acesso em: 23/04/17.

_____. Lei N 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Estatuto do Índio**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 01/05/17.

FUNAI. **Comitês regionais**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/comites-regionais>. Acesso em: 01/05/17.

_____. **Terras indígenas. O que é?** Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas?limitstart=0#>. Acesso em: 01/05/17.

_____. **Por que demarcar?** Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-25-20>. Acesso em: 01/05/17.

GUIRAU, Kárine Michelle. SILVA, Carolina Rocha. **Povos indígenas no espaço urbano e políticas públicas.** Disponível em: <http://www.fclar.unesp.br/Home/Pesquisa/GruposdePesquisa/participacaodemocraciaepoliticaspUBLICAS/encontrosinternacionais/pdf-st-08-trab-aceito-0200-7.pdf>. Acesso em 25/04/17.

IBGE. **Tendências Demográficas – uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000:** In Estudos e Pesquisas – Informação Demográfica e Socioeconômica, N. 16. Rio de Janeiro.

_____. **Características Gerais dos Indígenas – Resultado do Universo:** In Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro.

_____. **Os Indígenas no Censo Demográfico 2010 – Primeiras Considerações com Base no Quesito Cor ou Raça:** In Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. HOFFMAN, Maria Barroso. **Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas.** Disponível em: <http://antropologiasocial.com.br/wp-content/uploads/2011/06/01-Etnodesenvolvimento1.pdf>. Acesso em: 01/05/17.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Coleção Educação para Todos. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARTINS, Edilson. **Nossos índios, nossos mortos.** 3 ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

MENEGUELLI, Gisella. **Os desafios da educação indígena no Brasil.** Disponível em: <https://www.greenme.com.br/informar-se/povos-da-floresta/3254-educacao-indigena-brasil> Acesso em: 23/04/2017.

OLIVEIRA, Emanuelle. **Educação indígena.** Disponível em: <http://www.infoescola.com/educacao/educacao-indigena/> Acesso em:

23/04/2017.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização – a integração das populações indígenas no Brasil modernos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 7^o ed.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e Novos Direitos – Proteção Jurídica à diversidade biológica e cultural**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2005.

POVOS INDÍGENAS E A INTERVENÇÃO DA FORÇA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA: ENTRE A ‘REPRESSÃO E A PROTEÇÃO

INDIGENOUS PEOPLE AND THE NATIONAL FORCE OF PUBLIC SECURITY INTERVENTION: BETWEEN REPRESSION AND PROTECTION

Leonardo Santos de Araújo¹
Raphael Parzianello Portelinha²

RESUMO: Trata-se de estudo das intervenções da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) em Terras Indígenas já demarcadas ou em situações envolvendo índios no Brasil. O suporte jurídico dessas atividades encontra-se principalmente nos Decretos federais nº 5.289/04 e nº 7.957/13, cuja apreciação crítica possui base nos efeitos que produzem na realidade. Tem-se por objetivo verificar a relação contraditória existente entre essa força de segurança do Estado e os povos indígenas no Brasil, denotando uma ambivalência que varia da repressão à proteção. Propõe-se à análise do regime jurídico das competências da FNSP e suas relações com casos concretos de intervenção, observados por meio de estudos de caso. Analisa-se as justificativas de atuação desse ente em questões envolvendo povos indígenas, as quais vão desde a preservação da ordem pública, do patrimônio e da integridade física de pessoas até a desocupação de não índios de Terras Indígenas, conflitos fundiários, redução de violência contra povos indígenas, coibição de extração mineral de Terras Indígenas e preservação ambiental. A metodologia do trabalho consiste em revisão bibliográfica, análise legislativa e pesquisa empírica no Diário Oficial da União para averiguar as autorizações dadas pelo Ministério da Justiça e respectivas justificativas para deslocamento

1 Estudante de graduação em Direito do 4º ano pela Universidade Federal do Paraná. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET).

Contato: leonardosaraujo@hotmail.com.

2 Estudante de graduação em Direito do 5º ano pela Universidade Federal do Paraná. Contato: raphaelportelinha@gmail.com.

de tropas da FNSP em Terras Indígenas ou situações que envolvam índios. A análise das portarias daquele órgão compreende o período de 2004 a novembro de 2016. Procede-se ao cruzamento de dados entre as informações contidas nessas portarias e as denúncias colhidas e sistematizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) entre 2013 e 2015 acerca de violências cometidas contra índios por tropas ligadas à FNSP e outras forças de segurança estatais. O estudo não pretende esgotar as minúcias de toda a realidade nacional. Conclui-se que as intervenções do órgão em questões indígenas representam uma ambiguidade. Constituem forma de repressão que ameaça os direitos de populações indígenas, em especial seu direito à terra transparecendo uma relação de dominação e desconsideração de alteridade entre a atuação do direito e os modos de vida dessas populações. De outro lado, não é raro que povos indígenas recorram a elas para protegerem suas terras e vidas contra invasores não índios.

PALAVRAS-CHAVE: direitos indígenas; força nacional de segurança pública; alteridade; terra indígena tradicional; violência estatal.

***ABSTRACT:** This is a study about the interventions made by the National Force of Public Security (FNSP) in demarcated indigenous lands or in situations involving indigenous people in Brazil. The law support to these activities is founded mostly on the official orders n° 5.289/04 and n° 7.957/13, whose critical appreciation is based on the effects they produce on reality. The objective is to verify the contradictory relation established between this security force of the State and the indigenous people in Brazil, showing an ambivalence that varies from repression to protection. An analysis of the legal regime of competences from the FNSP and its relationship with the cases of intervention is intended, achieved through case studies. It is also analyzed the justifications of the force's actings involving indigenous people, varying from the preservation of public order, from the inheritance and physical integrity of the people to the removal of non-indigenous people from indigenous lands, agrarian conflicts, reduction of violence against indigenous people, inhibition of mineral extraction in indigenous lands and environmental preservation. The methodology of the study consists in bibliographical revision, analysis*

of the law and empirical research in the Official Diary of the Union to investigate the authorizations given by the Ministry of Justice and the related justification to the troop displacement of the FNSP to indigenous lands or to assist situations involving indigenous people. The analysis of the regulatory ordinances of that organ involves the period between 2004 and november of 2016. From these ordinances is harvested data which will be later crossed with data from the arraigments gathered and organized by the Missionary Indigenist Council (CIMI), between 2013 and 2015, related to cases of violence committed against indigenous people by FNSP troops or other state security forces. The study does not intend to exhaust all the details of national reality. The conclusion is that the FNSP interventions in indigenous matters are ambiguous. It is a form of repression, threatening the rights of indigenous people, mostly their land rights, showing a relation of dominance and disregard for the alterity between the acts of law and the indigenous way of life. However, it is common that these indigenous people call upon them for the protection of their land and lives, against the threat of non-indigenous invaders.

KEYWORDS: *Indigenous Rights; National Force of Public Security; Alterity; Traditional Indigenous Lands; State Violence.*

INTRODUÇÃO

A violência e a repressão acompanham a história das mais diversas populações indígenas brasileiras já a um longo tempo, isso quando, nalguns casos, não foram responsáveis pelo seu extermínio ou tenham colocado certas etnias à beira dele. Estima Dussel que essa violência tenha tido origem como parte de um processo que, por sua vez, compõe fração indissociável da construção do mito da Modernidade europeia iniciada em 1492; essa origem se encontraria no momento da “conquista”, que precede a “colonização do mundo da vida”, etapa do encobrimento do Outro latino-americano que toma parte na construção do ego europeu moderno (DUSSEL, 1993). Portanto, há de se considerar um histórico de repressão desproporcional e violenta que se desenrola por volta de meio século. Histórico esse que não deixaria de espalhar suas cicatrizes e permanências.

A análise de uma seleção de dados coletados neste trabalho busca demonstrar, justamente, uma das permanências desse histórico de violência contra as populações indígenas. Mais especificamente, uma faceta promovida ativamente pelo Estado brasileiro por meio do uso de um de seus aparatos de monopólio da violência, decorrente (não sem uma quantidade comprometedora de percalços, como já explanado anteriormente) da própria organização constitucional da segurança pública.

Desde 2013, a Força Nacional de Segurança Pública pode ser requerida por autoridade competente a atuar nas dependências de qualquer ente que componha o território nacional, para exercer uma função de garantia de preservação do meio ambiente. Essa atuação enfrenta aqui, como já em muitas outras oportunidades, a acusação de possuir motivação oficial apenas aparente, e estar servindo a outros propósitos. Pretende-se, através dos dados apresentados e sua interpretação, corroborar a tese de que essa modalidade de atuação tem relação íntima com a violência contra as populações indígenas, inclusive naquelas terras já demarcadas.

No âmbito deste trabalho, pretende-se avaliar a relação entre o envio de tropas da FNSP para missões de caráter episódico e o possível abuso de autoridade sobre povos indígenas quando mobilizado o efetivo sobre suas terras ou em situações na qual os índios estejam presentes. Para poder testar a hipótese, foram analisadas as Portarias do Ministério da Justiça no período compreendido entre 01/01/04 e 09/11/16. As Portarias têm importância fundamental, pois é nelas que se pode encontrar informações relevantes para o estudo como: área de atuação do contingente da FNSP; as medidas de preservação da ordem pública a serem adotadas e as diretrizes das ações. Além disso, cabe exclusivamente ao Ministro de Estado da Justiça a determinação do emprego episódico e planejado da FNSP a pedido de governador de Estado (conforme dispõe o art. 4º, §1º e §3º do Decreto nº 5.289/04).³

3 Art. 4o A Força Nacional de Segurança Pública poderá ser empregada em qualquer parte do território nacional, mediante solicitação expressa do respectivo Governador de Estado, do Distrito Federal ou de Ministro de Estado.

§ 1o Compete ao Ministro de Estado da Justiça determinar o emprego da Força Nacional de Segurança Pública, que será episódico e planejado.

§ 3o O ato do Ministro de Estado da Justiça que determinar o emprego da Força

O Ministro da Justiça é o responsável por realizar os convênios de cooperação federativa com os Estados, para que estes possam solicitar o envio da FNSP (art. 13)⁴. É a partir dessas informações que se pode ter ideia dos locais onde a FNSP vem atuando, se são Terras Indígenas, se envolvem conflitos com índios, quais as justificativas para seu envio e as medidas tomadas.

Entretanto, isso não é o suficiente. Além da análise e sistematização das Portarias, também se procedeu ao colhimento de denúncias relativas ao abuso de autoridade e outras violências cometidas por membros de forças de segurança. A partir dessas denúncias, pretende-se realizar a tentativa de cruzar os resultados obtidos para averiguar se há uma relação entre a atuação da FNSP em Terras Indígenas, as justificativas para tanto e violações de direitos documentadas. As denúncias obtidas tiveram recorte cronológico mais restrito do que as Portarias. Enquanto estas compreendem o período de 2004 a novembro de 2016, aquelas dizem respeito às denúncias recolhidas e sistematizadas entre 2013 e 2015 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). É a partir dos relatórios dessa entidade historicamente aliada aos povos indígenas e sua causa que se pretende trabalhar.

Algumas limitações devem ser pontuadas de antemão na análise feita. Primeiramente, a respeito das Portarias: a) nem todas as autorizações de envio ou permanência da FNSP sobre alguma área foram devidamente instruídas mediante Portaria e publicadas no Diário Oficial da União (DOU); b) nem todas as Portarias publicadas no DOU apresentam detalhes que possam esclarecer a situação que exigiria a intervenção das tropas; c) é razoável supor que muitas vezes a presença de índios em situações de conflito é omitida e, além disso; d) como

Nacional de Segurança Pública conterá:

I - delimitação da área de atuação e limitação do prazo nos quais as atividades da Força Nacional de Segurança Pública serão desempenhadas;

II - indicação das medidas de preservação da ordem pública a serem implementadas;

e

III - as diretrizes que nortearão o desenvolvimento das operações de segurança pública.

4 Art. 13. Fica o Ministério da Justiça autorizado a celebrar com os Estados interessados convênio de cooperação federativa, nos termos e para os fins específicos deste Decreto.

muitas Terras Indígenas ainda não estão demarcadas, algumas Portarias podem não informar que o envio de efetivo é direcionado a uma terra de ocupação tradicional por povos indígenas, o que prejudica bastante a análise.

É importante salientar que todos os dados colhidos das Portarias citadas apenas são considerados quando determinada justificativa, ação, localidade é expressamente e indubitavelmente afirmada no texto, ainda que houvesse lógica em atribuir certos dados implícitos a determinada Portaria. Do contrário, haveria o risco de manipulação dos dados. Por fim, sobre as denúncias tampouco há ingenuidade: mesmo reconhecendo os esforços louváveis dos movimentos indígenas e seus aliados, a dimensão do território nacional e limitações do Poder Público e organizações são fatores estruturais que impedem que todas as denúncias sejam colhidas, processadas e sistematizadas. Por isso, afirma-se que o presente trabalho não tem o intuito de analisar todas as minúcias ou esgotar a realidade nacional, o que seria trabalho impossível e improficuo. Ao contrário, pretende-se apenas traçar algumas tendências, esboçar rascunhos de interpretação do objeto e trabalhar com os dados oferecidos. Estes, mesmo que bastante extensos por vezes, não representam mais do que amostragens da realidade concreta.

REGIME JURÍDICO DA ATUAÇÃO DA FORÇA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA

A Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) foi instaurada mediante decreto em 2004, pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva. O Decreto que a regulamenta é o de nº 5.289/04. Ele procura instituir um programa de cooperação federativa para contribuir com as atividades do sistema único de segurança pública da federação, colocando a FNSP como elemento central dessa articulação. A medida faz parte do desenvolvimento, após a década de 1990, de um esforço federal de gestão da segurança pública, seguindo a criação da Secretaria Nacional de Segurança Pública (SENASP) em 1997, o Fundo Nacional de Segurança Pública em 2001, e a própria noção de um sistema único de segurança pública no Brasil, afunilando a gestão de informa-

ção, sistemas de segurança, formação e aperfeiçoamento de policiais, bem como a gestão de recursos.

Anteriormente a esta tendência, a preocupação com a segurança pública encontrava-se majoritariamente sob a competência estadual, com foco na atuação das Polícias Militar e Civil, ainda que boa parte da legislação que as regulamente (bem como as codificações em matéria processual penal e militar) seja de competência exclusiva da União (MAGALHÃES, 2015, p. 16-18). Nesse cenário, a atuação da Força Nacional é regulamentada mediante solicitação expressa de governador de Estado, do Distrito Federal ou de ministro de Estado, sendo autorizada sua atuação em qualquer parte do território nacional, extrapolando o raio de atuação de qualquer contingente policial de competência estadual. Seu contingente é composto de servidores com treinamento especial recebido do Ministério da Justiça, que forem integrantes de polícias federais ou outros órgãos de segurança pública dos Estados e que tenham aderido ao programa de cooperação federativa⁵.

Dessa maneira, o que se desenha como retrato da FNSP é um programa composto por servidores militares (em especial membros da Polícia Federal e bombeiros militares) de vários Estados da Federação, que pode atuar sob solicitação de uma seleção específica de autoridades vinculadas a Estados ou à União, e que pode ser mobilizada para atuar em qualquer parte do território, amparada por um aparato federal de segurança pública que integra, principalmente, a gestão de informação e recursos para essa finalidade. Anteriormente, esforço semelhante por parte da União só podia ser visto em relação à defesa e segurança nacional, como, por exemplo, na atuação das Forças Armadas. No entanto, existem algumas diferenças fundamentais entre as Forças Armadas e a Força Nacional de Segurança Pública.

Em primeiro lugar, as preocupações com a defesa nacional e a segurança pública muitas vezes não convergem. Por esse mesmo motivo, a existência de dois ministérios de Estado distintos indica uma separação bastante profunda, bem delineada até algumas décadas atrás, enquan-

5 Decreto nº 5.289/04, de 29 de novembro de 2004, que disciplina a organização e o funcionamento da administração pública, para o desenvolvimento do programa de cooperação federativa denominado Força Nacional de Segurança Pública e dá outras providências.

to a preocupação principal com a segurança pública vinha de órgãos das esferas estaduais. Nesta mesma linha, a disciplina constitucional também mantém em separado capítulo específico para a Segurança Pública, que elenca os órgãos específicos responsáveis por sua proteção e indica, pelo menos de forma aberta, suas formas de atuação⁶.

Em segundo lugar, já na esfera constitucional, suas esferas de atuação são bastante distintas, estando as Forças Armadas mais profundamente atreladas à garantia da lei e da ordem pública em casos de grave perturbação das mesmas⁷, o que dificilmente se confunde com a noção de segurança pública. Em terceiro lugar, os servidores que os compõem têm natureza muito diferente, uma vez que a FNSP é composta por policiais e outros membros de órgãos de segurança pública estadual, ainda que com treinamento especial.

No entanto, nem sempre essas diferenciações, ainda que claras, podem sanar todos os problemas que se atrelam à atividade da Força Nacional. A primeira dimensão crítica vem de uma leitura direta do art. 144 da Constituição Federal. O referido artigo disciplina as diretrizes fundamentais do funcionamento da segurança pública na federação, estabelecendo seus objetos e enunciando, conjuntamente, os órgãos que por eles serão responsáveis. O rol de órgãos apresentados pela Constituição, no entanto, é fechado. Hermeneuticamente, não há indícios, na redação do artigo, de que outros órgãos poderiam atuar em prol da segurança pública estando adequados a essa norma. Dessa maneira, a atuação da FNSP encontra lastro unicamente no decreto que regulamenta a sua criação (Decreto nº 5.289/04), ou seja, em lei infraconstitucional. Por outro lado, não deixa de ser verdade que os membros que compõem a Força Nacional são militares que estão, de maneiras diversas, vinculados a esses órgãos.

No entanto, quando agem enquanto membros da FNSP, eles não estão agindo como membros de polícia militar ou corpo de bombeiros militares, por exemplo. Portanto, mesmo diante do argumento da natureza de seus membros, o problema jurídico da Força Nacional ainda existe. Por conta desse descompasso entre a disciplina infraconstitu-

6 Encontra-se especificamente no art. 144 da Constituição Federal da República.

7 O que abre caminho aos casos de intervenção federal, estados de sítio e emergência, entre outros, como se pode observar nos artigos 34, III; 136; 137 e 142 da CF.

cional e a falta de previsão constitucional desse programa, é possível sustentar a inconstitucionalidade das atividades promovidas pela Força Nacional de Segurança Pública. A situação seria completamente diferente caso uma emenda constitucional houvesse, anteriormente, arrolado a Força Nacional ao conjunto de órgãos previstos no art. 144, alterando a redação do mesmo e eliminando o problema hermenêutico que atualmente o aflige.

Dessa maneira, os critérios de admissão de uma alteração no texto constitucional, muito mais rígidos, poderiam ser responsáveis por suscitar um debate mais aprofundado sobre as consequências e possíveis problemáticas (sendo elas jurídicas ou não) da atuação de um programa de tal natureza.

É possível considerar que algumas das jurisdições que requerem particular atenção militar também sejam aquelas onde existam conflitos relativos à terra, no caso, da disputa figurada entre grandes latifundiários de um lado (que ameaçam também questões ambientais) e indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais do outro. Nesse contexto é que se dá a criação da Companhia de Operações Ambientais da FNSP, um dos objetos do Decreto nº 7.957/13. Além de dar possibilidade que a FNSP atue na prevenção de crimes e infrações ambientais, na ocorrência de desastres ambientais, no auxílio e levantamento de laudos técnicos acerca de impactos ambientais, entre outros objetos, esse Decreto também dá a redação atual do art. 4º do Decreto nº 5.289/04, que possibilita a atuação da FNSP em todo o território nacional mediante solicitação expressa das autoridades competentes para tal. Assim, os problemas já citados em relação à sua atuação apenas se agravam.

Porém, há outro fato mais relevante que elucida melhor as razões dessa mudança. O Decreto nº 7.957/13 foi promulgado no dia 12 de março de 2013, no mesmo mês em que foi lançada pelo governo federal a Operação Tapajós, uma grande operação policial destinada a solucionar os conflitos existentes no desenvolvimento das obras de construção de diversas represas e usinas hidrelétricas no Rio Tapajós. Não é coincidência que um grande contingente de membros da FNSP tenha sido enviado à região para escoltar cerca de 80 pesquisadores que realizariam exames de impacto ambiental. Desde então, boa parte das

incursões nas terras indígenas na região do Tapajós (em destaque os povos Munduruku e Kayabi) são feitas com acompanhamento de forças providas pela FNSP.

Nota-se que a criação da Companhia de Operações Ambientais nada tem de inocente, nem aparenta ser mera coincidência. Durante os vários anos de disputa pelas terras anexas ao Rio Tapajós, o governo federal sistematicamente evadiu-se da responsabilidade (ou, mais acertadamente, da obrigação) de garantir aos povos que nessas terras vivem o instrumento jurídico que dispõem para defender-se, contemplado na Convenção 169 da OIT, de uma consulta livre, prévia e informada acerca dos empreendimentos em planejamento ou sendo desenvolvidos nessas terras. A forma principal dessa evasão deu-se pelo uso de Suspensões de Segurança, instituto remanescente do período ditatorial, que permite que ordens judiciais emitidas em processos regulares sejam suspensas por autoridade competente (no caso, o presidente de algum tribunal superior), por razões de ordem segurança ou economia. Dessa maneira, o instituto permite que as ordens judiciais que obriguem o governo federal a fornecer aos povos indígenas seu direito de consulta possam ser suspensas, enquanto continua o desenvolvimento dos projetos de barragens e usinas hidrelétricas. Foi assim que prosseguiram, por exemplo, as obras da Usina de Belo Monte e Teles Pires (PALMQUIST, 2016, p. 347-348).

Diante dessa situação, é notável que a relação estabelecida entre os povos indígenas e o governo federal que, no que concerne aos projetos de barragens e hidrelétricas, nunca esteve disposto ao diálogo. Toda forma de interação entre ambos não pressupõe um reconhecimento político de diferentes formas de vida, mas sim um *modus operandi* autoritário que traz para si o monopólio legítimo da violência e a instrumentaliza como forma exclusiva de interação entre governo e povo ou governo e território (COSTA, 2015, p. 342). Nada indica que essa forma de interação esteja disponível ou aberta à mudança. O que se vê é um esmagamento completo da possibilidade de alteridade, com a presença permanente de forças militares (normalmente compostas por membros da FNSP e outros órgãos diversos de segurança pública, como polícias militares estaduais) intermediando o contato. Sua presença é fator decisivo no desequilíbrio de forças e na completa dispensa

de horizontalidade na resolução do conflito.

No entanto, não é possível afirmar que essa noção de assimetria e recusa de diálogo não faça parte da noção de segurança pública no Brasil. Existe, inclusive, certo esforço em legitimar a atividade da FNSP como parte de uma atividade cooperativa em prol da integração dos órgãos de segurança pública em conjunto aos órgãos de segurança nacional no Brasil (NASCIMENTO, 2011, p. 57), apesar das graves incongruências e da zona cinzenta de regulamentação pela qual sua atividade passa. Porém, um sistema integrado de segurança pública cada vez mais eficiente, se seguir os moldes em que se encontra hoje, só poderá significar, no futuro, um recrudescimento repressivo (em especial a movimentos sociais, tais como a resistência indígena no Tapajós) e cada vez menos saídas restaurativas dos conflitos, que se afilem à noção de alteridade.

O MOVIMENTO DA FORÇA NACIONAL DE SEGURANÇA PÚBLICA NO TERRITÓRIO NACIONAL E A VIOLÊNCIA EM TERRAS INDÍGENAS DEMARCADAS: UMA TENTATIVA DE CRUZAMENTO

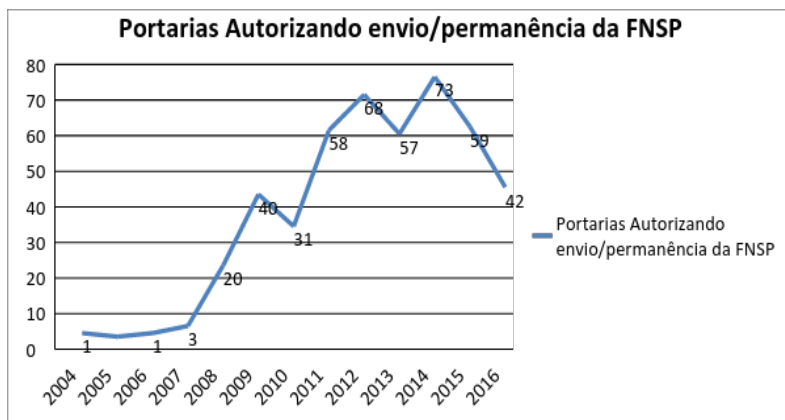
Como dito anteriormente, as Portarias do Ministério da Justiça são o instrumento jurídico por excelência para a autorização do envio ou permanência de tropas da FNSP sobre determinada localidade. Deve também conter informações sobre área de atuação, prazos (os quais são passíveis de prorrogação), justificativa e ações a serem desenvolvidas. As Portarias, publicadas no DOU, também são instrumento de publicidade e transparência para as políticas de segurança pública da União com os Estados.

No decorrer do período analisado (janeiro de 2004 a 09 de novembro de 2016), foram expedidas ao total 453 (quatrocentas e cinquenta e três) Portarias do Ministério da Justiça autorizando o envio ou permanência da FNSP. Durante o período de 2004 a 2007, a intervenção da FNSP praticamente não foi utilizada. Entende-se que ela ainda estava sendo estruturada, organizada, equipada e treinada. É a partir de 2008 que as solicitações dos governos dos Estados passam a crescer, atingindo seu pico em 2014 e enfrentando queda contínua

desde lá (ainda que o número de solicitações permaneça bastante alto).

As autorizações estão distribuídas temporalmente da seguinte forma conforme o gráfico a seguir:

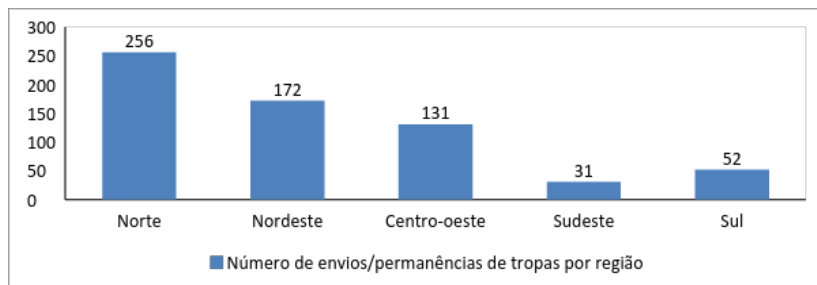
GRÁFICO I – PORTARIAS DO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA SOBRE USO DA FNSP



FONTES: Ministério da Justiça e Diário Oficial da União.

Ainda, foi possível sistematizar o número de vezes que o Ministério da Justiça autorizou o envio de tropas ou determinou sua permanência em determinada localidade nos seguintes estados e regiões do país (algumas Portarias determinam o envio/permanência em duas ou mais unidades federativas ao mesmo tempo; nesses casos, o cálculo é feito por localidade/UF descrita e não por Portaria):

GRÁFICO II – ENVIOS/PERMANÊNCIAS DE TROPAS POR REGIÃO



FONTES: Ministério da Justiça e Diário Oficial da União.

As 453 (quatrocentas e cinquenta e três) Portarias, então, autorizaram o envio ou permanência de tropas em 642 (seiscentas e quarenta e duas) unidades federativas diferentes (tendo havido Portarias que autorizaram seu uso/manutenção em mais de uma). A região geográfica que mais realizou solicitações foi a região Norte (com 39,87% do total de solicitações), seguida pela Nordeste (26,8% do total), Centro-oeste (20,4%), Sul (8,1%) e Sudeste (4,82%). Por fim, foi sistematizado o número de vezes que as Portarias autorizaram a prorrogação de permanência e o envio da FNSP para os Estados-membros do país:

TABELA I – NÚMERO DE ENVIOS/PERMANÊNCIAS DA FNSP POR ESTADO

| | | | | | | |
|--------------------------|------------------------|----------------------------|---------------------------|---------------------------|--------------------------|-----------------------|
| 1ª: PA - 71 (11%) | 5ª: MA - 41 (6,38%) | 9ª: PR - 34 (5,3%) | 13ª: BA - 19 (3%) | 17ª: DF - 10 (1,5%) | 21ª: TO - 8 (1,2%) | 25ª: PE - 3 (0,4%) |
| 2ª: RO - 63 (9,8%) | 6ª: MT - 40 (6,23%) | 10ª: AC - 33 (5,14%) | 14ª: RJ - 19 (3%) | 18ª: MG - 9 (1,4%) | 22ª: SE - 7 (1,1%) | 26ª: ES - 2 (0,3%) |
| 3ª: MS - 49 (7,6%) | 7ª: AM - 38 (5,9%) | 11ª: GO - 32 (5%) | 15ª: AP - 15 (2,3%) | 19ª: PI - 8 (1,2%) | 23ª: CE - 5 (0,7%) | 27ª: SP - 1 (0,1%) |
| 4ª: RN - 45 (7%) | 8ª: AL - 36 (5,6%) | 12ª: RR - 28 (4,36%) | 16ª: SC - 13 (2%) | 20ª: PB - 8 (1,2%) | 24ª: RS - 5 (0,7%) | TOTAL: 642 |

FONTES: Ministério da Justiça e Diário Oficial da União.

É bastante marcante o fato de que as regiões Norte, Nordeste e Centro-oeste, em ordem decrescente, sejam as que mais solicitaram a presença da FNSP ao Ministério da Justiça. É sintomático que os sete Estados que mais tenham solicitado componham, sozinhos, mais da metade dos pedidos de intervenção da FNSP e todos eles sejam de uma dessas três regiões.

Visto que a função primordial da Força Nacional de Segurança Pública é preservar a ordem pública, a incolumidade das pessoas e do patrimônio (de acordo com art. 2º, caput, do Decreto nº 5.289/04)⁸,

8 Art. 2º A Força Nacional de Segurança Pública atuará em atividades destinadas à preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, nas

pode-se supor preliminarmente que tais Estados possuam problemas constantes e estruturais de segurança pública. Mas isso só poderia ser confirmado após análise de cada um deles em paralelo com estudo de suas condições socioeconômicas, políticas e culturais. Apenas alguns Estados serão alvos de melhor tratamento, considerados importantes para a temática deste trabalho: os direitos indígenas. Este trabalho utilizará o termo “Amazônia” relativamente ao conceito de Amazônia Legal presente no art. 3º, I, da Lei nº 12.651/12,⁹ a qual dispõe sobre a preservação da vegetação nativa. Apenas para efeitos práticos, os Estados do Maranhão e Tocantins serão considerados na sua integralidade como integrantes da Amazônia (embora de fato não o sejam), pois as Portarias do Ministério da Justiça não especificam nesses Estados se as tropas são enviadas para região da Amazônia, Mata dos Cocais ou Cerrado. Além disso, exclui-se o Estado de Goiás. Portanto, a noção aqui utilizada de Amazônia compreende os seguintes Estados: Pará (PA), Amazonas (AM), Amapá (AP), Tocantins (TO), Roraima (RR), Rondônia (RO), Acre (AC), Mato Grosso (MT) e Maranhão (MA).

Das 453 (quatrocentas e cinquenta e três) Portarias analisadas, um total de 206 (duzentas e seis), 45,5% do total, determina a autorização do envio ou permanência de tropas para a região Amazônica. Além disso, essas autorizações somam o número de 338 (trezentas e trinta e oito) localidades distintas dentre as 642 (seiscentas e quarenta e duas), uma parcela de 52,6% do total. Percebe-se, portanto, que a região amazônica é uma das que mais solicita a presença da FNSP a nível nacional. De todas as Portarias consideradas, um total de 40 dizia respeito à intervenção em Terras Indígenas (8,8%), 13 em Reservas Indígenas (2,8%) e 18 envolviam povos indígenas (3,9%), mas não necessariamente em alguma Terra Indígena, sendo que algumas Portarias não deixavam esse elemento claro, um total de 71 vezes.

De 2013 a 2015, período sobre o qual também se analisará as denúncias, foram 8 envios/permanências em Terras Indígenas, 1 em Re-

hipóteses previstas neste Decreto e no ato formal de adesão dos Estados e do Distrito Federal.

9 Art. 3º Para os efeitos desta Lei, entende-se por: I - Amazônia Legal: os Estados do Acre, Pará, Amazonas, Roraima, Rondônia, Amapá e Mato Grosso e as regiões situadas ao norte do paralelo 13° S, dos Estados de Tocantins e Goiás, e ao oeste do meridiano de 44° W, do Estado do Maranhão;

servas Indígenas e 9 envolvendo índios, mas não necessariamente em suas terras, totalizando 18 vezes. Até 09 de novembro de 2016, foram 7 em Terras Indígenas, nenhuma em Reservas Indígenas e 2 envolvendo índios sem especificar se a localidade era ou não Terra Indígena. As principais motivações que levaram à solicitação da intervenção da FNSP nessas localidades foram (ressaltando que cada Portaria normalmente prevê mais de uma justificativa/ação a ser desenvolvida):

TABELA II – MOTIVOS DE INTERVENÇÃO DA FNSP EM TERRAS INDÍGENAS OU EM QUESTÕES ENVOLVENDO ÍNDIOS

| | |
|---|--|
| Preservação da integridade física dos envolvidos: 52 | Segurança dos órgãos envolvidos: 8 |
| Preservação da ordem pública: 37 | Apoio à FUNAI: 5 |
| Preservação do patrimônio: 36 | Campanha de Vacinação: 1 |
| Desintrusão/desocupação de não índios: 23 | Guarda de evento indígena paralelo à Rio + 20: 1 |
| Conflito fundiário: 14 | Combate à tráfico de armas: 1 |
| Redução de violência contra índios: 12 | Preservação ambiental: 1 |
| Coibição de extração mineral em território indígena: 12 | Realização de levantamento fundiário: 1 |
| Policiamento ostensivo: 10 | Aplicação da Lei de Segurança Nacional: 1 |

FONTES: Ministério da Justiça e Diário Oficial da União.

Os Estados onde foram requisitadas as atuações da FNSP em Terras Indígenas, Reservas Indígenas e situações envolvendo índios foram os seguintes e com as respectivas quantidades de solicitação pelos governadores: PA (16); MS (16); RO (12); BA (11); RR (7); MT (4); MA (2); DF (1); RJ (1) e AM (1). No Estado do Pará, a principal situação relacionada aos índios era acerca da desocupação e “desintrusão” de não índios da Terra Indígena Apyterewa, localizada no Município de São Félix do Xingu. A primeira solicitação foi respondida por meio da Portaria 336 de 24/03/11 do Ministério da Justiça, permitindo o uso da FNSP por 60 dias.

O período havia sido o suficiente e foi prorrogado pelo Ministério sucessivas vezes (chegando a sete), com a última Portaria (de número

2.206) dessa cadeia de prorrogações sendo editada em 06/06/13. Ou seja, as tropas da FNSP atuaram durante mais de dois anos na Terra Indígena em questão. Em 2016, o governo do Pará voltou a requisitar a atuação da FNSP na mesma Terra Indígena para desocupar não índios que nela estão presentes. A primeira foi em 12/01/16 e foi prorrogada por mais seis vezes (a última em 25/10/16). Estima-se que o efetivo da FNSP esteja lá até recentemente, na data de fechamento deste artigo.

Em Rondônia, a atuação da Força Nacional foi direcionada à coibição de extração ilegal de minérios (acredita-se que por não índios) dentro da Reserva Indígena Roosevelt. O primeiro envio foi em 25/11/2008, mediante a Portaria de número 2.216. Foram realizadas diversas prorrogações (um total de onze) que permitiram a permanência das tropas para além de meados de 2013. A última prorrogação foi autorizada em 06/06/13 pela Portaria 2.205. Em Roraima, a questão girou em torno do reconhecimento constitucional da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O apoio às ações de desintrusão de não índios pelas forças de segurança foi autorizada pela Portaria 764, de 18/04/08 e foi prorrogada por seis vezes (última em 28/07/09, pela Portaria 2.463), permanecendo lá por um período superior a um ano.

Já no Maranhão, exigiu-se a presença das tropas para efetuar ações de policiamento ostensivo e preservação da integridade dos índios. A Portaria 106 não entra em detalhes sobre a situação, mas é autorizada em 10/01/14, sendo prorrogada por apenas uma vez em 08/04/14 pela Portaria 631. No Mato Grosso do Sul e na Bahia, são os conflitos fundiários envolvendo povos indígenas que predominam. No primeiro Estado, houve várias incursões das forças de segurança sobre terras indígenas, conforme Portarias 2.308, 2.431 e 2.850 de 13/10/11, 24/10/11 e 22/12/11, respectivamente, sob a justificativa genérica de garantir a ordem pública e a integridade das pessoas envolvidas.

As intervenções continuaram nas Terras Indígenas da região de Dourados, no MS. Em 18/06/12, a Portaria 1.161 autorizou mais uma prorrogação na permanência das tropas. A situação no Estado permaneceu tensa, evoluindo para outros conflitos agrários entre índios e fazendeiros. Na Bahia, o primeiro conflito foi desencadeado pela ocupação de fazendas no sul do Estado por índios da etnia Pataxó. A primeira solicitação de intervenção da FNSP veio por meio da Portaria

3.575 de 04/11/10. Os conflitos continuaram, sendo a presença das tropas prorrogada em 19/01/11 por mais 60 dias a partir da data. Os conflitos envolvendo povos indígenas ressurgiram em 2012, com novo envio pela Portaria 665, de 30/04/12 e com prorrogação quatro meses depois, em 29/08/12, o que demonstra a longa duração das tensões e mais prorrogações. Esse novo conflito envolveu as comunidades indígenas Itajau e Camacan (da região de Pau Brasil) e Olivença, de Ilhéus. A violência persistiu até o fim de 2013, mas já em 2014 um novo surgiu na mesma região, levando o governador a solicitar novamente a intervenção das forças de segurança da União, concedida em 21/02/14.

Ao final de 2014, no sul da Bahia, o conflito fundiário estendeu-se até mesmo entre os indígenas e trabalhadores rurais assentados pelo INCRA, conforme se depreende da Portaria 1.948 de 27/11/14. Esse foi o último grande choque de violência no campo no Estado que teve intervenção direta da FNSP. Como forma de demonstrar uma amostra das solicitações que geralmente são realizadas nos Estados da Amazônia, escolheu-se justamente o Pará para que se possa ter uma ideia das justificativas que embasam a atuação da FNSP na região, bem como as ações que geralmente empreendem para além da atuação envolvendo povos indígenas. Obviamente que outros Estados podem possuir matizes diversas, mas pelo fato de o Pará ter o maior número de Portarias que autorizam o envio/permanência de tropas da FNSP (71), ser um Estado amazônico e possuir fronteiras internacionais, ele pode dar uma interessante amostragem dos problemas e ações desenvolvidas na região pelas forças de segurança.

TABELA III – AÇÕES DA FNSP NO ESTADO DO PARÁ

| | |
|---|---|
| Proteção da integridade física de pessoas: 39 | Combate a atividades ilegais tendo como alvo direto ou indireto a Amazônia: 7 |
| Preservação do patrimônio: 30 | Preservação Ambiental: 4 |
| Preservação da ordem pública: 26 | Apoio a defensores de direitos humanos: 3 |
| Desocupação de não índios: 14 | Apoio ao Instituto Chico Mendes: 3 |
| Coibição de desmatamento ilegal: 10 | Atuação frente a conflitos fundiários: 2 |
| Preservação do território amazônico: 9 | Cerco e contenção de áreas: 2 |
| Ações de policiamento ostensivo: 9 | Apoio à FUNAI: 2 |

| | |
|---|---|
| Apoio ao IBAMA: 9 | Bloqueio de rodovias: 1 |
| Combate ao tráfico de armas, drogas, produtos ilícitos e saída irregular de riquezas: 8 | Levantamento fundiário; guarda de evento: 1 |
| Proteção das obras da Hidrelétrica de Belo Monte: 6 | Combate a crimes ambientais: 1 |

FONTES: Ministério da Justiça e Diário Oficial da União.

Os números apresentados representam a quantidade de vezes que os termos são apresentados nas Portarias que autorizaram envio/permanência de tropas da FNSP no Estado do Pará. É bastante interessante que as ações relativas à preservação da ordem pública, incolumidade das pessoas e do patrimônio apresentem discrepância entre as Portarias, visto que as três ações compõem a base de qualquer atuação da FNSP, sendo inclusive regulamentado pelo decreto que a cria. A presença desses termos, no entanto, poderia até mesmo ser desnecessária, já que o regulamento e as demais ações específicas praticadas subentendem as outras três. Algumas denominações apresentadas apresentam redação, significados e expressão de ideias muito similares. Algumas são mais genéricas e outras mais específicas. Entretanto, não se quis agrupá-las em outras categorias classificatórias criadas artificialmente. A intenção era justamente trazê-las como são apresentadas nas Portarias, com o mínimo de modificações possível.

O ponto mais relevante, no entanto, está em uma das ações previstas: a de preservação ambiental. Verificando as Portarias sistematizadas, percebe-se que o termo foi utilizado pela primeira vez em 25/11/08 na Portaria 2.216, ou seja, muito antes do Decreto nº 7.957/13 prever a possibilidade de intervenção da FNSP para fins de “proteção ambiental”. É novamente utilizada como forma de ação da força especial nas Portarias nº 3.980 de 26/11/09, nº 4.354 de 22/12/09 e nº 15 de 20/01/10. Isso considerando apenas quando o termo aparece expresso nas Portarias analisadas. A “preservação ambiental” aparece apenas três vezes em todas as 453 Portarias. Todas elas anteriormente ao Decreto nº 7.957/13.

Esse fato permite concluir que a previsão do Decreto citado que

permite a atuação da FNSP para ações de “proteção ambiental” previstos nos art. 2-A, VI e 2-B, incisos de I a V do referido Decreto, na verdade nunca foram realmente necessários para tanto. Tende-se a concluir preliminarmente que bastaria o recurso genérico de afirmar a necessidade de desenvolver atividades destinadas à preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio para justificar uma intervenção da FNSP, conforme está previsto no art. 2º, caput, do Decreto nº 5.289/04. Pelo menos é isso o que parecer ter sido a prática (ao menos a prática de redação das Portarias).

Para finalizar a análise, ainda é necessário trazer algumas denúncias de violências praticadas contra índios colhidas e sistematizadas pelo Conselho Indigenista Missionário entre os anos de 2013 e 2015. Serão levadas em consideração apenas as denúncias relativas a abuso de poder e com envolvimento de membros de forças de segurança. Em 06/11/13, na Terra Indígena YvY Katu, no Município de Iguatemi, no MS, um determinado delegado da Polícia Federal entrou na Terra Indígena para uma tentativa de reintegração de posse sem a presença de um oficial de justiça. Ele teria ameaçado os índios da Terra afirmando poder reunir militares, membros da FNSP para cumprir a suposta reintegração, afirmando que “índios mortos não lutam mais”. (RANGEL, 2013, p. 69).

Em RO, no Município de Guajará-Mirim, no dia 13/09/13, policiais militares entraram na residência de indígenas sem mandado judicial, apontaram armas para eles, revistaram-nos, invadiram a casa e reviraram o ambiente atrás de um carro roubado. Os indígenas eram inocentes e as testemunhas do crime confirmaram sua inocência (RANGEL, 2013, p. 69). Ainda em 2013, o povo guarani da Terra Indígena Tekoha Karumbey, no PR, denunciaram descaso e ameaças sofridas por policiais civis e militares quando ocupam áreas limítrofes, mas ainda no interior de suas terras (RANGEL, 2013, p. 108).

No dia 01/05/14, no Município Mâncio Lima, no Estado do AC, indígenas que viajavam em um caminhão voltando para sua terra foram parados por policiais militares que apontaram as armas para eles e mandaram descer do veículo com as mãos para cima, sob o pretexto de jogaram uma lata na beira da estrada. A liderança tentou intervir, mas os policiais aumentaram as ameaças e xingamentos, ameaçando-a

de prisão por desacato, o que não ocorreu (RANGEL, 2014, p. 105). Em Alagoas, na Terra Indígena Xukuru-Kariri, em 20/08/14, policiais militares entraram na Terra Indígena e detiveram ilegalmente (por falta de competência e falta de tipo penal) um indígena. A comunidade estava sofrendo ameaças por retomar de invasores uma área que pertencia à sua Terra (RANGEL, 2014, p. 105).

Na Terra Indígena Pataxó, no Município de Itabuna, na Bahia, o dia 26/11/14 foi marcado pela ação truculenta da Polícia Federal, Civil e Militar do Estado no cumprimento de uma reintegração de posse de área que os índios ocupavam. Foram usadas armas de fogo, balas de borracha e bombas de gás contra eles (RANGEL, 2014, p. 106). Nesta situação, é possível entender que as tropas da FNSP estavam presentes, de acordo com as Portarias 1.948, de 27/11/14 e 1.282 de 30/07/14, quando o Ministério da Justiça autorizou o envio e permanência de tropas para reprimir conflitos fundiários nos quais os índios Pataxós estavam envolvidos.

Após a reintegração de posse de duas fazendas alvo dos conflitos agrários no Estado, a Polícia Federal e a FNSP instalaram bases de operação dentro da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, em Uma, na BA, como forma de intimidação dos índios (RANGEL, 2014, p. 59). Além disso, os indígenas denunciaram uma série de ações violentas praticadas pela FNSP contra sua comunidade, como agressões físicas e desaparecimentos (RANGEL, 2014, p. 93). Em 15/07/14, na Terra Indígena Arariboia, no MA, cerca de dez viaturas, da Polícia Civil, Força Tática, do Grupo Tático Aéreo e da Polícia Militar, com 45 homens fortemente armados, invadiram a terra pela manhã, apreenderam bens e invadiram residências (RANGEL, 2014, p. 106).

No Mato Grosso, na Terra Indígena Tereza Cristina, policiais civis à paisana entraram na comunidade no dia 24/09/14 sem mandado judicial, fortemente armados e exigindo a presença de determinados índios para serem investigados (RANGEL, 2014, p. 106). Na Terra Indígena Kandoia, no RS, a Polícia Federal realizou bloqueio de estrada e entrou em conflito com agricultores indígenas, acusando-os, sem provas, de assassinar outros agricultores (RANGEL, 2014, p. 107).

Na mesma Terra Indígena, localizada no Município de Faxinalzinho (RS), no dia 17/11/14, mais de 200 homens fortemente armados,

com cavalaria, dezenas de viaturas, cães, helicópteros e Corpo de Bombeiros invadiram as casas dos índios sem encontrarem o que procuravam (RANGEL, 2014, p. 107). Em 06/09/14, um jovem indígena foi morto por segurança da FNSP que estava na Terra Indígena Dourados, no MS. O grupo especial estava cumprindo ordem do Ministério da Justiça para proteger a terra e os índios de violência e conflitos agrários dirigidos contra eles. No entanto, o próprio soldado que deveria protegê-los matou-o pelo simples fato de o menino portar uma barra de ferro (RANGEL, 2014, p. 81).

Em 25/05/14, na Terra Indígena Xirin do Rio Cateté, em Altamira (PA), indígenas foram reprimidos com bombas e balas de borracha pela FNSP ao tentarem entrar no canteiro de obras da usina de Belo Monte, mesmo com intuito de dialogar e negociar (RANGEL, 2014, p. 103). Os agentes também estavam lá cumprindo ordens do Ministério da Justiça, que autorizou o envio das tropas para o Estado por solicitação do governador. Em 2015, o relatório de violência contra indígenas do CIMI não identificou casos de violação de direitos pela FNSP contra índios.

O que é possível perceber é que tanto a Força Nacional de Segurança Pública quanto às demais forças de repressão possuem caráter ambivalente em relação aos povos indígenas. Por um lado, tais agrupamentos armados do Estado servem diretamente à repressão dos índios, como nos casos das reintegrações de posse no sul da Bahia e no caso do envio de tropas da FNSP a Belo Monte sob a justificativa de evitar que os indígenas causassem qualquer forma de perturbação da ordem e das obras. Por outro lado, os próprios povos indígenas se veem obrigados a apelar para as forças de segurança para que os protejam, tendo em vista que são alvos de constantes conflitos fundiários e outros de caráter econômico e político. Esta dependência se dá pelo fato de que os índios raramente possuem meios para se defender.

Ainda assim, as próprias tropas que deveriam garantir sua proteção e segurança cometem atos de violência contra eles, como no caso da Terra Indígena de Dourados, no MS. Acredita-se que os próprios povos indígenas gostariam de possuir opções viáveis para realizar sua própria defesa e a fiscalização de suas terras, como é feito em algumas poucas experiências espalhadas pelo país. As forças de segurança, como

a FNSP, têm o duplo papel de proteger direitos e também de violá-los. Por fim, conclui-se que a criação normativa de uma nova ou várias novas justificativas para a atuação da Força Nacional de Segurança Pública não altera muito o quadro atual. Isso porque a função e justificativa mais básica e essencial dela continua a mesma e sempre teve validade para permitir sua atuação onde quere que fosse: a repressão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise documental e legislativa realizada, entende-se que a Força Nacional de Segurança Pública é uma força estatal organizada de repressão e manutenção da ordem pública. Permite uma mobilidade e integração maior das demais corporações policiais a nível nacional com treinamento especial, tornando seu deslocamento e atividades mais eficientes no sentido de atender aos interesses que representa. Não se confunde com a Forças Armadas e busca, no máximo possível, substituir a sua atuação em atividades de policiamento e outras que envolvam conflitos civis e não propriamente bélicos. Para que a FNSP atue, é preciso que haja uma justificativa por parte da Administração Pública para sua expedição, de competência do Ministro da Justiça. As justificativas podem ser bastante específicas, mas a verdade é que não é necessário que sejam. Basta que se alegue alguma das três justificativas genéricas previstas no art. 2º do Decreto nº 5.289/04: I) preservação da ordem pública; II) da incolumidade das pessoas e; III) do patrimônio.

Foi justamente isso que se evidenciou na análise das centenas de Portarias do Ministério da Justiça autorizando o envio ou permanência de tropas da FNSP em determinadas missões. Muitas não explicavam especificamente os motivos para o uso das tropas, alegando tão somente a necessidade de proteção dos três bens jurídicos mencionados. Por esse motivo, a inclusão da justificativa de preservação do meio ambiente pelo Decreto federal nº 7.957/13 não representa por si ampliação do poder repressivo da FNSP. O maior efeito dessa norma regulamentar foi justamente a criação da Companhia de Operações Ambientais, o que significou maior especialização interna das tropas da FNSP para atuar com acentuado poder tático e militar em situações que envolves-

sem, por exemplo, resistência e protestos de índios contra a construção de hidrelétricas na Amazônia.

O envio de tropas da FNSP para Terras Indígenas ou situações envolvendo índios é bastante ambígua. Por um lado, não é raro que os próprios povos indígenas requeiram, por meio das autoridades competentes, a presença de homens armados em suas terras para protegê-los de ataques, cessar conflitos agrários contra suas terras, realizar a expulsão/desintrusão de não índios que ocupem suas terras (geralmente mineradores ilegais, posseiros etc.). Por outro, a FNSP também está presente em situações cuja finalidade institucional é precisamente a repressão de índios, como em casos de embates fundiários em que esses ocupam terras de latifundiários. Ainda, detectaram-se denúncias de violações de direitos por parte de tropas dessa força especial mesmo quando estavam em dever de protegê-los. É manifesta a carência de dados disponíveis sobre a realidade da situação indígena no Brasil e sua relação com as forças de repressão do Estado. Entende-se que as denúncias coletadas representam uma mera amostragem da situação nacional, visto que há inúmeros obstáculos à realização, coleta e sistematização de denúncias de violações por parte do Estado contra essas populações. As próprias Portarias do Ministério da Justiça que autorizam o envio de tropas da FNSP são, em número considerável, silentes quanto às verdadeiras razões de sua atuação ao fundamentarem-se sob justificativas genéricas. Além disso, no período analisado, quase metade de todas as atuações foram realizadas na região Amazônica, onde se concentra a maior parte da população indígena do país. Um total de 15,5% das situações descritas nas Portarias tinha relação expressa em situações envolvendo índios. É razoável supor que é possível que um número maior de atuações da FNSP envolveu índios, embora não fosse expresso e contabilizado nos atos administrativos federais.

Desse paradoxo de proteção/punição que pauta as relações entre os índios e as forças policiais do Estado, algo é possível concluir: os povos indígenas encontram-se em situação de grande vulnerabilidade, sendo alvos de ataques de segmentos sociais antipáticos à sua existência e direitos. Incapazes de realizarem autodefesa, são obrigados a recorrer ao braço armado do Estado que não protege sem reprimir.

REFERÊNCIAS

COSTA, Rafael. **The Violent Aporia of Postcolonial Public Life: Environmental Politics and Indigenous Self Determination in the Amazon.** *Espaços de Justiça e Arquitetura dos Tribunais*, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, jun/2015, p. 32, disponível em <<http://eces.revues.org/1906>>, último acesso 08/08/2016

DUSSEL, Henrique. **1492: O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade.** Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

MAGALHÃES, C. P. *A Gestão Atual da Segurança Pública no Brasil.* Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Gestão Pública). Universidade Estácio de Sá, Brasília, 2015.

NASCIMENTO, Aldo Batista. **A Defesa Nacional e a Segurança Pública no Brasil: uma simetria necessária em função dos desafios do séc. XXI.** Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Altos Estudos de Política e Estratégica). Escola Superior da Guerra, Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, p. 57. Disponível em <http://www.esg.br/images/Monografias/2011/NASCIMENTO.pdf>, último acesso 08/08/2016.

PALMQUIST, Helena. **O Governo que age como a Sucuri e a Resistência dos Munduruku às Barragens do Tapajós.** In: *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós.* Pará: Santarém, Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

RANGEL, Lúcia Helena (ORG.). **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2013.** Brasília: CIMI, 2013.

_____. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2014.** Brasília: CIMI, 2014.

POVOS INDÍGENAS, DIREITO E INTEGRIDADE CULTURAL: O CASO DO POVO INDÍGENA XUKURU

INDIGENOUS PEOPLES, LAW AND CULTURAL INTEGRITY: THE CASE OF INDIGENOUS PEOPLE XUKURU

Edson Damas Silveira¹
Denizom Moreira de Oliveira²
Bárbara D. Lago Modernell³

RESUMO: A propriedade coletiva da terra dos povos indígenas não advém somente do reconhecimento oficial do Estado em que estejam historicamente localizadas, mas sim da ocupação ancestral destas terras que estão intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento cultural, físico e religioso das comunidades como um todo, gerando, assim, um direito consuetudinário da propriedade indígena. Entretanto, o reconhecimento formal e institucional pelo Estado é forma de proporcionar às comunidades efetiva segurança jurídica contra sua propriedade, garantindo, além de não intervenções por não-indígenas, a própria preservação de sua cultura. Neste contexto, este estudo pretende analisar como a deficiência de um processo efetivo de reconhecimento e demarcação de terras indígenas e a imposição de uma uniformização social com a consequente miscigenação cultural destes povos, colabora para a destruição ou degradação de sua cultura original, utilizando o Povo Indígena Xukuru como exemplo.

1 Procurador de Justiça em Roraima. Especialista, mestre e doutor em Direito. Professor em cursos de graduação em Direito. Professor do Mestrado em Direito Ambiental da UEA – RR.

Contato: edsondamas@mp.rr.gov.br.

2 Especialista e Mestrando em Direito Internacional pela Universidade de São Paulo – USP.

Contato: denizom.oliveira@gmail.com.

3 Mestranda em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie – UPM.

Contato: barbara.modernell@gmail.com.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos; Povos Indígenas; Cultura; Demarcação territorial.

***ABSTRACT:** The collective ownership of the land of indigenous peoples does not come only from the official recognition of the state in which they are historically located, but from the ancestral occupation of these lands that are intrinsically linked to the cultural, physical and religious development of the communities as a whole customary right of indigenous property. However, formal and institutional recognition by the state is a way of providing communities with legal security against their property, ensuring, in addition to non-interventions by non-indigenous, the very preservation of their culture. In this context, this study intends to analyze how the deficiency of an effective process of recognition and demarcation of indigenous lands and the imposition of a social standardization with the consequent cultural miscegenation of these peoples, collaborates for the destruction or degradation of its original culture, using the People Indigenous Xukuru as an example.*

***KEYWORDS:** Human Rights; Indigenous People; Culture; Territorial demarcation.*

INTRODUÇÃO

No decorrer da história constituinte brasileira, tornou-se perceptível que o sistema de posses imposto aos povos indígenas não lhes beneficiou como imaginava-se, tornando-se insuficiente para os mesmos. Apesar de ocuparem determinado espaço, até hoje não conseguem provar sua posse devido a persistência do não-indígenas em invadir suas terras apagando os vestígios de sua ocupação ancestral, devastando sua cultura e suas florestas, as quais eram, e até hoje são, seu principal meio de subsistência. Entretanto, será que a mera demarcação garante efetivamente o direito à terra a estas comunidades?

Este estudo pretende contribuir para o debate acerca da efetiva proteção cultural dos povos indígenas sobre o enfoque de suas terras, avaliando se a “degradação” cultural ocorrida, em especial do Povo Indígena Xukuru, surge pela falta de um processo efetivo de reconheci-

mento e demarcação de suas terras e/ou pela miscigenação cultural e social ocorrida ao longo de sua história.

Para uma melhor compreensão desta temática, divide-se este estudo em dois pontos centrais: a) o primeiro, no qual se abordará como o Estado nacional uniformizador, imposto pelo monismo jurídico vigente da civilização ocidental, pode interferir no processo de degradação cultural destes povos, bem como se avaliará a evolução normativa brasileira quanto à proteção e reconhecimento das terras ocupadas por estas comunidades; b) o segundo, onde irá se analisar como a terra possui um papel fundamental para a preservação e evolução da cultura e integridade física, moral e psíquica dos povos indígenas, representando-a como verdadeira fonte de vida para os mesmos, retratando, para tanto, os posicionamentos já apresentados pela Corte Interamericana de Direitos Humanos – CtIDH, especialmente o Caso do Povo Indígena Xukuru, o qual ainda está em fase de julgamento.

1 O ESTADO NACIONAL UNIFORMIZADOR E A EVOLUÇÃO NORMATIVA BRASILEIRA

1.1 A INCOERÊNCIA DA IMPOSIÇÃO DE UM ESTADO UNIFORMIZADOR EUROCÊNTRICO NO BRASIL

O Estado Nacional “uniformizador” surgiu no Brasil com o objetivo de homogeneizar toda a pluralidade cultural existente em seu território, a fim de que todos fossem considerados iguais e respeitassem um ordenamento jurídico único. Na visão hegemônica ocidental, apenas assim se construiria uma civilização que pensariam igual e agiriam sobre determinada estrutura de governo, modelando uma conscientização de cidadania e pátria que respeitasse o Estado monístico vigente.⁴

Com cerca de 8.000 grupos etnoculturais no mundo e somente cerca de 200 Estados, fica claro que mais de 90% dos Esta-

⁴ Se todos se tornam juridicamente iguais, eles vêm a ser igualmente dominados por uma instância que lhes é superior. “A uniformidade, a igualização e a homogeneização dos indivíduos facilita o exercício do poder absoluto em vez de impedi-lo” (SANTOS, 2007, p. 6).

dos modernos⁵ têm que afrontar algum tipo de multiculturalidade, majoritária ou minoritária, dentro de seus territórios. Essa nova feição de nacionalismo veio para intensificar o poder do Estado sobre estas coletividades, ora suprimindo impiedosamente as línguas, tradições e culturas minoritárias, ora legitimando a reivindicação do direito a independência naqueles impérios multiétnicos, mas sempre defendendo o espírito da unidade nacional em suas principais nuances (GEARY, 2005).

Consoante o entendimento de Boaventura de Sousa Santos (2007), nunca houve antes uma distância tão grande entre a teoria política que o mundo ocidental se filiou e a realidade prática da política atual. Um dos principais motivos que geraram tal dissenso, é devido a teoria política monocultural adotada, a qual, por advir de uma cultura eurocêntrica se adapta mal aos contextos onde essa cultura tem que conviver de uma maneira ou de outra, com outros tipos de culturas e religiões não-ocidentais, como por exemplo, a cultura indígena. Havendo tantas culturas por toda a Europa, porque, repentinamente, uma cultura é a cultura do Estado. Porque dentre tantas culturas, é escolhida uma única como a mais desenvolvida merecendo ser esta a cultura oficial do Estado?

A grande problemática enfrentada pelo Brasil, durante a época de sua independência, de acordo com José Murilo de Carvalho (2008), era que não havia entre os habitantes deste território a consciência de cidadania e pátria brasileiras devido a sua grande diversidade étnica e sua mistura de raças. Aqui se encontravam brancos portugueses que se dirigiam da metrópole para morar na colônia com o objetivo de explorá-la e obter lucros para si; havia, também, os indígenas que já eram os habitantes originários deste território, os negros que foram “importados” em números maçantes durante a fase escravagista, e daí, conseqüentemente, apareceram os mestiços, os mulatos e os caboclos que surgiram a partir da mistura dessas raças.

5 Com o surgimento do Estado nacionalista, foi necessária, sobretudo, a uniformização do sentido popular de totalidade social imaginada e o que seria melhor para essa taylorização do espírito social do que a igualação compulsiva por meio da propriedade privada, da lei, da escolarização universal, do serviço militar e das demais tecnologias de cidadanização estatizadas? (LINERA, 2010).

A história indígena brasileira esteve marcada, durante muito tempo, pela imposição de uma unidade nacional que excluía a diversidade e “lembrava”, sob diferentes formas de violência, que índios deveriam deixar de ser índios. A história mostra que as relações entre o Estado e os povos indígenas foram pautadas por um intenso período de dominação, integração e homogeneização, ao invés do pluralismo cultural e do respeito à diversidade. Durante mais de um século, os direitos civis no Brasil foram apresentados como uma exibição da estirpe: não se faz um cidadão, se nasce um *cidadão* ou se nasce índio.

Mesmo com a criação de uma legislação própria indígena (Lei nº 6.001/73), estes povos deveriam ser esquecidos para dar lugar a cidadãos livres com vontades individuais, ou seja, o objetivo era integrá-los para que não estorvassem o desenvolvimento do país e a exploração de seu interior. Carlos F. Marés de Souza Filho (2012), explica que a ideia de que todos os indivíduos estariam convertidos em cidadãos, ou pelo menos de que todo o indivíduo teria direito a se tornar cidadão, traduzia-se na assimilação, absorção ou integração dos povos culturalmente diferenciados. Esta integração, que do ponto de vista dos dominantes era o oferecimento de conquistas do processo civilizatório, sempre foi vista pelo dominados como política de submissão dos vencidos. A ideia de integrá-los, que se iniciou, talvez, como uma “boa intenção”, transformou-se rapidamente em deslavado cinismo.

O interesse em escolher a comunidade indígena Xukuru (Pesqueira/Pernambuco), decorreu devido a chamada “emergência étnica”, que este povo vem sofrendo atualmente, ao serem considerados pelo Governo de Pernambuco, desde 1981, como *caboclos*, “totalmente aculturados”, já que suas expressões culturais estão em acelerado processo de “desaparecimento” (SILVA, 2010).

Desde o final do século XIX, os Xukurus, passaram por diversas intervenções físicas e culturais em seus hábitos, costumes e práticas tradicionais, tendo sido alvos da política integracionista do Estado brasileiro e de ocupações por não-indígenas de suas terras, deslocando-os forçadamente para o centro urbano. Tal estudo, torna-se um grande exemplo de como as consequências da morosidade de um processo demarcatório e da sobreposição de um Estado uniformizador, imposto pelo monismo jurídico vigente, pode interferir no processo de degra-

dação cultural dos povos indígenas brasileiros.

Para tanto, no tópico seguinte, iremos avaliar a partir de um breve histórico, a evolução normativa brasileira quanto à proteção e reconhecimento das terras ocupadas pelas comunidades indígenas, para destacarmos ao final a importância do reconhecimento do direito à propriedade para estes povos, já que a terra possui um papel fundamental para a preservação da cultura e integridade física, moral e psíquica dos mesmos.

1.2 A EVOLUÇÃO DA POSSE INDÍGENA E O DIREITO À TERRA NAS CONSTITUIÇÕES BRASILEIRAS

O Alvará Régio de 1680⁶, embora previsto conforme o modelo ocidental de ocupação do solo, no contexto de colonização e espoliação das nações indígenas, afirmava que as “terras outorgadas a particulares, seria sempre reservado o direito dos índios, primários e naturais senhores delas”. Ora, se os índios eram os donos das terras, de acordo com este documento, as terras que não foram dadas por sesmarias nem as perdidas por força de guerra justa não poderiam ser consideradas devolutas. Achavam-se elas então, no domínio particular dos índios, por *título congênito*, independente de legitimação. É evidente, pois, que a posse dos índios não estava sujeita à legitimação, porque não havida de ocupação – primária ou não. Os índios tinham na verdade, desde esse período, o domínio por título legítimo – *indigenato*⁷, que não é o direito adquirido, mas congênito, pois além deles possuírem o *jus possessionis* eles detêm também o *jus possidente* (COSTA TOURINHO NETO, 1993).

Mesmo o país tendo sofrido uma grande reforma durante o período regencial (1834), esta não chegou a diferenciar os povos indígenas que viviam neste território do resto da população local. Tal direito

6 O Alvará Régio de 1680 referia-se tão somente aos índios do Grão-Pará e do Maranhão. Pelo Alvará de 8 de maio de 1758, essa disposição foi estendida a todos os índios do Brasil.

7 Este documento reconheceu o caráter originário e imprescritível dos direitos dos indígenas sobre suas terras, compondo o que o Direito Brasileiro dos séculos XIX e XX chamou de instituto do indigenato, base dos direitos territoriais indígenas posteriormente consagrados no artigo 231 da Constituição de 1988.

– congênito e originário – dos indígenas sobre suas terras, independente de titulação ou reconhecimento formal, foi perpetuado no sistema normativo brasileiro, na Constituição de 1824, na Lei de Terras de 1850⁸ e no Decreto nº 1.318 de 1854 (que regulamentou a Lei de Terras).

É importante evidenciar que nas legislações do período colonial, declarava-se um direito territorial, que, todavia, era moldado pelo colonizador e, muitas vezes, estava atrelado à catequização e à civilização missionárias. Afirmava-se a soberania das nações indígenas, que, no entanto, apresentava-se, quase sempre, para possibilitar a declaração de guerra por parte da Coroa. O tratamento diferenciava-se de acordo com a identificação do indígena: “aliado” ou “inimigo”, sendo este último justamente aquele que se contrapunha à ocupação territorial portuguesa. Observa-se, portanto, que tais atitudes não demonstram o pleno reconhecimento da Coroa portuguesa aos direitos indígenas, mas sim, a imposição de um modelo jurídico ocidental para regular a vida, as tradições, e a organização social e territorial desses povos (QUEIROZ, 2017).

Iniciando a era republicana, na Constituição de 1891, em seu artigo 64, era estabelecido que *pertenciam* aos Estados, as minas e as terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios. Apesar de as terras indígenas não serem devolutas nem estarem sujeitas a legitimação ou à revalidação, estas passaram a ser consideradas, naquele período, tais como, desde que não ocupadas por ninguém. A incorporação por parte do Estado, dessas terras indígenas consideradas devolutas, ao seu domínio privado, constituiu um clamoroso esbulho do patrimônio indígena, sendo que deveriam tais Estados, desde logo, definirem a situação dessas terras, afim de as extermarem daquelas que, como verdadeiramente devolutas, lhes tinham sido cedidas pela União (PAULA, 1994).

Diante dessa situação, surgia o problema: como provar o direito sobre aquelas terras se, na maioria das vezes, não havia registro documental algum? A lógica que se fez predominar pelas oligarquias brasileiras considerava o registro de propriedade da terra indispensável para a constituição do direito. Assim, como a maioria dessas terras não pos-

8 Lei nº 601 de 1850 - Dispõe sobre as terras devolutas do Império.

suíam registro, já que o título de indigenato se legitimava na simples ocupação indígena, muitas pessoas aproveitaram para se apossarem dessas terras, alegando o estado devoluto da área, em razão da ausência de seu registro cartorial (QUEIROZ, 2017).

Com as Constituições de 1934, 1937, 1946 e 1967 houve duas significativas mudanças com relação aos documentos analisados anteriormente. Primeiramente, houve a inclusão dos indígenas como “silvícolas”, e por segundo, determinaram o respeito a posse das terras destes “silvícolas”, desde que se achassem permanentemente localizados naquele determinado espaço, sendo-lhes, vedado aliena-las. Observa-se o fato de que nessas Constituições, apenas havia *posse* desde que houvesse *permanência* naquela terra. Já a Constituição de 1969, além de assegurar a posse permanente, também acrescentou em seu texto normativo a proteção ao *usufruto* daquela terra, segundo seu artigo 198⁹.

Desse modo, a perspectiva etnocêntrica e assimilacionista vigorou na tradição do direito até 1988 quando, devido à luta do movimento indígena e de amplos setores da sociedade civil, em meio ao processo de redemocratização do país, foi sancionado na nova Constituição, em seu artigo 231, §1º, que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, são as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Percebe-se, portanto, que a partir de 1988, o direito a uma diversidade cultural foi visto como um valor a ser respeitado e promovido no Brasil, superando-se o paradigma da assimilação.

O autor, Fernando da Costa Tourinho Neto (1993), obteve êxito ao conseguir demonstrar o principal ponto de mudança com relação a posse indígena em todo o histórico constituinte brasileiro, ora analisado. O fato notável é: que a permanência exigida pelas Constituições de 1934, 1937 e 1946 referem-se ao passado, pois impunham respeito à posse das terras onde os índios *se achavam* permanentemente locali-

9 Art. 198, Constituição de 1969 - As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a êles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de tôdas as utilidades nelas existentes.

zados. Já, as Constituições de 1967 e 1969 os índios *têm a posse* permanente das terras que habitam. E, a Constituição de 1988¹⁰ utiliza o termo *posse* referindo-se ao futuro enfatizando que preexiste um direito originário/congênito¹¹ sobre elas, ao descrever que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios *destinam-se a sua posse permanente*, ou seja são destinadas para sempre, ao seu habitat¹². Assim, por mais que determinada comunidade indígena não detenha a posse de seu território ancestral, há que ser reconhecido seu direito inerente à propriedade, o que lhes proporciona, por exemplo, o direito de reivindicar e obter a restituição contra terceiros.

Conforme relatado anteriormente, a Constituição de 1934, em seu artigo 129¹³, foi a primeira a acolher expressamente a “teoria do indigenato”. Neste documento é perceptível a existência de um marco temporal pois se dá àqueles direitos uma nova configuração jurídico-formal, retirando-os das vias puramente ordinárias para consagrá-los como direitos fundamentais dotados de supremacia constitucional.

As demais Constituições, deram apenas continuidade a essa formalidade até chegar à Constituição de 1988, a qual incorporou esses

10 Art. 231, § 2º, Constituição de 1988 - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

11 O direito dos povos indígenas às suas terras de ocupação tradicional configura-se como um direito originário e, conseqüentemente, o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas se reveste de natureza meramente declaratória. Portanto, a terra indígena não é criada por ato constitutivo, e sim reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais, nos termos da Constituição Federal de 1988. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoed/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 18 abril. 2016.

12 É importante esclarecer que o conceito de posse civil ocidental não pode ser aplicado às terras indígenas, pois a posse destes povos é imemorial, dentro de uma visão antropológica, principalmente pela origem da sua apropriação (posse primária), pelo uso prático (subsistência), estrutural (propriedade coletiva) e pela visão religiosa (terra sagrada). Entretanto, isso não quer dizer que estes povos poderiam reivindicar a posse de qualquer terra só porque em algum momento da história foram ocupadas pelos mesmos, e sim aquelas que ainda se verifica uma posse palpante, que por ali perambulavam e tinham um habitat (COSTA TOURINHO NETO, 1993).

13 Art. 129, Constituição de 1934 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem, permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.

princípios em seu artigo 231, abandonado a tese da incorporação dos índios à comunhão nacional, até porque a mesma reconheceu sua organização social, costumes e crenças. Mas, no que tange aos direitos originários sobre as terras indígenas, a Constituição vigente não inovou em nada. Então, se há um marco temporal a ser considerado este é o da data da promulgação da Constituição de 1934, mais especificamente 16 de julho de 1934, que, por primeiro, deu consagração constitucional a esses direitos e garantias de sua proteção efetiva. A Constituição de 1988 é importante na continuidade desse reconhecimento constitucional, mas não é o marco temporal legítimo (SILVA, 2017).

Ocorre que, atualmente, esta não vem sendo a teoria aplicada no âmbito normativo brasileiro. De acordo com o Ministro Menezes Direito, cujo voto vista complementou o voto do Ministro Relator, Ayres Brito, no julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Roraima), Petição nº 3.388, em sessão realizada em 19/03/2009, consagrando a prejudicial definição do marco temporal da ocupação das terras indígenas como a data de promulgação da Constituição Federal de 1988 (05/10/1988) – teoria do fato indígena, e deixando de lado a teoria do indigenato.

Passados oito anos desde este julgamento, tal raciocínio novamente ganha força no cenário político brasileiro, devido à recente Portaria nº 68/2017 do Ministério da Justiça, a qual, além de abrir espaço para a ação de grupos de pressão do meio ruralista, como sindicatos de produtores rurais, ao estabelecer que poderão “ser criados outros meios de participação das partes interessadas”, ao citar o STF, tal portaria deixou visível que o Governo Federal pretende adotar a “teoria do fato indígena”, acima mencionada, como uma maneira de delimitar e dificultar a demarcação das terras indígenas.

Tal dissenso, ganha notoriedade ao se analisar o caso da comunidade indígena Xukuru (Pesqueira/Pernambuco), os quais conquistaram considerável visibilidade política recentemente pois tiveram sua identidade indígena negada devido ao fato de suas expressões culturais estarem em acelerado processo de desaparecimento. A Serra do Ororubá, em Pesqueira, foi durante anos um espaço de disputas entre as comunidades indígenas, pequenos agricultores e fazendeiros que habitavam essa região. Em 1950, com o progresso industrial em ritmo ace-

lerado em todo território brasileiro, foram instaladas fábricas dentro das propriedades destes fazendeiros, as quais em sua maioria possuíam seus campos de cultivos em terras indígenas.

Além de suas terras para plantar e viver estarem comprometidas, pelos criadores de gado ou pelas grandes fábricas e as grandes secas que periodicamente atingiam a Serra do Ororubá, esta comunidade ainda sofria constantes ameaças dos fazendeiros da região por serem considerados “caboclos” que importunavam e esbulhavam suas terras. Devido a somatória destes fatos, os Xukurus começaram a negar¹⁴, durante aquele período, sua própria identidade cultural como uma maneira de autoproteção, além de se deslocarem em número massivo, em busca de melhores condições de vida, para áreas urbanas do Município de Pesqueira ou para trabalhar na lavoura canavieira na Zona da Mata Sul pernambucana. Desde então, com a dispersão dos Xukurus pela população regional, houve um grande processo de miscigenação racial e integração cultural destes povos.

Edson Silva (2010), um dos principais pesquisadores de tal temática, evidenciou a mobilização dos Xukurus que apoiados pelo CIMI-NE, após participarem do processo da Assembleia Nacional Constituinte, em fins da década de 1980, liderados pelo Cacique “Xicão”, passaram a reivindicar os direitos às suas terras, garantidos pela Constituição aprovada em 1988, justificando seus direitos baseados em *memórias*, pois as terras em questão foram recompensas pela participação de seus antepassados como voluntários na Guerra do Paraguai (1864-1870).

Os Xukurus, ao recorrerem as suas memórias para contrapor as afirmações contrárias à sua existência indígena por parte dos fazendeiros, ratificam o entendimento antropológico do direito a posse imemorial e de que o termo “posse permanente” utilizado pela Constituição vigente, refere-se a um direito originário/congênito que preexiste sobre suas terras. Por meio da pesquisa realizada pelo historiador Edson Silva (2010), das memórias desta comunidade indígena, tornou-se

14 “Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram a ser chamados de caboclos, condição muitas vezes assumida por eles para esconder a sua identidade indígena diante das inúmeras perseguições e ameaças de expulsão por fazendeiros invasores”. (SILVA, 2008, p.29)

perceptível elos de uma história coletiva, de um pertencimento, em um conjunto de situações e experiências históricas que conferem aos Xukurus uma identidade, baseada em um espaço ancestral comum, o qual seria a Serra do Ororubá. Daí ser possível afirmar a existência de uma memória coletiva: “A memória coletiva aparece como um discurso da alteridade, no qual a posse de uma história que não se divide, dá ao grupo sua identidade” (GODOI, 1997).

Não é o processo de demarcação que irá criar uma posse imemorial para aquela determinada comunidade indígena, este apenas vai delimitar sua área e seus limites. Ocorre que, caso inexistente a delimitação e demarcação física do território tradicional, seu reconhecimento irá existir apenas no plano abstrato, não produzindo nenhum efeito prático a estes povos. Portanto, a delimitação e a demarcação dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas, como no caso dos Xukurus, formam a *base mínima* para que se tenha a efetiva proteção de seu direito de propriedade comunal da terra.

2 TERRITÓRIO COMO FONTE DE VIDA E CULTURA DOS POVOS INDÍGENAS

2.1 DIREITOS TERRITORIAIS E TRATAMENTO NORMATIVO. HISTÓRICO POVO INDÍGENA XUKURU

Certamente, a luta pelos direitos dos povos indígenas em uma perspectiva descolonizadora é um dos grandes temas do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Trata-se da busca pelo reconhecimento da isonomia entre a cultura ocidental hegemônica e a cultura dos povos indígenas, com incursões que vão desde a inserção na Constituição de elementos inerentes à cosmovisão destes povos, até o ponto do reconhecimento de Estados plurinacionais (FAJARDO, 2011, p. 139).

Todavia, em que pese as experiências coloniais e pós-coloniais de quase extermínio referidas no tópico antecedente, os povos indígenas têm construído uma vertente própria do Direito Internacional dos Direitos Humanos, como sujeitos coletivos *sui generis*, a fim de acomodar suas reivindicações, peculiares ao seu particular modo de vida e ligação

com seus territórios ancestrais.¹⁵

Nem mesmo quando a sociedade internacional despertou para o resgate dos valores do jusnaturalismo, com a assinatura da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, verificou-se um voltar de olhares para os povos indígenas e a positivação de direitos no âmbito internacional. Ao revés, prevaleceu a lógica do individualismo liberal, incorporada nos documentos clássicos dos movimentos constitucionalistas dos séculos XVIII e XIX, reproduzidos como fontes importantes para o processo de elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual influenciou, posteriormente a criação e implementação dos tratados de proteção internacional dos direitos humanos dos sistemas ONU e regionais. Como consequência dessa opção histórica, a relação indivíduo/Estado foi mantida, o que, por sua vez, resultou na prevalência das fontes liberais-individualistas da concepção dos direitos humanos.

Entretanto, seria desarrazoado ver o Direito dos Povos Indígenas desalinhado do Direito Internacional, em especial do Direito Internacional dos Direitos Humanos. A visão nacionalista e uniformizadora vista outrora, apesar de ainda encontrar fundamento em ultrapassados estandartes de soberania nacional absoluta que, ao invés de fornecer legítima proteção, acaba por ignorar os instrumentos internacionais ratificados pelo Estado e a jurisprudência dos Tribunais Internacionais cuja competência este tenha aderido, deve ceder a uma nova visão cosmopolita de proteção dos direitos humanos, em especial dos povos indígenas.

Neste contexto, é notável a evolução da matéria no âmbito internacional, em especial do tratamento jurídico conferido aos direitos territoriais destes povos. Deve-se destacar, com sensível mérito, a Con-

15 Neste sentido, Lillian Aponte Miranda (MIRANDA, 2008, p. 426), destaca: “Mesmo a recente era dos direitos humanos pós-Segunda Guerra Mundial contornou os povos indígenas. O projeto de descolonização do pós-Segunda Guerra Mundial baseado em preceitos de direitos humanos, avançou o direito dos povos à autodeterminação. Entretanto, autodeterminação aplicável apenas para um território colonial ultramarino como um todo, independente de enclaves pré-coloniais existentes dentro dos territórios coloniais e dos Estados colonizadores. Consequentemente, o processo internacional de descolonização também fracassou no reconhecimento da soberania inerente aos povos indígenas.” (Tradução Livre).

venção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho e da mais recente Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

A Convenção n. 169 da OIT, diferentemente da Convenção n. 107¹⁶ da mesma organização, continua sendo um dos instrumentos internacionais de maior relevância e força normativa na proteção aos direitos humanos básicos dos povos indígenas. No que tange aos direitos territoriais, a Convenção n. 169 reconhece, a partir do direito consuetudinário dos povos indígenas, os direitos de propriedade, posse e recursos naturais, inerentes a estes povos em seus artigos 14 e 15, respectivamente.

Todavia, tanto a Convenção n.º. 169, quanto a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, padecem de graves problemas de efetivação. Por um lado, em que pese a meticulosa negociação quanto a temas como o princípio da autodeterminação dos povos indígenas e o direito de consulta para a exploração de recursos naturais em seus territórios ancestrais, a Convenção 169 da OIT foi ratificada por apenas 22 dos 185 Estados membros da Organização. Por outro lado, o instrumento geral das Nações Unidas foi celebrado sob a forma de uma declaração, o que provoca a discussão de seu efeito não vinculante em relação às obrigações assumidas pelos Estados que a aprovaram.

Ademais, as normas que asseguram direitos com uma evidente dimensão coletiva, ainda encontram graves obstáculos procedimentais para sua plena efetivação, como, por exemplo, a reivindicação do

16 A Convenção n. 107 da OIT (1957) foi o primeiro instrumento internacional a tratar exclusivamente sobre povos indígenas e tribais. No entanto, apesar de pioneira na tutela específica destas coletividades, a Convenção adotava características integracionistas e paternalistas, isto é, em diversas passagens do texto convencional é possível notar a intenção de integrar as comunidades aos demais segmentos da população nacional. Como visto na primeira parte deste estudo, o principal objetivo ao adotar esta posição, era que o único meio de proteger estes povos seria integrando-os nas comunidades nacionais, por mais que tal fato resultasse na perda da sua cultura e no abandono do seu modo de vida tradicional. Para maior aprofundamento, conferir: RODRÍGUEZ-PIÑERO, Luis. *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law: The ILO Regime (1919-1989)*, Oxford University Press: New York, 2006.

reconhecimento da propriedade de territórios ancestrais indígenas, uma vez que tais demandas são apresentadas perante mecanismos de implementação fortemente influenciados pela referida tradição liberal, como é o caso do sistema de petições, de viés marcadamente individualista. A partir desta estrutura normativa, é possível definirmos que os direitos territoriais dos povos indígenas estão fundados em três elementos constitutivos: terra, território e recursos naturais. Estes elementos estão intimamente ligados e não podem ser vistos de uma forma separada, justamente em virtude da especial relação que os povos indígenas possuem com seus territórios.

Por conseguinte, o conceito de território para estes povos não pode ser valorado tal como a visão ocidental de propriedade, especialmente através de um enquadramento como direito individual. A terra para os povos indígenas vai além, representa a verdadeira fonte de vida e base fundamental de suas culturas, espiritualidade e sustentabilidade econômica.

Todavia, tal fato não significa que o reconhecimento de direitos para as terras indígenas será sempre o resultado da ratificação de instrumentos internacionais, como a Convenção n. 169 da OIT, por exemplo. A extensão do direito à terra reconhecidos pela Convenção será determinado em grande parte por referência à lei nacional de cada país, ou até mesmo exclusivamente por ela, nos casos em que o Estado não tenha ratificado os termos da Convenção n. 169, como os Estados Unidos da América e Canadá, por exemplo.

No caso brasileiro, como vimos anteriormente, a Constituição Federal reconhece em seu artigo 231 os direitos originários dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam, estipulando, no entanto, que *“aos índios são garantidos apenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nestes bens, cabendo à União, nos termos do art. 20, inciso XI da CF/88, a sua propriedade”*.

Dispõe a Constituição brasileira, ademais, no parágrafo quarto do artigo retrocitado, que as terras tradicionalmente ocupadas por estes povos são inalienáveis e indisponíveis, sendo os direitos a ela inerentes imprescritíveis.¹⁷

17 No que se refere às características de indisponibilidade, inalienabilidade e im-

Em nível infraconstitucional, a Lei n. 6.001 de 19 de setembro de 1973 (“Estatuto do Índio”), contém limitadas disposições a respeito do direito dos povos indígenas a suas terras ancestrais, assim como determina que a demarcação das terras indígenas será realizada através de um processo administrativo, conforme o procedimento estabelecido mediante Decreto do Poder Executivo. Promulgado em plena Ditadura Militar brasileira e em meio à pressão internacional que vinha sofrendo o Estado brasileiro pela ausência de proteção normativa específica dos povos indígenas em seu território¹⁸, o Estatuto adotou disposições de claro intuito integracionista e ainda inspiradas no ideal colonizador.

Logo no art. 1º se verifica tal opção: *“esta lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à*

prescritibilidade, tais atributos são interpretados pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos como medidas adequadas a conferir maior segurança jurídica às terras tituladas aos povos indígenas, veja-se: “Se afecta la seguridad efectiva y la estabilidad jurídica de las tierras cuando la ley no garantiza la inalienabilidad de las tierras comunales y permite a las comunidades su libre disposición, el establecimiento de prendas o hipotecas u otros gravámenes, o el arriendo de las mismas. Para evitar esto, algunos de los Estados Partes de la OEA han elaborado mecanismos jurídicos especiales de protección para las tierras y territorios indígenas, tales como el reconocimiento de las garantías jurídicas de indivisibilidad, imprescritibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad de las tierras tituladas a favor de los pueblos indígenas. Estos mecanismos pueden ser idóneos para garantizar la seguridad jurídica de los derechos de propiedad territorial indígenas.” CIDH. Informe sobre Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos. Documento 56/09 - OEA/Ser.L/V/II.

18 LIMA; BARROSO-HOFFMANN. Questões para uma política indigenista, p. 9. Pacheco de Oliveira afirma que o fato decisivo para a promulgação do Estatuto foi a preocupação com a imagem do país no exterior. Essa peculiaridade o torna uma lei atípica, já que em regimes militares as “leis de regulação de certos grupos e processos sociais” normalmente são consequência de atritos ideológicos internos no grupo detentor do poder, fazendo surgir espaço para o altruísmo, ou de conflitos políticos ou econômicos entre grupos e classes sociais. Não foi esse o caso brasileiro; quando da promulgação do Estatuto, por outro lado, os movimentos sociais em defesa dos índios eram ainda muito incipientes (OLIVEIRA FILHO. Contexto e horizonte ideológico, p. 19).

comunhão nacional". Por mais que não seja o objeto direto deste estudo, é importante esclarecer que, a rigor, *integração* não deveria se confundir com *assimilação*, uma vez que o objetivo da integração é o de articular socialmente os indígenas e a coletividade dominante, ao mesmo tempo possibilitando que mantenham a condição de índios, o que infelizmente não foi possível, caracterizando a legislação verdadeiro instrumento de restrição dos direitos internacionalmente consagrados aos povos indígenas¹⁹.

Como visto anteriormente, a posse garantida aos povos indígenas não corresponde totalmente ao instituto da posse civilista. O art. 23 do Estatuto do Índio conceitua posse indígena como a ocupação efetiva de terra que detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil de acordo de acordo com os usos, costumes e tradições tribais²⁰. O próprio acórdão do STF

19 O integracionismo inspirador do Estatuto do Índio deve muito à atualização da doutrina do SPI feita por Darcy Ribeiro. O emérito antropólogo defendia: "a integração parece configurar uma forma de acomodação que, conquanto precaríssima, em certos casos abre aos grupos étnicos – à medida que se amoldam às exigências do convívio com civilizados, desenvolvem maior resistência às moléstias e se despojam de suas singularidades linguísticas e culturais", o que significaria maiores "oportunidades de sobrevivência e participação na sociedade nacional" (apud SILVA, Orlando. Os povos indígenas e o Estado brasileiro, p. 54).

20 Estatuto do Índio. Capítulo II. Das Terras Ocupadas. Art. 22. Cabe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes. Parágrafo único. As terras ocupadas pelos índios, nos termos deste artigo, serão bens inalienáveis da União. Art. 23. Considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva da terra que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detém e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil. Art. 24. O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades. § 1º Incluem-se, no usufruto, que se estende aos acessórios e seus acrescidos, o uso dos mananciais e das águas dos trechos das vias fluviais compreendidos nas terras ocupadas. § 2º É garantido ao índio o exclusivo exercício da caça e pesca nas áreas por ele ocupadas, devendo ser executadas por forma suasória as medidas de polícia que em relação a ele eventualmente tiverem de ser aplicadas. Art. 25. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição Federal, independará

no Caso Raposa Serra do Sol refere-se à posse indígena como um “*heterodoxo instituto de Direito Constitucional e não como uma ortodoxa figura do Direito Civil*”, justamente pelo fato apontado no acórdão de que “*terra indígena, no imaginário coletivo aborígine, não é um simples objeto de direito, mas ganha a dimensão de verdadeiro ente ou ser que resume em si toda ancestralidade, toda coetaneidade e toda posteridade de uma etnia.*”

Ora, se por um lado os direitos imprescritíveis de posse permanente e usufruto exclusivo, bem como as características de indisponibilidade e inalienabilidade das terras podem ser vistos como garantias a estes povos, a reserva da propriedade das terras indígenas ao Estado brasileiro, como amplamente visto acima, pode ser encarada como uma forma de controle sobre esses bens, eventualmente limitando o próprio direito à autodeterminação destes povos e o efetivo direito à manutenção de seus hábitos e costumes de acordo com sua cultura.

Neste contexto se insere a terra tradicionalmente ocupada pelo Povo Indígena Xukuru, composto por aproximadamente 7 mil pessoas e que há mais de um século, pelo menos desde a Guerra do Paraguai (1864-1870), vêm lutando pelo reconhecimento de suas terras ancestrais (CIDH, 2015).

O processo de demarcação do território se iniciou em 1989 e foi definitivamente homologado 12 anos depois, em 2001, mas ainda permanece sendo alvo de disputas, com ocupantes não indígenas ainda precisando ser retirados através de ordens judiciais. Agravando a situação, segundo dados do Instituto Socioambiental – ISA, ainda há aproximadamente 45 processos judiciais de antigos ocupantes – não indígenas – que solicitam a reintegração de suas supostas terras de volta, criando uma grande insegurança jurídica para a comunidade e revelando a verdadeira falha normativa brasileira na proteção dos territórios indígenas: até que ponto o reconhecimento formal e jurídico pelo Estado dos territórios indígenas lhes garante uma efetiva proteção e segurança de que suas terras não serão invadidas e destruídas?

de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas, atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação, sem prejuízo das medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República.

É imprescindível sempre ressaltar e ter em mente que não há como se proteger de maneira efetiva comunidades indígenas sem lhes garantir a mais concreta garantia de que suas terras lhes estão asseguradas não apenas na lei não-indígena, mas também na prática, no cotidiano, tendo ao indígena a certeza a toda manhã de sol de que naquele território que tradicionalmente ocupa, onde seus ancestrais estão enterrados e onde seus hábitos culturais se manifestam, não será objeto de disputas territoriais e ainda morte de seus líderes.

O processo de homologação do Povo Indígena Xukuru foi marcado com sangue desde sua articulação, iniciada em 1980. Xikão, cacique responsável por iniciar a condução do movimento de reconhecimento do território, foi assassinado a sangue frio quando saía de sua casa, no bairro Xukuru, em Pesqueira/PE, em maio de 1998. Xikão sempre acreditou que a base da mudança de seu grupo estava na educação indígena e na organização da comunidade e de suas práticas. Quando cacique, promoveu a criação de diversas comissões de saúde e educação nas aldeias e da Associação do Povo Xukuru – sistema que funciona até hoje e estimula a participação dos indígenas nas decisões do grupo, geralmente discutidas em assembleias e seminários, segundo o Conselho Missionário Indigenista, que acompanha de perto a comunidade em sua luta.

Em fevereiro de 2003, apenas 02 anos após a homologação da Terra Xukuru, o cacique Marcos, filho e sucessor de Xikão, sofreu uma emboscada e dois índios Xukurus, responsáveis pela sua segurança, foram assassinados, gerando uma revolta da comunidade na Vila de Cimbres, local no qual se iniciou o processo de colonização a mais de 300 anos.

O caso foi denunciado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em 2002. Em julho de 2015, o relatório de mérito do caso concluiu que o Estado Brasileiro é responsável pelas violações de direitos do povo Xukuru e fez recomendações, não cumpridas até hoje, de forma que em março de 2016, o caso foi submetido à Corte Interamericana e aguarda sentença de mérito após a realização da audiência pública em março de 2017.

2.2 INTEGRIDADE CULTURAL E O TERRITÓRIO COMO

ELEMENTO VIVO

Neste ponto final, temos que compreender que a estreita relação dos povos indígenas com suas terras e territórios tradicionalmente ocupados é o principal elemento constitutivo de sua identidade cultural e suas práticas religiosas ancestrais. Os fundamentos religiosos e culturais destes povos tradicionais estão umbilicalmente ligados à sua relação com o território, não somente por ocupá-lo de forma ancestral, mas pelo fato de que os cemitérios de seus antepassados e os locais onde realizam seus rituais, são considerados sagrados e nele estão localizados.

Assim, para os povos indígenas, a posse de seu território tradicional é fundamental para a manutenção de sua memória histórica, religiosa e cultural, de forma que a desvinculação de suas terras ancestrais implica no risco de seus traços étnicos e culturais se perderem, acabando por destruir por completo uma cultura indígena ou tribal. As graves falhas ocorridas no processo de demarcação das terras do Povo Indígena Xukuru demonstram a grave falha do sistema brasileiro, tanto no âmbito normativo, ou seja, pela falta de efetivo reconhecimento da propriedade comunal da terra, não apenas sua posse e usufruto; como no âmbito de execução e garantia destes direitos, comprovando que a mera demarcação das terras indígenas não lhes garante a sobrevivência pacífica e a manutenção de suas práticas culturais e, acima de tudo, sua vida.

Por fim, importante apontar que no recente caso sobre povos indígenas sentenciado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, *Caso do Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador*, último caso indígena perante o sistema interamericano antes do Povo Indígena Xukuru, a CtIDH já havia firmado sua posição acerca do vínculo entre a especial relação com terra destes povos e seu inerente direito à identidade cultural e à liberdade religiosa.²¹

21 A Corte considera que o direito à identidade cultural é um direito fundamental e de natureza coletiva das comunidades indígenas, que deve ser respeitado por uma sociedade multicultural, pluralista e democrática. Isto implica que a obrigação dos Estados de garantir aos povos indígenas que sejam devidamente consultados sobre assuntos que influenciem ou possam influenciar em sua vida cultural e social, de acordo com seus valores, usos, costumes e formas de organização. (...) Dada a importância

Assim, a terra para os povos indígenas não se trata de uma benesse concedida pelo Estado, ela é anterior. Trata-se de um direito originário, antes do surgimento do próprio modelo de Estado Nação. Estes povos têm o direito a que o Estado em que estejam localizados, lhes garanta, não apenas de maneira formal e precária, mas que garantam efetivamente seu direito de viver em seus territórios tradicionalmente ocupados, preservando e praticando seus hábitos, costumes e rituais religiosos, bem como mantendo sua ancestral identidade cultural.

CONCLUSÃO

Desta forma, a partir da visão espelhada neste estudo, reconhecemos, a princípio, que a propriedade coletiva da terra dos povos indígenas não advém somente do reconhecimento oficial do Estado em que estejam historicamente localizadas, mas sim da ocupação ancestral destas terras que estão intrinsecamente ligadas ao desenvolvimento cultural, físico e religioso das comunidades como um todo, gerando, assim, um direito consuetudinário da propriedade indígena.

É preciso, por conseguinte, superar as políticas que fazem parte da rotina governamental brasileira desde sua colonização, fortalecendo o reconhecimento da isonomia entre a cultura ocidental hegemônica e a cultura dos povos indígenas, especialmente no que tange à proteção de suas terras. Porém, não sob o prisma dos conceitos civis de propriedade, mas sim respeitada a cultura própria destes povos e sua ligação especial com a terra como verdadeira fonte de vida.

Por fim, entendemos, a partir da análise da situação vivida pelo Povo Indígena Xukuru, que o mero reconhecimento e demarcação das terras ocupadas pelos povos indígenas por parte do Estado em que estejam localizadas, não lhes garante a efetiva proteção de seu território

que tem os sítios de valor simbólico para a identidade cultural do Povo Sarayaku e sua cosmovisão, como sujeito coletivo, vários depoimentos e perícias produzidos durante o processo indicam o forte laço que existe entre os elementos da natureza e da cultura, por um lado, e as dimensões de ser integrante do Povo por outro. O exposto também denota as profundas afetações às relações sociais e espirituais que os integrantes da comunidade podem ter com os diferentes elementos da natureza quando são destruídos ou menosprezados. CIDH - Caso do Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador.

e sua integridade cultural, sendo necessário avaliar formas alternativas que, respeitando as características específicas destes povos, lhe sejam garantidas a não intervenção e a destruição de sua cultura por não-indígenas, inclusive o próprio Estado.

REFERÊNCIAS

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS – CIDH. **Informe sobre Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos.** Documento 56/09 - OEA/Ser.L/V/II.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS – CIDH. **Relatório No. 44/15**, Caso 12.728. Mérito. Povo indígena Xucuru. Brasil. 28 de julho de 2015.

COSTA TOURINHO NETO, Fernando da. **Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas consequências jurídicas.** In: Os direitos indígenas e a Constituição. Coord: Juliana Santilli. Ed: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antônio Fabris Editor. Porto Alegre, 1993.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS – ECHR. **Cultural Rights in the case-law of the European Court of Human Rights.** Research division ECHR, janeiro de 2011.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **El horizonte Del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a La descolonización.** In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). El Derecho en América Latina – un mapa para el pensamiento jurídico en el siglo XXI. Buenos Aires Siglo Vientiuno Editores, 2011.

GEARY, Patrick J. **O mito das nações – a invenção do nacionalismo.** Trad. Fábio Pinto. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. **O trabalho da memória: cotidiano e história no Sertão do Piauí.** Campinas, Editora da UNICAMP, 1999.

GOMES DA SILVA; Paulo Thadeu. **A Constituição de 88 não é o**

marco temporal caracterizador da posse indígena. Disponível em: <<https://jota.info/artigos/constituicao-de-88-nao-e-o-marco-temporal-caracterizador-da-posse-indigena-13062016>>. Acesso em: 18 abril. 2016.

LIMA e BARROSO-HOFFMANN. **Questões para uma Política Indigenista: Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas. Uma Apresentação.** In A. C. de Souza Lima e M. Barroso-Hoffmann (orgs.). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma Nova Política Indigenista.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002.

LINERA, Álvaro García. **A potência plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia.** Trad. Mouzar Benedito e Igor Ojeda. São Paulo: Boitempo, 2010.

MIRANDA, L. A. **Uploading the Local: Assessing the Contemporary Relationship Between Indigenous Peoples Land Tenure Systems and International Human Rights Law Regarding the Allocation of Traditional Lands and Resources in Latin America,** 10 Oregon Review of International Law, (2008).

OLIVEIRA FILHO. **Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio.** In: SANTOS, Sílvio Coelho (org). **Sociedades indígenas e o direito,** 1998.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – ONU. **A/Res/61/295,** 10 de dezembro de 2007. Resolução da Assembleia Geral ONU 61/295.

PAULA, José Maria de. **Terras dos índios.** Boletim nº 1 do Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro, 1994.

QUEIROZ, Paulo Eduardo Cirino de. **A construção da Teoria do Indigenato: do Brasil colonial à Constituição republicana de 1988.** Conteúdo Jurídico, Brasília-DF: 06 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.43728&seo=1>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

RODRÍGUEZ-PIÑERO, Luis. **Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law: The ILO Regime (1919-1989),** Oxford University Press: New York, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma revolução democrática da justiça**. São Paulo: Cortez, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La reinención del Estado y el Estado plurinacional. OSAL (Buenos Aires: CLACSO)**. Ano VIII, Nº 22, setembro. 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2017.

SILVA, Edson. **História Xukuru, História Indígena no Nordeste: Novas abordagens. Mnemosine Revista**. v. 1. nº. 2. Jul/Dez 2010. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~historia/mnemosinerevista/volume1/dossie_brasilimperio/dossie/MNEMOSINE-REVISTA_BRASIL-IMPERIO-VOL1-N2-JUL-DEZ-2010HIST%C3%93RIA%20XUKURU,%20HIST%C3%93RIA%20IND%C3%8DGENA.pdf. Acesso em: 21 abr. 2017.

SILVA, Edson Hely. **Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Universidade de Brasília – UNB, 2008.

SILVA, Orlando. **Os povos indígenas e o Estado brasileiro**. In: SANTOS, Sílvio C. dos WERNER, Dennis et al. *Sociedades Indígenas e o Direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: UFSC, 1985.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. 8. ed. Curitiba: Juruá, 2012.

VON MARTIUS, Carlos Frederico. **O direito entre os indígenas do Brasil**. Trad. Amaral Gurgel. Ed. Brasil. São Paulo, 1938.

**REFLEXÕES SOBRE DIREITOS FUNDAMENTAIS
SOCIAIS À LUZ DA TEORIA DA PRÁTICA DE PIERRE
BOURDIEU E SHERRY B. ORTNER: PODER, PROJETOS,
AGÊNCIA E INTENCIONALIDADE
EM COMUNIDADES TRADICIONAIS**

*REFLECTIONS ABOUT FUNDAMENTAL SOCIAL RIGHTS
AT THE LIGHT OF THE PRACTICE THEORY OF PIERRE
BOURDIEU AND SHERRY B. ORTNER: POWER, PROJECTS,
AGENCY AND INTENTIONALITY IN TRADITIONAL
COMMUNITIES*

Lucas Pacif do Prado Muniz¹
Sandro José da Silva²

RESUMO: Objetiva-se reflexões sobre direitos quilombolas, especialmente os de acesso a terra e fundamental à memória. Resultam de percepções que conduzem à análise sociológica dos institutos, haja vista pesquisas a partir da dogmática jurídica indicarem necessidade de compreensão da luta pelos direitos nos campos político e social. Sintetizam-se algumas pesquisas existentes na literatura científica com reflexão sobre alguns conflitos cotidianos, a exemplo das limitações legais ambientais em terra de quilombo. Inicia-se ensaio com base na teoria da prática de Pierre Bourdieu e na atualização proposta por Sherry B. Ortner. Concluiu-se que os direitos conquistados são ponto de chegada de uma luta não jurídica resultado de influências recíprocas entre estruturas e agências.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombolas. Direitos. Agência. Intencionalidade. Conflitos.

1 Mestrando vinculado ao Programa de Pós-graduação em direito da Universidade Federal do Espírito Santo.

Contato: pacifmuniz@gmail.com.

2 Doutor pela Universidade Federal Fluminense – RJ. Professor orientador vinculado ao quadro docente do Programa de Pós-graduação em direito da Universidade Federal do Espírito Santo.

Contato: saandro@gmail.com.

***ABSTRACT:** The objective is reflections about quilombolas rights, especially access to land and fundamental to memory. Result from perceptions that led sociological analysis of these institutes since research based on legal dogmatics indicates necessity for understanding the struggle for rights in the political and social fields. Some existing research in the scientific literature is synthesized with reflection about some daily conflicts, such as legal environmental limitations on quilombo land. Starts an essay based on Pierre Bourdieu's theory of practice and at update proposed by Sherry B. Ortner. It was concluded that the rights gained are end point of a non-legal fight result of reciprocal influences between structures and agencies.*

***KEYWORDS:** Quilombolas. Rights. Agency. Intentionality. Conflicts.*

INTRODUÇÃO

As temáticas quilombolas constituem terreno fértil para muitos tipos de pesquisas sob vieses de inúmeras áreas do conhecimento científico. Leques para investigações sociológicas, antropológicas, geográficas, jurídicas, entre outras, representam possibilidades de conhecimento de uma realidade cultural tão complexa e intrigante num emaranhado de relações dinâmicas entre atores e estruturas presentes nesse campo de lutas.

Este artigo representa a síntese de reflexões acerca de uma necessidade de se pesquisar os direitos quilombolas sob as perspectivas sociológica e antropológica a partir da percepção de que é preciso análise para além das normas jurídicas relacionadas as quais exigem a racionalidade lógico-jurídica própria da teoria do direito para efeito de estudo.

É preciso ressaltar a importância das pesquisas jurídicas existentes, no entanto, a complexidade dos direitos dessas populações exige movimentos investigativos de fora do campo da ciência jurídica em sentido estrito como forma superar limites, visando a uma compreensão mais ampla. Há muitas críticas à teoria do direito, notadamente no que toca à racionalidade que esta exige para o estudo do direito positivo em razão da pureza que se pretende em relação aos fenômenos sociais,

históricos, entre outros. Por consequência dessa abstração da realidade intersubjetiva enfrentam-se dificuldades no estudo sobre efetivação de direitos sociais, especialmente no caso do presente artigo, os das populações quilombolas.

Deve-se ter em mente que investigações sociológica ou antropológica sobre os direitos quilombolas não tem como objetivo serem, apenas, auxiliares ao campo do direito, mais que isso se quer compreender de que forma as populações quilombolas percebem e apreendem esses direitos e lutam pela efetivação no dia-a-dia da vida cotidiana. Seriam esses direitos mais de vários elementos de luta os quais os quilombolas dispõem como capital cultural a partir da previsão no ordenamento jurídico? Qual seria a percepção de justiça em relação aos seus direitos? De que forma essas comunidades contribuem para a transformação social de suas realidades por meio das práticas enquanto agência e intencionalidade?

Eis, então, algumas das reflexões incipientes sobre o que se propõe analisar e refletir no presente estudo. Não obstante, necessário esboçar apertado resumo sobre esse trabalho, conforme se vê abaixo.

No primeiro item intentou-se trazer algumas pesquisas sobre os direitos em comento e registrar algumas percepções sobre a necessidade de estudos para além da dogmática jurídica. Fica claro que nesse contexto a sociologia e a antropologia são apreendidas como auxiliares num esforço para dar suporte fático aos direitos sob análise. Após estudos desses textos, percebeu-se que as maiores dificuldades não repousam em insuficiência normativa, bem como deles se extraem ideias que mostram outros caminhos para pesquisas sobre esses direitos, isto é, a pesquisa sociológica.

Ainda, no primeiro item, foi analisada uma pesquisa com base na sociologia das ausências de Boaventura de Sousa Santos em que cinco lógicas de produção de não existência propostas pelo autor estão presentes nos questionamentos dos direitos quilombolas no contexto da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n.º 3239/2003, e, portanto, cogitam-se esclarecidas as dificuldades de efetivação. Todavia, entende-se que no texto em comento estão sinais de movimentos em direção a uma pesquisa sociológica, que é o que se pretende fazer neste ensaio.

Já no segundo item, busca-se aprofundar as análises sociológica e antropológica das questões quilombolas com aporte em noções dos conceitos de poder simbólico, campo, *habitus* e da força do direito de Pierre Bourdieu e, seguidamente, nas noções de agência e intencionalidade propostas por Sherry B. Ortner em sua atualização da teoria da prática.

As conclusões são no sentido de que há uma luta simbólica entre classes (quilombolas e “proprietários”) em que há influências recíprocas, sem necessariamente haver uma concentração de poder numa ou outra classe, mas sim um movimento dinâmico do poder, o que leva a compreensão, agora, das populações quilombolas ativamente mobilizadoras das transformações sociais que experimentaram nos últimos tempos, notadamente a consagração de seus direitos no ordenamento jurídico.

MOVIMENTOS EM DIREÇÃO A UMA ANÁLISE SOCIO-LÓGICA E ANTROPOLÓGICA DOS DIREITOS DOS QUILOMBOLAS

Nos estudos científicos cujos conteúdos são ponto de partida para esse trabalho vê-se claramente preocupação no que concerne à efetivação de direitos destinados às comunidades tradicionais, tais como: a titulação das terras de quilombo, direito fundamental à memória, autoatribuição como garantia do direito fundamental à memória dos quilombolas, entre outros. A problematização geralmente está centrada na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) n.º 3239/2003 ajuizada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atualmente, Democratas.

A referida ADI n.º 3239/2003 carrega vários argumentos contrários ao Decreto n.º 4.887/2003 que regulamenta os direitos dos quilombolas relacionados à titulação das terras, em outras palavras, estabelece procedimentos de demarcação territorial por meio de critérios de autoatribuição individual e coletiva, além de análises antropológicas.

Os principais argumentos contrários ao referido Decreto diz respeito à inconstitucionalidade da autoatribuição para fins de de-

marcação, pelo que os autores pedem o pronunciamento do Supremo Tribunal Federal (STF) no sentido de declararem a sua total inconstitucionalidade, haja vista ferir o direito de propriedade daqueles que possuem terras em que se situam os quilombos.

Importante consignar que a partir dos estudos realizados veem-se muitos argumentos baseados na ciência do direito em sentido estrito, o que é aceitável vez que é comum grande parte das pesquisas de viés dogmático no campo jurídico buscar respostas no próprio direito positivo para a resolução dos conflitos sociais. Aliás, faz parte da formação dos juristas em sentido amplo a concentração de esforços para resolver os problemas sociais ao passo que sob o ponto de vista da sociologia e antropologia os conflitos são necessários, sendo mais adequado falar em transformação social do que em solução de conflitos.

Ainda, por meio dos estudos sobre a temática quilombola é possível verificar todo um esforço interpretativo que lança mão da racionalidade que a ciência jurídica exige para demonstrar que o Decreto 4.887/2003 é um decreto regulatório do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias (ADCT) que, por sua vez, é norma constitucional autoaplicável (SARMENTO, 2010, p. 282), mas se não for assim entendido pelo STF, de que há o art. 31 da Lei 12.288 de 2010 que traz o mesmo texto constitucional (“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”) e, sendo assim, o referido decreto seria regulamento da citada lei infraconstitucional. (MUNIZ; FRANCISCHE-TO, 2014, pp. 10-11)

Mais uma vez é preciso destacar que não se vislumbra insuficiências normativas a respeito do tema aqui abordado, o que faz aguçar a dúvida do por que na demora da concessão do título a algumas comunidades, notadamente no Estado do Espírito Santo em que algumas delas localizadas na região de Sapê do Norte veem arrastarem por anos os processos administrativos de demarcação e reconhecimento e, ao fim do processo, elaborados os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID), estes são judicializados e então se inicia outra *via crucis* que não raro culmina na anulação de todo o procedimento administrativo.

Continuando, percebe-se que nas pesquisas existentes há reflexões sociojurídicas, que demonstram esforços para entender as dificuldades de efetivação dos direitos dos quilombolas relacionados à terra, tanto que são estudados outros direitos sociais (culturais) relacionados a essas populações no intuito de mais esforços para demonstrar que as demarcações por meio da autoatribuição são juridicamente legítimas e devem culminar na titulação. Nesse contexto destaca-se o uso de textos não jurídicos de autores da antropologia, da sociologia, da psicologia social entre outros donde se identifica a gênese de um movimento inicial de análise para além da dogmática jurídica, mas frise-se que ainda se nota um contexto auxiliador das análises metajurídicas.

Chama atenção, especialmente, o estudo da memória individual e coletiva dos quilombolas tomando por referencia autores como Maurice Halwachs, Elizabeth dos Santos Braga, Flávio dos Santos Gomes, Ilka Boaventura Leite entre outros. A processualística desses estudos sobre a memória assenta na formação social da memória e não meramente num fenômeno biológico, genético. Com base nos estudos desses autores compreendeu-se, ao que parece, a formação da memória individual dentro do contexto social sendo este o espaço ou limite de formação. (MUNIZ; FRANCISCHETO, 2014, pp. 11-15).

A contribuição desses estudos metajurídicos aliada ao estudo sobre a existência de um direito fundamental à memória, conforme doutrina de Fabiana Santos Dantas, levou a uma importante conclusão de que o direito à memória tem:

[...] potencialidade capaz de abarcar os direitos de acesso à terra e o direito à cultura dos quilombolas, uma vez que sem lhes garantir o direito à memória, não há garantia do direito à cultura e ainda, não há como se efetivar o direito à cultura senão nos quilombos. (MUNIZ; FRANCISCHETO, 2013, p. 91).

Como já afirmado, é possível identificar nas pesquisas feitas, mesmo que incipiente, uma percepção da necessidade do aprofundamento dos estudos sociológicos para o entendimento com outro olhar destes direitos fundamentais sociais tão peculiares, tanto que se inverte para uma tentativa de compreensão da formação da memória coletiva dessas populações num esforço de legitimação do seu direito de acesso

a terra.

Outra importante análise foi realizada com base em pesquisa acerca, também, da ADI 3239/2003 não apenas sob o viés jurídico, mas sob o enfoque da sociologia das ausências de Boaventura de Sousa Santos (MUNIZ; FRANCISCHETO, 2013, pp. 81-111). Está presente a crítica à razão indolente que se manifesta sobre quatro formas quais sejam: a razão impotente, a razão arrogante, a razão metonímica e a razão proléptica. O foco da análise foi a razão metonímica que “[...] se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria prima [...]”. (SANTOS, 2010, p. 95-96).

Dentro do estudo da sociologia das ausências perscrutou-se pelas cinco lógicas de produção de não existência propostas pelo referido autor no intuito de saber se era possível identificá-las nos argumentos veiculados na ADI N.º 3239/2003. Em síntese as cinco lógicas são: a da monocultura do saber; monocultura do tempo linear; a da classificação social; a da escala dominante e a lógica produtivista. Chegou-se à conclusão de que a razão metonímica, por meio das cinco lógicas manifestadas pelas monoculturas, está presente na referida ação. (MUNIZ; FRANCISCHETO, 2014, pp. 1-41).

Importante fazer menção de outras questões agora relacionadas a limitações ambientais em terras de quilombo, tema bastante espinhoso que se coloca como um dentre os vários outros problemas enfrentados pelas comunidades Brasil afora. A título exemplificativo, traga-se a situação da comunidade quilombola do Cambury localizada dentro do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) cuja população sofreu pressão em razão de suas práticas tradicionais de subsistência ante às proibições legais impostas que caso fossem interpretadas literalmente tenderiam a considerar a retirada dessas pessoas de seus lugares tradicionais. Isso se levando em consideração uma interpretação voltada para a proteção integral da área ocupada.

A partir de múltiplos esforços, inclusive dos próprios moradores do Cambury os processos decisórios se encaminharam para a gestão compartilhada das áreas ocupadas até porque se demonstrou que se as áreas habitadas pelos quilombolas do Camury estavam preservadas era

em razão do adequado uso que faziam da terra (TELEGINSK, 2001, p. 106).

Assim, a partir de negociações entre atores jurídicos, estado e quilombolas foi possível estabelecer o uso sustentável da área preservada com o anterior reconhecimento das práticas tradicionais dos habitantes. Além disso, outras atividades foram viabilizadas a fim de ampliar a geração de renda para a comunidade e ao fim, compatibilizar as práticas tradicionais com a legislação. (SIMOES; FERREIRA, 2017).

OS DIREITOS QUILOMBOLAS SOB O ENFOQUE DA TEORIA DA PRÁTICA: CONTRIBUIÇÕES DE PIERRE BOURDIEU E SHERRY B. ORTNER

Com base nas pesquisas apresentadas acerca da temática quilombola e, imbuído da necessidade de questionar quais as forças estão em jogo nas reivindicações dessas comunidades passa-se à análise de outras teorias que possam contribuir para o fortalecimento e densificação dos estudos, dentre as quais, a de Pierre Bourdieu que ao teorizar sobre a força da forma do campo jurídico e da prática dos aplicadores do direito discorre sobre:

“afinidades que unem os detentores por excelência da forma do poder simbólico aos detentores do poder temporal, político e econômico [...]. a proximidade dos interesses e, sobretudo, a afinidade dos *habitus*, ligadas a formações familiares e escolares semelhantes, favorecem o parentesco das visões de mundo” (1989, pp. 241-242).

O poder simbólico, segundo autor pode ser comparado a um círculo que está em todo o lugar e em lugar nenhum e é ignorado, portanto, reconhecido. O autor ainda define o poder simbólico como um poder de construção da realidade social, por meio de símbolos, formas que contribuem para a reprodução social. Resultado de seu pensamento científico relacional e pós-estruturalista consigna que o poder simbólico é estruturante da realidade social porque estruturado.

Dessa forma, aclara-se um pouco mais as dificuldades jurídicas enfrentadas pelos quilombolas na efetivação de seus direitos, pois que

se está diante de um pleito como uma luta simbólica (BOURDIEU, 1989, p. 235) em que o estado é o “detentor da violência simbólica legítima” e se impõe por meio do “discurso jurídico legítimo”. Isso se dá, segundo autor, por meio da instituição do monopólio que opera uma “transformação de conflitos inconciliáveis de interesses em permutas reguladas de argumentos racionais entre sujeitos iguais” (pp. 227-228). Além do que o “veredicto judicial compromisso político entre exigências inconciliáveis que se apresenta como uma síntese lógica entre teses antagonistas, condensa toda a ambiguidade do campo jurídico. (p. 228).

Por ter o “poder simbólico de nomeação”, o “campo jurídico”, “como universo social relativamente independente representa a forma por excelência da violência simbólica”, e nos veredictos que seriam os espaços em que ocorrem as nomeações servem de “imposição de limite à luta que interfere na pertença das pessoas aos grupos, associações [...]” (BOURDIEU, 1989, p. 237). Ainda segundo o autor:

Deixando de se perguntar se o poder vem de cima ou de baixo, se a elaboração do direito e a sua transformação são produto de um movimento dos costumes em direção à regra, das práticas coletivas em direção às codificações jurídicas, ou, inversamente, das formas e das fórmulas jurídicas em direção às práticas que elas informam, é preciso ter em linha de conta o conjunto das relações objetivas entre o campo jurídico, lugar de relações complexas que obedece a uma lógica relativamente autônoma, e o campo do poder e, por meio dele, o campo social no seu conjunto. (BOURDIEU, 1989, pp. 240-241).

Dessa forma “é no interior deste universo de relações que se definem os meios, os fins e os efeitos específicos que são atribuídos à ação jurídica.” (BOURDIEU, 1989, p. 247). Diante da síntese teórica colacionada é possível avançar um pouco mais na inversão para uma análise sob o prisma sociológico dos direitos envolvendo as populações quilombolas. Desse modo, pode-se afirmar que as questões quilombolas enredam um contexto social em que há uma “luta simbólica entre classes” em que cada uma tenta impor a sua forma de visão do mundo, ou do direito.” (BOURDIEU, 1989). Explicado, então, o contexto de complexidade em que se concentra a busca por efetivação dos direitos quilombolas.

Mesmo a par da complexidade existente, poder-se-ia afirmar que tem prevalecido, não pouco, a visão das classes dominantes, possivelmente, pelo fato dos agentes do campo jurídico nela estarem inseridas e pelas afinidades entre este campo e o campo político e econômico, conforme trazido linhas acima. Além do que o direito opera predominantemente por meio de uma racionalidade única que é legitimada pelo Estado e, sendo assim, em face de outros tipos de racionalidades, a exemplo, da que concentra a noção de propriedade coletiva quilombola, tende a seguir o caminho da rejeição e/ou submissão à racionalidade predominante, mantendo assim a estabilidade da ordem tida como legítima.

A noção de “ordem estabelecida” está claramente estampada nos argumentos da ADI n.º 3239/2003 em que são refutados veementemente os critérios de autoatribuição coletiva para efeito de demarcação territorial. (BOURDIEU, 1989, p. 237). Os principais argumentos jurídicos a respeito da propriedade reforçam a noção individual como sendo a legitimamente aceitável, além de atacar a autoatribuição individual quilombola, tentando submetê-la à prova da condição de remanescente e não de descendente.

De todo o modo, mesmo que esse movimento para a compreensão dos direitos quilombolas de fora do campo jurídico tenha se ampliado com as noções trazidas por Pierre Bourdieu, no sentido de que sua teoria é hábil para esclarecer a luta travada neste contexto social entre os quilombolas e as forças dominantes ignoradas no discurso lógico jurídico que se pretende racional, a percepção acerca dessas populações ainda reluta permanecer como uma imagem estática, desnivelada abaixo em relação aos interesses dominantes como numa hierarquia.

Nesses momentos, vem à memória ícones plasmados pelas figuras que se apresentam sobre a escravidão negra no Brasil pela educação formal de base. Sempre a imagem de negros na senzala, ou no tronco sob o chicote de seus algozes. Esse quadro passivo desse período da história do Brasil deve ser rejeitado nas análises, pelo que sempre se esforçará para compreender a inserção dos negros na luta por liberdade, sendo um dos elementos símbolos desta luta o quilombo.

Retomando, é como se um objeto estático muitas vezes se colocasse no campo jurídico em relação aos direitos sociais, grupos, mi-

norias, entre outros. E mesmo que se alegue mesmo nível entre as partes, ou melhor, igualdade substancial e/ou material entre as partes, na prática, todos os “profanos” estão ante os profissionais do direito e são não raro “arbitrariamente delimitados” a exemplo de velhos, mulheres, negros, etc. (BOURDEIU, 1989, p. 28).

REFLEXÕES SOBRE A “AGÊNCIA” E “INTENCIONALIDADE” QUILOMBOLA

Inegável a contribuição de Pierre Bourdieu para entender de fora do campo jurídico o contexto em que as demandas quilombolas estão inseridas, inclusive porque permite ao investigador percepção em sentido de se desvincular de análises puramente estruturalistas ou puramente microssociais.

Sem embargo, Sherry B. Ortner propõe oportuna colaboração para uma atualização da teoria da prática, da qual Pierre Bourdieu, entre outros autores, herdaram:

[...] três grandes paradigmas: (1) a antropologia interpretativa ou “simbólica”, lançada pelo trabalho de Clifford Geertz; (2) a economia política marxista, cujo principal representante provavelmente era Eric Wolf; (3) e uma ou outra forma de estruturalismo francês, lançado por Claude Lévi-Strauss, mas que, nesse momento, já começava a ser substituído por vários pós-estruturalismos. (2006, p. 18).

Nestes paradigmas “O comportamento humano era plasmado, moldado, ordenado, definido, etc., por forças e por formações sociais e culturais externas: cultura, estrutura mental, capitalismo.” (ORTNER, 2006, p. 20).

A crítica de Sherry B. Ortner (2006) reside basicamente em que há redução a uma teoria puramente da coerção que não considera a agencia humana e nem os processos que produzem e reproduzem essas coerções, ou seja, as práticas sociais. Pelo que se percebe, a autora, como se verá adiante, pretende dar mais visibilidade a agencia humana nos contextos sociais e de que há efetiva participação e influência nas estruturas e vice-versa.

No sentido da atualização da teoria da prática num estudo so-

bre questões de gênero Sherry B. Ortner traz importantes comentários sobre a contemporaneidade do surgimento da teoria da prática e da teoria do poder, ao discorrer sobre “a mudança do poder”, para concluir que “há uma integração entre a teoria da prática e a do poder, inclusive sob a ótica das teorias do poder que são variedades da teoria da prática”. (2006, pp. 20-28)

A autora opta por três teóricos que contribuem para uma questão central sobre o poder: “a questão da invasão/penetração do poder”. São eles: Michel Foucault, que discorre sobre a ubiquidade do poder e seu aspecto “psicologicamente muitíssimo invasivo”, James Scott que segundo a autora afirma que o poder seria menos invasivo do que muitos afirmam e Raymond Williams que admite certa dominância das hegemonias, mas que estas “nunca são totais e absolutas, em diversos sentidos.” (2006, pp. 25-26) pelo que:

Nunca são totais em sentido histórico porque, no curso da história, embora se possa falar de formação/formações hegemônicas no presente, sempre há também hegemonias remanescentes do passado (“residuais”) e o começo de outras futuras (“emergentes”). E as hegemonias também nunca são totais em sentido psicológico, porque as pessoas sempre têm pelo menos algum grau de “perspicácia” (se não praticamente consciência plena, como diria Scott) em relação às condições de sua dominação. (ORTNER, 2006, p. 26).

A autora supera alguns limites ainda marcantes na teoria da prática de Pierre Bourdieu – por exemplo, de que “[...] é muito como Foucault, pois sua noção de habitus é de uma estrutura profundamente internalizada, fortemente controladora e, em grande medida, inacessível à consciência [...]” (ORTNER, 2006, p. 27) – para imprimir um viés mais fluido e dinâmico entre prática e o poder no intuito de trazer este para o centro das questões da prática social, não demasiadamente entranhado nas estruturas, mas perpassando por estas e pelas pessoas e grupos, o que traz à tona maior confluência na participação dos agentes nas transformações sociais.

Além dos temas relacionados à prática e o poder, acontece, também, uma atualização do conceito de cultura entendida como sendo um fenômeno móvel, sendo que a autora não abandona o conceito

que chama de novo antigo em que cultura são “esquemas por meio dos quais as pessoas veem o mundo e atuam sobre ele e as subjetividades”, mas ultrapassa limites para conceituar “cultura sob o aspecto novo como “pública móvel viajante”, em outras palavras como “transformação social”. (ORTNER, 2006, p. 40).

A atualização posposta por Sherry B. Ortner que em síntese estabelece que teorias do poder são teorias da prática tem alarmante valor para análise das questões quilombolas sob essa perspectiva atualizada. Em outras palavras, seria relevante uma análise sob a perspectiva simbiótica da teoria da prática e do poder atualizada com o intuito de investigar aprofundadamente as percepções de justiça das populações quilombolas a partir da compreensão do poder no centro das práticas sociais apreendidos pelos agentes e estruturas em um fluxo relacional dinâmico e contínuo em que influências recíprocas promovam a transformação social.

Corroboram com as reflexões feitas até o momento o estudo de Sherry B. Ortner sobre: “Poder e Projetos: reflexões sobre a agência” – no qual se propõe a analisar a intencionalidade e a agência sob a ótica dos jogos sérios que é o entendimento da autora de que a vida é ativamente jogada, tal como na teoria da prática, mas na teoria dos jogos sérios é possível ultrapassar limites e:

“dar nitidez a formas mais complexas de relações sociais, especialmente relações de poder, e a dimensões mais complexas da subjetividade dos atores sociais – particularmente, para os fins deste texto, as que envolvem “intencionalidade” e “agência.” (ORTNER, 2006, p. 46).

Continua Sherry B. Ortner afirmando que:

[...] assim sendo, assume-se que todos os atores sociais “têm” agência, mas a idéia de atores como sempre envolvidos com outros na operação dos jogos sérios visa a tornar praticamente impossível imaginar-se que o agente é livre ou que é um indivíduo que age sem restrições. (2006, p. 47).

Mais uma vez o que vem a lume nos transcritos acima é o desapego a uma ou outra teoria da prática ou do poder o que poderia levar a radicalismos teóricos que em pouco contribuem para a análise

da prática social levando-se em consideração toda sua complexidade, dessa forma, propõe:

[...] o marco da teoria da prática, na qual nem os “indivíduos” nem as “forças sociais” têm “precedência”, mas na qual **há, contudo, uma relação dinâmica, forte e, às vezes, transformadora entre as práticas de pessoas reais e as estruturas da sociedade, da cultura e da história.** (ORTNER, 2006, p. 50, grifo nosso).

Chama atenção as terminologias “forte” e “transformadora” utilizadas pela autora que levam a uma compreensão da possibilidade de influência de pessoas e até se poderia dizer de grupos de pessoas, comunidades, nas mudanças sociais. Colaboram com uma função emancipadora em relação a certos raciocínios ainda fortemente estruturalistas em que se vislumbram as pessoas como presas a estruturas sem possibilidade de agir intencionalmente almejando mudanças sociais. Até mesmo o pensamento consolidado de que as instituições nunca mudam e as pessoas devem sempre a elas se adequarem.

Essa reflexão é possível haja vista o caráter dinâmico da atualização proposta, o que se poder notar no seguinte trecho:

Na realidade, “agência” nunca é meramente um ou outro. Suas duas “faces” – como (perseguir) “projetos” ou como (o fato de exercer ou de ser contra) o “poder” – ou se misturam/transfundem um no outro, ou mantêm sua distinção, mas se entrelaçam em uma relação de tipo Moebius. Além disso, o poder, em si, é uma faca de dois gumes, operando de cima para baixo como dominação, e de baixo para cima como resistência. (ORTNER, 2006, p. 56).

Sem negar o poder da dominação e indo além do poder da resistência, a autora atribui à agência a faceta de “perseguir projetos” e a compreensão multifacetária permite o estudo da prática social em sua complexidade.

Em uma tentativa incipiente de aplicação do que fora transcrito às questões quilombolas, se poderia pensar no quilombo não apenas como elemento de resistência à época da escravidão, conforme visão mais comumente atribuída por diversos autores. Mas pode-se dizer que em alguns estudos sobre o tema a visão impressa geralmente repre-

senta um esforço de superar a imagem passiva atribuída aos “resistentes” num sentido um tanto inconsciente. É corriqueiro nas pesquisas o registro de que as pessoas escravizadas fugiam para as matas formando os quilombos como forma de resistência, apenas, ao regime de trabalhos forçados. Talvez por que:

Como se sabe, a temática quilombola povoa o imaginário Colonial a partir da inscrição criminosa dos quilombos mediante suas práticas de fuga e resistência ao trabalho escravo, ao mesmo tempo em que coloca a liberdade como uma dádiva proveniente das ações de Estado. (SILVA, 2012, p. 25).

Difícilmente, ou em nenhum momento, se exterioriza a compreensão de que as fugas pudessem se apresentar aos fugitivos como projetos de vida ou um projeto de coletividade. Na verdade as práticas culturais, familiares e religiosas nos quilombos aparecem quase sempre de forma secundária, ou seja, depois que chegavam lá. E não se cogitou a possibilidade de que pudessem representar esses projetos de forma antecipada. Ou seja, compreendeu-se que havia resistência, mas muito por causa dos trabalhos forçados e pouco por um projeto de vida, por exemplo. (MUNIZ; FRANCISQUETO, pp. 1-41, 2014).

Se visualizarmos o quilombo desde a época do regime escravocrata como resistência/projeto e levando em conta os elementos trazidos por Sherry B. Ortner, a exemplo de intencionalidade e agência, novas compreensões se estabelecerão no sentido de que uma ação intencional orientou aqueles negros rumo a uma transformação em um contexto de relações dinâmicas “fortes”. Se havia naquele momento histórico a dominação hegemônica representada pelo poder senhorial havia também o poder consistente na emergência de forças que faziam dela uma hegemonia relacional e não absoluta. De igual modo nos dias de hoje pode-se repensar o quilombo tanto como resistência quanto projeto nessa relação dinâmica e contínua de transformação social.

A partir do que fora colocado compreende-se que, nesse contexto de complexidade da luta travada pelas populações quilombolas, os dispositivos constitucionais, legais e infralegais que consagram os seus direitos são ponto de chegada de uma luta não jurídica. Nesse sentido, pode-se dizer que esses direitos são apreendidos como capital cul-

tural dessas populações e fortalecem a continuidade da luta por acesso aos direitos.

CONCLUSÃO

Conclui-se pela importância da investigação sociológica e antropológica acerca dos direitos dos quilombolas, o que permite afirmar que são conquistas advindas das lutas travadas no plano social em que estão envolvidas violências simbólicas, forças invisibilizadoras e emancipatórias, agências e intencionalidades dominantes e emergentes numa luta por prevalescência de suas ideologias e interesses.

É nesse contexto de dinamismo de poder em uma prática social jogada a todo o tempo que se concebe as lutas quilombolas como impulsionadoras da transformação de suas próprias realidades, especialmente, no caso deste estudo, as relacionadas à consagração de seus direitos agrários e de cidadania. A prática social jogada permite verificar poderes hegemônicos não absolutos relacionados aos interesses dominantes, bem como de hegemônias emergentes das lutas quilombolas.

Compreende-se, portanto, o poder enquanto agência no sentido de resistência e projetos concebendo-se, então, as lutas não apenas como opressão resultante dos interesses dominantes e resistência por parte dos quilombolas, mas além desses limites, têm-se projetos intencionais de continuidade de nomeação e demarcação das populações quilombolas pela violência simbólica da forma do direito ao mesmo tempo em que projetos intencionais por parte desses povos são orientados para a visibilidade e emancipação social, sendo os direitos consagrados no ordenamento jurídico alguns dos instrumentos que possuem.

Por fim há o entendimento de que essas reflexões e conclusões são apenas o início de um caminho pelo qual se pretende trilhar mais detidamente, qual seja, o estudo dos direitos dos quilombolas a partir da sociologia e da antropologia no intuito de se permitir uma análise mais complexa a partir das práticas, tendo como intenção perceber como são as representações desses direitos para essas populações.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BRASIL. **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. **Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 de nov. 2003. Seção 1, p. 4-5. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 24 ago 2016.

_____. **Lei 12.288 de 20 de julho de 2010**. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 21 de jul. 2010. Seção 1, p. 1-4. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em 22 ago. 2016.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade n.º 3239/2003** Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/es-tfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=2227157>>. Acesso em: 23 ago. 2016.

DANTAS, Fabiana Santos. **Direito fundamental à memória**. Curitiba: Juruá, 2010.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

HALWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e ter-**

ritorialidade. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

MUNIZ, Lucas Pacif do Prado; FRANCISCHETO, Gilsilene Passon Picoretti. **Os direitos dos quilombolas no ordenamento jurídico brasileiro**. Lima: Derecho y Câmbio Social, número 35, ano XI, 2014. Disponível em: http://www.derechoycambiosocial.com/revista035/OS_DIREITOS_DOS_QUILOMBOLAS_NO_ORDENAMENTO_JURIDICO_BRASILEIRO.pdf. Acesso em: 24 ago. 2016.

MUNIZ, Lucas Pacif do Prado; FRANCISCHETO, Gilsilene Passon Picoretti. **A ação direta de inconstitucionalidade n. 3239/2003 contra o decreto n. 4.887/2003 e os riscos de nova invisibilização dos quilombolas: análise sob o enfoque das cinco lógicas de produção de não existência de Boaventura de Sousa Santos**. Relações de trabalho e seguridade social no Brasil e na Alemanha: Tomo II. Joaçaba: Unoesc, 2013. Disponível em: http://www.unoesc.edu.br/images/uploads/editora/S%C3%A9rie_Direitos_Fundamentais_Sociais_tomo_II.pdf. Acesso em: 16 nov. 2016.

ORTNER, Sherry B.. **Poder e projetos: reflexões sobre a agência**. Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia: 2006. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/ConferenciaseDialogos.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

ORTNER, Sherry B.. **Uma atualização da teoria da prática**. Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia: 2006. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/ConferenciaseDialogos.pdf>>. Acesso em: 24 ago. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SARMENTO, Daniel. Por um constitucionalismo inclusivo: história constitucional brasileira, teoria da constituição e direitos fundamentais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SILVA, Sandro José da. **Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo**. 2012. 342 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas

e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, 2012. Disponível em: < <http://www.reformaagrariaemdados.org.br/sites/default/files/vers%C3%A3o%20final%20Do%20fundo%20daqui%20-%20Luta%20pol%C3%ADtica%20e%20identidade%20quilombola%20no%20Esp%C3%ADrito%20Santo%20-%20Tese%20Sandro%20Jos%C3%A9%20da%20Silva%20-%20PPGA%20UFF%202012.pdf>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

SIMÕES, Eliane; FERREIRA, Lúcia da Costa. **Gestão Compartilhada entre Caiçaras, Quilombolas e Técnicos no Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar.** Disponível em: < <http://www.anppas.org.br/encontro4/cd/ARQUIVOS/GT2-851-998-20080519003446.pdf>>. Acesso em 2 maio 2017.

TELEGINSKI, Antônio et al. **Quilombos a hora e a vez dos sobreviventes.** Comissão pró índio de São Paulo, 2001. Disponível em: < <http://www.cpisp.org.br/pdf/Quilombos-a-hora-e-a-vez-dos-sobreviventes.pdf>>. Acesso em: 2 maio 2017.

REFORMA AGRARIA EN EL PARAGUAY: DEL CAMPESIMISMO A LA BÚSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL

REFORMA AGRÁRIA NO PARAGUAI: DO CAMPESIMISMO PARA A BUSCA DA TERRA SEM MALES

Carmen Alice Cohene Mercado¹

RESUMEN: El Paraguay es el país de América Latina con la mayor desigualdad en la distribución de ingresos y la más alta concentración de la tierra (0.93), seguidos por Brasil (0.85) y Colombia (0.80), según el barómetro mundial de la equidad en la tenencia de la tierra. Además, es el país con mayor población rural con el 43% del total, el resto de los países tienen en promedio un 27 % de población rural (FAO, 2009). Los movimientos sociales campesinos y pueblos indígenas han luchado por sus tierras y resistido a todas las formas de opresión del Estado y el Mercado, quienes no han dado respuestas significativas para la población rural; negando al campesinado con el “campesinismo” e imponiendo el imaginario moderno y del desarrollo rural en vez de modificar la estructura agraria desigual, que cierra el acceso a la tierra, el territorio, los alimentos y la vida a muchas personas. Esta heterogeneidad histórico- estructural relacionados a los conflictos por la tierra y las luchas campesinas en el campo, fue denunciada por la Federación Nacional Campesina - FNC (2017) pues el 2.5 % de la población son propietarios del 85 % de las tierras y solamente 600 latifundistas tienen más de 12.654.000 hectáreas. Esto afecta directamente a 300.000 familias sin tierras en Paraguay, preocupante en un país de 406.752 km² y de 7 millones de personas. La FNC, colocó nuevos elementos al debate: i) el tipo de Reforma Agraria del que estamos hablando, ii) el rol de los jóvenes, iii) la importancia de la familia y los antepasados, iv) el liderazgo de las mujeres, v) la

¹ Doctora en Geografía, Universidad Federal de Paraná – UFPR. Miembro de ENCONTTRA, Colectivo de Estudios sobre Conflictos por el territorio y por la tierra. Curitiba, PR- Brasil.

Contacto: carcomer@hotmail.com

centralidad de la naturaleza, la cultura y la vida, vi) la articulación con varios movimientos sociales, no sólo campesinos y otros elementos que demuestran que sus reivindicaciones van más allá de un programa de entrega de tierras, es una propuesta para la búsqueda del Yvy maraney: la tierra sin mal de los Guaraní.

PALABRAS CLAVE: campesinado; resistencias; alternativas de vida; Yvy Maraney.

***RESUMO:** O Paraguai é o país latino-americano com a distribuição mais desigual da renda e a maior concentração da terra (0,93), seguido pelo Brasil (0,85) e Colômbia (0,80), segundo o barômetro mundial da equidade na posse da terra. Além disso, é o país com a maior população rural, com 43% do total, o restante dos países têm em média, 27% da população rural (FAO, 2009). Os movimentos sociais camponeses e povos indígenas têm lutado por sua terra e resistido a todas as formas de opressão do Estado e do Mercado, que não tiveram respostas significativas para a população rural; negando o campesinato com o “campesimismo”, impondo o imaginário moderno e do desenvolvimento rural em vez de modificar a estrutura agrária desigual, que fecha o acesso à terra, território, alimentos e vidas de muitas pessoas. Esta heterogeneidade histórico-estrutural relacionada aos conflitos pela terra e lutas camponesas no campo, foi denunciada pela Federación Nacional Campesina - FNC (2017) devido que 2,5% da população são donos de 85% das terras e só 600 proprietários têm mais de 12,654,000 hectares. Isso afeta diretamente 300.000 famílias sem terra no Paraguai, preocupante no país de 406,752 km² e 7 milhões de pessoas. A FNC colocou também novos elementos para o debate: i) o tipo de reforma agrária que estamos falando, ii) o papel dos jovens, iii) a importância da família e antepassados, iv) a liderança das mulheres, v) a centralidade da natureza, a cultura e a vida, vi) a coordenação com diversos movimentos sociais, não apenas camponeses e outros elementos que mostram que suas reivindicações vão além de um programa de entrega de terras, é uma proposta de busca da Yvy Maraney: a terra sem males dos Guaraní.*

PALAVRAS-CHAVE: campesinato; resistência; alternativas de vida;

Yvy Maraney.

INTRODUCCIÓN

Nuestra América no fue descubierta, fue una *invención* inmersa en el proceso de historia colonial de una Europa triunfal y victoriosa por sobre los habitantes, pueblos y culturas del continente. (MIGNOLO, 2007, p. 28-29). Estaba habitada por “bárbaros”, “salvajes”, “primitivos”, “negros” e “indios”, que debían ser europeizados y modernizados según ideas e instituciones occidentales. (ROIG, 1981, p. 48).

América era inseparable de la idea de Modernidad y todos los grupos sociales que la habitaban debían experimentar este nuevo estilo de vida europeo, blanco y cristiano, modelo para la humanidad. Existió también para MIGNOLO, (2007, p. 30) otro grupo social que quedó fuera de la historia “el de los criollos, ubicados entre los límites de lo humano- más allá de los cuales estaban los indios y los africanos (...)”. Estos criollos de ascendencia indígena, española y portuguesa, olvidados por la historia y recuperados por sus luchas y resistencias dieron lugar al *campesino* o *campesindios*² en términos de BARTRA, (2011, p. 124).

La palabra campesino designa una forma de producir, una socialidad, una cultura, pero ante todo designa un jugador de ligas mayores, un embarncido sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia. Ser campesino es muchas cosas pero ante todo es pertenecer a una clase: ocupar un lugar específico en el orden económico, confrontar predadores semejantes, compartir un pasado trágico y glorioso, participar de un proyecto común. (op. cit).

2 “Ser campesino en tierra de indios: cómo se ha ido inventando a sí mismo el campesino específicamente latinoamericano?(...) Hace 500 años fuimos invadidos y esto nos marcó a fuego. Los americanos de hoy provenimos sobre todo de la población originaria, de la migración europea y de los africanos traídos como esclavos. (...). La comunidad agraria es ethos milenario, pero los hombres y mujeres de la tierra fueron creados por sucesivos órdenes sociales dominantes, y que hoy llamamos campesinos, los campesinos modernos, son producto del capitalismo y su resistencia al capitalismo. Solo que hay de campesinos y campesinos, y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento colonial y sus secuelas. Los campesinos de por acá son, en sentido estricto, campesindios”. (BARTRA, 2011, p. 137-138).

En la visión universalista y modernizadora de América no había lugar para los campesinos e indígenas y en el Paraguay, tampoco se contempló el legado de los pueblos originarios, la cosmovisión del pluriverso guaraní y la *búsqueda de la tierra sin mal* o *Yvy marane'y*³ no fueron considerados ni en los estudios de tinte más culturalistas, pues era necesario olvidar el linaje indígena-tradicional para fortalecer el legado europeo-moderno. Para un gran número de pensadores sociales y políticos, obnubilados con la idea de modernidad, el *Homo Campesiniensis* era un ser derrotado, situación que exigía su superación: el advenimiento de un hombre nuevo; hombre, blanco locuaz, moderno, occidental, católico, heterosexual, a lo que GROSFOGEL (2010) identificó como categorías de subalternización de grupos sociales en la historia de América Latina y CRUZ (2013) lo sintetizó de la siguiente manera:

(...) um padrão de poder que historicamente definiu os processos de classificação e subalternização social na atualidade: 1) a formação de classes bem marcadas a nível global 2) a divisão internacional do trabalho no centro / periferia, 3) uma hierarquia espacial do território em inter-estados / colônias 4) uma hierarquia racial étnica europeia 5) uma hierarquia de gênero masculino, 6) uma hierarquia heterossexual 7) uma hierarquia religiosa a cristã 8) uma hierarquia epistemológica do conhecimento ocidental e 9) uma hierarquia linguística europeia.(CRUZ, 2013, p.165).

Coincidiendo con el argumento presentado por GROSFOGUEL y CRUZ, creo que existió una décima jerarquía, 10) la jerarquía urbana por sobre lo rural; la vía campesina nunca fue una apuesta ni social, cultural, económica ni política. Los campesinos llegaron tarde al reparto del progreso con los métodos de producción obsoletos,

3 Yvy marane'y, Tierra sin mal: de la cosmovisión Guaraní "yvy" es tierra y "marane'y" es que no termina, que no se destruye, que no se enferma. Este pensamiento tiene que ver con los modos de relación con el ambiente, del uso de la naturaleza y de la agricultura, en que la noción de abundancia está asociada a la posibilidad de renovación de los ciclos y no en la acumulación para no comprometer las especies naturales, incluido el ser humano. El Yvy marane'y incluye también el deseo de perpetuar, el propio ideal de trascender este mundo y alcanzar el lugar donde todo se originó, por lo tanto la eternidad en condición humana y así la conservación del modo de ser Guaraní. MELIÁ, (1987).

mano de obra no calificada, sin educación, sin cultura, sin capital, sin tierras pues debían desaparecer para dar paso al desarrollo tecnológico con la lógica del mercado, a las empresas agroindustriales con títulos de propiedad de tierra, altamente especializados en producción y en la inversión tecnológica, porque era necesario modernizar la mayoría de la sociedad rural tradicional para abastecer las grandes urbes modernas. (SCHULTZ, 1967, p. 25; FOSTER, 1989, p. 44-45).

Estos autores del siglo XX reflejan el pensamiento sobre el *campesinismo*, tomado de la idea que Serge Lautouche escribió sobre afro-pesimismo que impregna a gran parte de los datos, estudios e investigaciones que se pueden encontrar sobre África. LATOUCHE (2007) acuñó este término para referirse a la idea que muchos académicos y estudiosos tienen sobre el fracaso general de África subsahariana, ya que la modernidad y el desarrollo no han dado los frutos esperados por los académicos y políticos, lo que implica intrínsecamente una molestia inminente, ya que parecen estar condenados a enfrentar la realidad de la aparente insuficiencia para transitar el camino unidireccional del progreso, construido con imaginarios eurocéntricos modernizadores.

En Paraguay el *campesinismo* también fue fundacional dentro del pensamiento académico y del Estado. El campesino era relacionado a lo atrasado, al margen del “desarrollo”, que llegó al país de la mano de las *teorías de la modernización*, fundamentando el “*subdesarrollo*” latinoamericano como la consecuencia de la estructura dual de muchos de nuestros países: un subsector económico y social “moderno” abierto al mundo, dotado de valores universales y occidentales que estaba llamado a protagonizar el progreso nacional y otro sector “tradicional”, cargado de una serie de atavismos culturales que le impedían entender y seguir la senda trazada por los teóricos del desarrollo, que al “*final del cuento, todos seríamos ricos, racionales y felices*” (ESCOBAR, 2014, p. 27).

El problema era que, a ojos de muchos, las sociedades paraguayas, habían demostrado su incapacidad para generar esa nueva humanidad, o al menos para hacerlo por sí solas. La impronta del cuento no sólo permitía ocultar el pasado, *el Yvy marane* y sino que también le negaba un devenir autónomo: el despertar de esta *isla rodeada de tierras*⁴ a la

4 Definición de Paraguay por Augusto Roa Bastos (Asunción, Paraguay, 13 de junio

civilización se debían erigir por el camino europeo y se tenía que monitorizar inevitablemente desde occidente.

DE LA REFORMA AGRARIA Y LOS MOVIMIENTOS CAMPESINOS

Una de las antiguas demandas de la cuestión agraria, según el primer paradigma de los estudios rurales latinoamericanos de GIARRACCA (2012, p. 3)⁵ fueron los campesinos y comunidades indígenas desconocidas para Europa. Para el caso paraguayo, le sumaría la Reforma Agraria, las luchas, resistencias y desigualdad en la tenencia de tierras y la forma en que fueron adquiridas estas “*tierras mal habitadas*”.⁶

A diferencia de la emblemática Reforma Agraria mexicana que logró cambios estructurales como lo mencionan Luciano Concheiro y Héctor Robles, en el Paraguay existió solamente un proceso de entrega de tierras y colonización agrícola según Cristobal Kay (1998, p. 58):

La reforma agraria mexicana, además de transformar la estructura agraria del país, acabar con la gran propiedad, entregar la tierra a millones de campesinos y dar un giro en el régimen de propiedad, generó una mayor producción que permitió proporcionar más alimentos y fibras a precios relativamente bajos... CONCHEIRO Y ROBLES (2014, p. 184).

de 1917 - 26 de abril de 2005) fue un novelista, cuentista y guionista paraguayo. Es considerado como el escritor paraguayo más importante y reconocido por la literatura latinoamericana por sus obras de “trilogía sobre el monoteísmo del poder en Paraguay”, escritas desde el exilio: *Hijo de Hombre* (1960), *Yo el Supremo* (1974) y *el Fiscal* (1996).

5 El “neodesarrollismo” (o extractivismo) es el segundo paradigma y el paradigma en construcción, “constelaciones semánticas”, es el tercer paradigma, propuesto por GIARRACCA, (2012, p. 3-10).

6 Se llaman “tierras malhabidas” a aquellas tierras rurales del dominio fiscal o del Estado que fueron otorgadas por el Instituto de Bienestar Rural (IBR); organismo creado en 1963 encargado de la reforma agraria; a personas no sujetas de la reforma agraria. La ley de reforma agraria denominada Estatuto Agrario establece que el IBR sólo puede adjudicar parcelas de tierra a personas “que se dediquen habitualmente a las labores agropecuarias y que no tengan en propiedad otros inmuebles rurales. (BARRETO, 2006, p 2).

En este sentido el modelo implementado en el Paraguay básicamente consistió en un modelo de colonización agrícola que tuvo consecuencias negativas para el campesinado pobre, pues los beneficios fueron para los campesinos que podían adquirir el paquete tecnológico de la revolución verde beneficiando solamente a la burguesía local y actualmente a los dueños de los emporios ganaderos y sojeros transgénicos, en su mayoría empresarios brasileños o brasiguayos⁷, empeorando la situación del campesinado y de los pueblos indígenas, que son los sujetos que han resistido a este modelo de producción del agronegocio.

En el Paraguay la concentración de la tierra en pocas manos se remonta a fines del siglo XIX, a la Guerra de la Triple Alianza⁸. El país quedó destruido y con deudas, y el Gobierno comenzó a vender tierras para salir al paso. Vendió el 95 % de las tierras y las más fértiles fueron para sus aliados, muchos de los cuales las vendieron a su vez a intereses extranjeros. (BARRETO, 2006, p. 16).

Con esta medida surgieron los grandes latifundios, principalmente en manos de extranjeros. Uno de los más recordados y criticados es el caso de Carlos Casado del Alisal, español quien llegó a adquirir la cantidad de unas 5.625.000 hectáreas (cinco millones seiscientos veinticinco mil hectáreas), violando la ley de tierras públicas vigente que en ese entonces limitaba las grandes extensiones de tierra. (Rivarola, 1970).

Durante el siglo XX, la privatización, promovida por el modelo modernizador y de “progreso” se aceleró bajo la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989) “*Durante la dictadura de Alfredo Stroessner las tierras eran utilizadas como premios a militares y sus amantes, empresarios extranjeros y partidarios políticos*” (BARRETO, 2006, p. 17) con la complicidad del Instituto de Bienestar Rural (IBR⁹), la entrega frau-

7 Para el Paraguay, los migrantes brasileños productores de grandes extensiones de soja, constituye un tema pendiente. Existen 400 mil brasiguayos (colonos brasileños y sus descendientes dedicados a la agricultura) produciendo en tierras paraguayas, sojas transgénicas de la multinacional Monsanto, quien les provee el herbicida “mata todo” glifosato, que causa daños en la salud de personas. Foguel y Riquelme, (2005).

8 Guerra de la triple alianza: Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay (1865-1875).

9 Desde el 2007 el IBR pasó a denominarse INDERT (Instituto Nacional de Desar-

dulenta de tierras se generalizó y se transformó en un engranaje de la maquinaria de la dictadura y el partido colorado.

Alfredo Stroessner incentivó y abrió las puertas a los capitales multinacionales que ahogaron a los campesinos y se vieron obligados a vender sus tierras. A este proyecto de país “desarrollado” liderado por el dictador, el sector campesino liderado por la iglesia católica hizo resistencia (principalmente las Ligas Agrarias Cristianas- LAC)¹⁰ que fue reprimida brutalmente y en la que varios paraguayos y paraguayas perdieron la vida en la lucha. Esta etapa dejó unas 11 millones de hectáreas de los mejores recursos naturales del país en pocas manos a costas del hambre, sudor y sangre de miles de ciudadanos y ciudadanas. El estado adjudicó 11 millones de hectáreas de tierras destinadas para la Reforma Agraria a presidentes de la República, militares, ministros, banqueros, empresarios y políticos oficialistas del partido colorado. El 57 % de las 11 millones de has fueron entregadas a un grupo de 1.877 personas. Muchas de estas tierras hoy son vendidas por sus adjudicatarios por valores millonarios a los “brasiguayos” pues están en las zonas sojeras y son agro-ecológicamente las mejores del país.

Con la caída de la dictadura en 1989 y de la mano neoliberal, el problema del sector rural principalmente de la tierra se agudizó. El modelo del agronegocio demanda cada vez más extensiones de tierras productivas para la agricultura y la ganadería, entonces a la explotación ganadera se le sumó la creciente demanda para el monocultivo de la soja (FOGUEL, 2005, p. 46). De este modo se generó la denominada por los movimientos sociales campesinos “*agricultura sin campesinos*” la deforestación sin precedentes del bosque paraguayo y una literal fumigación e intoxicación de los campesinos y campesinas.

(...) Las multinacionales del agronegocio tienen vía libre para sus variedades de semillas transgénicas de soja, arroz, maíz, trigo y otros. Esto deriva en una mayor migración hacia las ciudades más grandes de Paraguay, pero también a otros países como Argentina, España o

rollo Rural y de la Tierra).

10 Movimiento paraguayo-campesino, desaparecido, uno de los actores sociales más relevantes de la historia contemporánea. Sus principales luchas fueron en contra de la penetración capitalista que oprimía al sector campesino tradicional y el acceso a la tierra en las décadas de 1960 y 1970.

Brasil. Existen comunidades enteras desaparecidas, mayor criminalización de las luchas sociales, leyes que el Poder Ejecutivo está aplicando con toda la aprobación de los parlamentarios, como: la ley privatista de alianza público-privada (APP), las modificaciones a la ley de defensa y seguridad nacional, a través del cual se le faculta al presidente Horacio Cartes declarar zonas de militarización casi con exclusividad, por lo que actualmente, son tres departamentos bajo custodia militar, dos de ellos, San Pedro y Concepción, con fuerte presencia de movimientos campesinos que se resisten al ingreso de los monocultivos y los brasiguayos, así también se suavizó la legislación ambiental para dar vía libre a la deforestación y la fumigación masiva con agrotóxicos. El Ministro de Agricultura está obrando abiertamente a favor de los intereses de grandes sojeros ante cualquier denuncia de los campesinos por el uso y abuso de los agrotóxicos (...) FNC, 2015.

En la etapa post-dictadura y la actual Constitución Nacional de la República del Paraguay (1992) se estipuló el derecho de todos los paraguayos y paraguayas para acceder a la tierra para producirla, vivir y alimentarse dignamente. Pero como muchos países latinoamericanos, las leyes no son el problema, es la falta de voluntad política para promover la Reforma Agraria, la que ha causado inequidades a lo largo de estos años.

La Constitución Nacional de la República del Paraguay (1992) garantiza la propiedad privada, pero también garantiza el derecho de todos los paraguayos y paraguayas para acceder a la tierra para producirla, vivir y alimentarse dignamente.

El Art. 64: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El estado proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; así mismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o el traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos”.

El art. 114: “La reforma agraria es uno de los factores fundamentales para lograr el bienestar rural. Ella consiste en la incorporación efectiva de la población campesina al desarrollo económico y social de la nación. Se adoptarán sistemas de distribución, propiedad y tenencia de la tierra;

se organizarán el crédito y la asistencia técnica, educacional y sanitaria; se fomentará la creación de cooperativas agrícolas y de otras asociaciones similares, y se promoverá la producción, la industrialización y la racionalización del mercado para el desarrollo integral del agro”.

La Constitución Nacional (1992) también establece en el Art. 115 que la Reforma Agraria y el desarrollo rural se efectuarán de acuerdo a las siguientes bases:

La adopción de un sistema tributario y de otras medidas que estimulen la producción, desalienten el latifundio y garanticen el desarrollo de la pequeña y la mediana propiedad rural, según las peculiaridades de cada zona;

la racionalización y la regularización del uso de la tierra y de las prácticas de cultivo para impedir su degradación, así como el fomento de la producción agropecuaria intensiva y diversificada;

la promoción de la pequeña y de la mediana empresa agrícola;

la programación de asentamientos campesinos; la adjudicación de parcelas de tierras en propiedad a los beneficiarios de la reforma agraria, previendo la infraestructura necesaria para su asentamiento y arraigo, con énfasis en la vialidad, la educación y la salud;

el establecimiento de sistemas y organizaciones que aseguren precios justos al productor primario;

el otorgamiento de créditos agropecuarios, a bajo costo y sin intermediarios;

la defensa y la preservación del ambiente;

la creación del seguro agrícola;

el apoyo a la mujer campesina, en especial a quien sea cabeza de familia;

la participación de la mujer campesina, en igualdad con el hombre, en los planes de la reforma agraria;

la participación de los sujetos de la reforma agraria en el respectivo proceso, y la promoción de las organizaciones campesinas en defensa de sus intereses económicos, sociales y culturales.

el apoyo preferente a los connacionales en los planes de la reforma agraria;

la educación del agricultor y la de su familia, a fin de capacitarlos como agentes activos del desarrollo nacional;

la creación de centros regionales para el estudio y tipificación agroecológica de suelos, para establecer los rubros agrícolas en las regiones aptas;

la adopción de políticas que estimulen el interés de la población en

las tareas agropecuarias, creando centros de capacitación profesional en áreas rurales, y el fomento de la migración interna, atendiendo a razones demográficas, económicas y sociales.

La Constitución de 1992 reconoce la existencia de los latifundios improductivos y establece que uno de sus objetivos es la de su eliminación gradual. “*La expropiación de los latifundios improductivos destinados a la reforma agraria serán establecidas en cada caso por la ley, y se abonará en la forma y en el plazo que la misma determine*” (Art. 116).

Sin embargo el proceso de latifundización del país ha aumentado desenfrenadamente en los últimos veinte años. Los campesinos y campesinas, principalmente las dos mayores organizaciones: la Federación Nacional Campesina y la Mesa Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas- MCNOC han resistiendo desde años ante las desigualdades de la tierra y denunciando el derramamiento de sangre ocurrido en las luchas agrarias.

Esto forma parte del campesinado, coincidiendo con lo que MENEZES y MALAGODI (2015, p. 18) afirmaron la resistencia es parte constituyente del campesinado, mencionando el trabajo de VAN DER PLOEG (2008), quien sostiene que la posición de los campesinos en la historia debe ser interpretada como una lucha por la libertad y en contra del riesgo de sumisión y por la resistencia.

El Servicio Jurídico Integral para el Desarrollo Agrario- SEIJA (2010) que aglutina a 25 organizaciones de la sociedad civil realizó algunas consideraciones con relación al proceso de construcción para una Reforma Agraria Integral, a partir del mundo rural del Paraguay, propusieron considerar los diferentes modelos de producción y la diversidad cultural del país.’

Para la reforma agraria integral se deben considerar las características de los tres modelos o tipos de economía, que son la campesina, la indígena y la empresarial, lo que significa que la realidad rural del Paraguay está constituida por una situación de pluralismo de hecho, que no siempre se visualiza. Entonces, un proyecto de reforma agraria integral debe respetar, valorar y garantizar el pluralismo cultural, porque para asumir la defensa y promoción de la agricultura indígena y campesina, es necesario comprender el derecho cultural y el recono-

cimiento de la preexistencia de la economía indígena y campesina en el Paraguay. (SEIJA, 2010).

Esta propuesta confirma lo que GIARRACCA (2012, p. 5) denominó el tercer paradigma en construcción de los estudios rurales latinoamericanos, “constelaciones semánticas” que incluyen ideas y conceptos, que aún no son teoría crítica, pero tienen la intención de su construcción para convertirse en un pensamiento político, decisión ligada a una ruptura que re-signifique luchas y acciones para salir de esta etapa del capitalismo. Todo este conjunto de conceptos provenientes de pueblos en resistencias, o de aquellos que han dedicado sus vidas en acompañarlos con acciones y pensamientos. (op. cit. 2012, p. 6).

Durante el Debate Nacional sobre Reforma Agraria y Latifundio (2015), la Federación Nacional Campesina (FNC) y demás organizaciones que participaron ratificaron su propuesta de Reforma Agraria que les llevó varios años de discusiones y elaboración.

Algunas de las estrategias para la Reforma Agraria mencionadas fueron: estructura y formas de tenencia de la tierra democratizada para todos, apoyo a la agricultura campesina y a la soberanía alimentaria, industrialización de materias primas para dar valor agregado a la producción agrícola basada en la organización de pequeños productores, desarrollo rural, producción rural diversificada, económica, ecológica, culturalmente sustentable y financiación de la agricultura campesina.

Muchos de estos elementos fueron usurpados por las agencias de cooperación como parte del discurso del desarrollo rural¹¹. Y así el problema del acceso a la tierra fue opacado por la promesa del desarrollo rural en el campo, que negaba los conflictos por la tierra, las desigualdades estructurales, las tierras mal habidas usurpadas por la oligarquía local en la época de la dictadura de Stroessner y ineficiencia del Estado para brindar el “bienestar rural”.

Con la aparición de los proyectos de desarrollo rural a principios del siglo XXI y el fortalecimiento de plataformas organizativas de corte campesinista, apareció un escenario distinto, para la aparición de

11 (...) el desarrollo fracasó como proyecto sócio-económico, pero el discurso del desarrollo aún contamina la realidad social. La palabra permanece en el centro de una poderosa pero frágil constelación semántica (...). Coincidiendo con ESCOBAR, 2014, p. 32-33.

novedosos paradigmas de intervención desde las más altas instancias de las instituciones del desarrollo (PNUD, BM, FMI) como ejemplo el “capital social”, “empoderamiento”, pasando por el “desarrollo con identidad”, el “enfoque de género” y la “governabilidad”, entre otros. Tal superposición incidía en la revalorización de las identidades locales desde la óptica de generar procesos de “desarrollo” centrados en las peculiaridades de cada grupo en general, podrían ser indígenas, mujeres, campesinos, jóvenes, sin poner en riesgo la estructura agraria desigual ni generar conflictos por tierra y territorio en el campo.

En este sentido, la Reforma Agraria en el Paraguay no fue tampoco una propuesta de política pública. Primero, porque Reforma Agraria no es igual que reparto de tierras, es necesario modificar las estructuras agrarias; todo el aparato o urdimbre institucional de la actividad agropecuaria, que implica además de la distribución de la tierra, las formas en que se las obtiene, las modalidades de explotación, el fortalecimiento de las relaciones sociales, la participación de los campesinos y campesinas en procesos que afectan sus vidas.

Las garantías del Estado en cuanto a servicios básicos como salud, la educación, la recreación, la cultura y la participación. Los recursos necesarios para investigación, aplicación y difusión de tecnologías apropiadas. Los servicios e infraestructuras para la producción de la tierra como insumos, semillas, créditos, asistencia técnica constante, acceso vial para garantizar la comercialización, o de economía social como el intercambio, trueque, o para la industria y que esté garantizada la seguridad alimentaria de las familias campesinas.

Segundo, la tierra no se distribuyó a los campesinos, se entregó a los colorados¹²; los acomodados del gobierno del partido colorado (1954- 2007 y 2013 hasta la actualidad) fueron los que mayor ventaja obtuvieron. En lugar de expropiar los latifundios, se penetró en la selva, se comenzó a invadir los montes altos poblados por comunidades indígenas.

Tercero, con la Reforma Agraria la deforestación aumentó. La explotación de madera fue uno de los resultados de la Reforma Agraria. En Paraguay se extinguieron varias especies forestales, y con ellos otras

12 Uno de los requisitos para acceder a la tierra (1963-1989) era la presentación de la afiliación al partido colorado.

de la fauna y flora características de los bosques subtropicales del continente americano, estos salieron, en su mayoría como contrabando al Brasil, y de allí a Europa y a los Estados Unidos.

El Paraguay oriental era monte alto en los años 60. En lugar de árboles hoy se ve una agricultura totalmente tecnificada, que utiliza semillas transgénicas y pesticidas. Los indígenas, dueños de esos territorios, son actualmente empleados de las grandes empresas agropecuarias.

Y cuarto, la Reforma Agraria acompañó de alguna manera la *modernización*, la tecnificación e intensificación de la agricultura, utilización de semillas mejoradas, transgénicos, insecticidas, mecanización intensiva (KAY, 1998: 67) lo cual por la presión de los empresarios del agronegocio, obligó a los campesinos y campesinas a vender sus tierras y convertirse nuevamente en paraguayos sin tierras.

LA BÚSQUEDA DE LA TIERRA SIN MAL, EN TIEMPOS DEL SUMAK KAWSAY

Mencionamos anteriormente que la FNC, durante Debate Nacional sobre Reforma Agraria y contra el Latifundio desarrollado en Asunción- Paraguay, en 2015, trajo nuevos elementos al debate: i) el tipo de Reforma Agraria del que estamos hablando, ii) el rol de los jóvenes, iii) la importancia de la familia y los antepasados, iv) el liderazgo de las mujeres, v) la centralidad de la naturaleza, la cultura y la vida, vi) el protagonismo de varios movimientos sociales, no solamente campesinos y otros elementos que plantean que es más que un programa de Reforma Agraria, es una propuesta para la búsqueda de *la tierra sin mal*.

Algunos países como Ecuador y Bolivia han considerado la cosmovisión indígena-andina del *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* como alternativas al proyecto universal de desarrollo. En Ecuador la actual Constitución utiliza como base de información el *Sumak Kawsay*, que se sustenta no solo en el “tener” sino sobre todo en el “ser”, “estar”, “hacer” y “sentir”: en el vivir bien, en el vivir a plenitud. Sabiendo que la definición del Buen Vivir implica estar conscientes que es un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que por lo

tanto está en constante resignificación.

El *Sumak Kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción de la existencia humana y natural. Es decir el Sumak Kawsay es el estado de plenitud de toda comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales, en las que se manifiesta la armonía, el equilibrio interno y externo de toda comunidad, no solo humana sino también natural. A esta orientación o sistema de vida se le denomina la fase superior de la vida, el Kapak Ñan. (MACAS, 2010, p. 184).

(...) podemos aventurarnos a sintetizar qué entendemos por Buen Vivir o *Sumak Kawsay*: la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos, en paz y armonía con la naturaleza, para la prolongación de las culturas humanas y de la biodiversidad. (RAMÍREZ, 2010, p. 61).

Sin embargo, ya la propuesta de *Desarrollo a Escala Humana* de MAX NEFF (1998) afirmaba que el desarrollo debe definirse como la liberación de posibilidades creativas de todos los integrantes de una sociedad. Para ello, MAX NEFF propuso una matriz que abarca nueve necesidades humanas básicas: subsistencia, protección, afecto, comprensión o entendimiento, participación, recreo u ocio, identidad, libertad y las relaciones con cuatro categorías existenciales: ser, tener, hacer y estar. Un manera distinta de “medir el desarrollo” de la ONU con su Índice de Desarrollo Humano, que incluye el crecimiento económico. No obstante, la propuesta sigue con satisfactores y necesidades de corte occidental para la medición del desarrollo.

Del mismo modo para el *Sumak Kawsay*, se propuso la elaboración de instrumentos de medición del Buen Vivir de una población en un territorio determinado: un novedoso “índice de vida saludable y bien vivida”, y la esperanza de vida (en años) de la naturaleza por habitante y kilómetro cuadrado (RAMIREZ, 2012, p. 241).

(...) luego, la función del Buen Vivir BV sería: $BV = f(abr, BV_i(abr), asn)$, donde *abr* son las actividades necesarias para la generación/disfrute de bienes relacionales y *BV_i(abr)* es el Buen Vivir de los “otro/s” con quien/es se debe coordinar; *asn* son las acciones de cada persona para

satisfacer las necesidades de vida material (aquí se incluyen el trabajo asalariado alienado y la compra de bienes de consumo) ... (op. cit).

Más allá de las cuestiones metodológicas, para BRETÓN (2013 p. 80) una pregunta que emerge es si ¿estamos hablando de una acepción distinta del desarrollo? ¿por qué aludir a vocablos quichuas como *Sumak Kawsay*? ¿Qué tienen que ver los pueblos andinos con esta forma de conceptualizar la Buena Vida? . Es más de lo mismo, tipo desarrollo a escala humana, que ya en los años noventa intentó humanizar el “desarrollo” y ahora el Buen Vivir que se reivindica con concepciones decoloniales e indígenas es igualmente medible?

Entonces para BRETÓN, (2013, p. 81) el *Sumak Kawsay* se trata de una construcción discursiva formalmente crítica con la economía neoclásica y el desarrollismo convencional, pero firmemente asentada sobre la *episteme occidental*. Sin embargo, no podemos olvidar la impronta que los nuevos regímenes impulsaron en países como Ecuador y Bolivia al incluir el *Sumak Kawsay* en las Constituciones Nacionales, donde emergió como una voluntad aparente de abrirse al diálogo intercultural de saberes.

CONSIDERACIONES

Del conflicto también surgen las alternativas, por lo que ante este panorama de saqueo, expulsión y reconcentración de tierras y riquezas aparecen acciones reivindicativas y de oposición a la creciente ola de latifundización del país, se transcribe en resistencias continuamente en el territorio, se gestan y reproducen movimientos sociales: indígenas, campesinos y urbanos que se organizan, actúan y se adaptan, para dar lucha y crear oposición tanto al agronegocio, como a las consecuencias negativas e irremediables que tienen las dinámicas sociales, ambientales y territoriales que se presentan tras el éxodo masivo de comunidades campesinas y pérdida de la biodiversidad.

A medida que los campesinos se movilizan (marchas, manifestaciones, movilizaciones, volanteadas, cierre de rutas, debates, manifestos, repudios, ferias, entre otros), se van incorporando nuevos elementos a su práctica y a su discurso, que cuestiona las bases mismas del pacto de dominación, y evitan que las representaciones planteadas

sean hegemónicas, y ganen la fuerza del sentido común. Así, ante las pretensiones de eliminar toda regulación a las grandes corporaciones, los movimientos campesinos plantean la recuperación de la autonomía para formular políticas; es decir, la repolitización de la economía y la renacionalización de las políticas; en estas movilizaciones sociales se proponen la recuperación de la historia y las identidades nacionales para someter a control los procesos globales, pues no se pueden negarlos. (FOGEL, 2005, p. 89).

Las organizaciones campesinas “*Re-existen*” y reclaman al Estado paraguayo controlar los excesos de las grandes corporaciones y del mercado internacional, y promover un tipo específico de integración regional. En este sentido el Estado debe constituirse en una entidad, ubicada por encima de intereses corporativos del agronegocio, que recepcione, procese y atienda al interés general de la sociedad, y en esa medida represente y promueva las demandas orientadas a los intereses de la sociedad en su conjunto, recuperando la autonomía perdida en la era hegemónica del capitalismo.

Mendonça y Pelá (2010) entienden estos procesos de “*Re-Existencia*” como la permanencia, modificada por una acción política que resulta de elementos socioculturales.

Significa re-enraizar para continuar enraizado ou poder criar novas raízes e mesclá-las com as já existentes, formatando espacialidades como condição para continuar (Re)Existindo. Nesse sentido, as (Re) Existências são ações construídas no processo de luta pelos territórios da vida, expressas na luta pela permanência na terra, na luta pela Reforma Agrária, na luta contra a construção desenfreada e injustificada dos empreendimentos hidrelétricos que expulsam milhares de famílias de seus lugares de existências, na luta pela água, entre outras ações de natureza política que possuem como fundante as relações de pertencimento (MENDONÇA; PELÁ, 2010, p 55)

Pareciera ser que el camino es unir el haz de fuerzas con los nuevos y antiguos actores sociales, urbanos, campesinos e indígenas, sindicales, estudiantiles, de género, ambientales, entre otros de manera a lograr articular las medidas políticas y legislativas, encaminadas a modificar por fin las estructuras agrarias desiguales en el campo paraguayo, buscando un nuevo camino, como la lucha por la reapropiación

de la naturaleza y la reafirmación de la diversidad social, ambiental y cultural de nuestros pueblos.

Un nuevo haz de conocimientos, diálogos y saberes también se configuran por tierras paraguayas, con las mismas resistencias en la lucha por la tierra y otras nuevas que sin dudas vienen acompañadas del: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *allí sumak*, *sumak kawsay* y *suma qamaña* (buen vivir), ñandereko (vida armoniosa), *tekoporã* (vida buena), *qhapajñan* (camino o vida noble), kapak Ñan (camino del inca) e *yby marae 'y* (tierra sin mal) de Nuestra América.

REFERÊNCIAS

BARRETO, M. **Tierras mal habidas**. Investigación periodística de abc Color.Asunción –Paraguay. Fecha 29 de julio de 2006.

BARTRA, A. **Campesindios: formación del campesinado en un continente colonial** en Tiempos de mitos y carnaval. Indios, campesinos y revoluciones de Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales. Ítaca/PRD-DF; México, D.F.; pp. 115-146. 2011.

BRETÓN, V. **Etnicidad, desarrollo y Buen Vivir: Reflexiones críticas en perspectiva histórica**. European Review of Latin American and Caribbean Studies No. 95. October, pp. 71-95, 2013.

BRETÓN, V. **Modelos y Políticas de Desarrollo Rural en América Latina**?. FLACSO- Ecuador. 2009

CS (Cámara de Senadores) 1992. **Constitución Política de 1992**. (en línea). Asunción, PY. Consultado 30 abril 2016. Disponible en www.senado.gov.py.

CONCHEIRO, L y ROBLES, H. (2014): “Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesinia frente al capital” en Guillermo Almeyra; Luciano Concheiro Bórquez; João Marcio Mendes Pereira y Carlos Walter Porto-Gonçalves (coords.), **Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012)**, Vol. III. UAM/CLACSO/Ediciones Continente; México, D.F.; pp. 181-224.

CRUZ, V. C. Das lutas por redistribuição de terras às lutas pelo reconhecimento de territórios. Uma nova gramática das lutas sociais? En: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografia social, terra e território**. Río de Janeiro: IPPR/UFRJ, p. 119-176. 2013.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia**. Medellín: UNAULA, p. 25-66, 2014.

FAO. **Barómetro mundial de la equidad en la tenencia de la tierra**. 78 p- 2009.

FOGEL, R. **Enclave Sojero, merma de soberanía y pobreza**. Asunción: CERI. 260 p. 2005.

FOSTER, G. La comunidad rural: el mundo tradicional. En: **Las culturas tradicionales y los cambios técnicos**. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 39-56. 1989 [1962].

FNC. **Federación Nacional Campesina**. www.fnc.org.py. Consultado en enero de 2017.

GIARRACCA, N. **Paradigmas de los estudios rurales, opción decolonial y constelaciones semánticas**. Instituto de Investigaciones Gino Germani. CLACSO. Buenos Aires, Argentina. 11 p. 2012.

GROSFOUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B S. & MENESES, M. P. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez. 2010.

KAY, C. ¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60, nº 4, México. pp. 61-98. 1998.

MACAS, L. EI Sumak Kawsay En: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis *et al.* (ed.). **Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Huelva y Cuenca: CIM y PYDLOS, p. 179-192. 2010.

MAX-NEEF, Manfred. **Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones**. Montevideo: Nordan-Comuni-

dad, pp. 37-82, 1998.

MELIÁ, B. **La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía.** Asunción- Paraguay. 1987.

MENDONÇA, M. R.; PELÁ, M. Cerrado Goiano: encruzilhada de tempos e territórios em disputa. In: PELÁ, M.; CASTILHO, D. (Orgs.). **Cerrados: perspectivas e olhares.** Goiânia: Editora Vieira, 2010. p.50-70. 2010.

MENEZES, M.; MALAGODI, E. **Os camponeses como atores sociais: a perspectiva da autonomía e da resistênciã.** 24 p. versão preliminar da UFRGS. 2015.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona. GEDISA. 241 P. 2007.

LATOUCHE, S. **La otra África: Autogestión y apaño frente al mercado global.** Madrid: Alban Michel Editores. 2007.

ROIG, A. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.** Fondo de Cultura Económica, México. 1981.

RAMÍREZ, R. Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En:

SENPLADES, **Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay.** Quito: SENPLADES, pp. 55-74. 2010.

--- La vida (buena) como riqueza de los pueblos. **Hacia una socioecología política del tiempo.** Quito: IAEN, 2012.

SCHULTZ, T. El problema y su planteamiento y Atributos de la agricultura tradicional, capítulos 1 y 2 de **Modernización de la agricultura.** Aguilar, Madrid, pp.3-31. 1967.

SEIJA. Servicio Jurídico Integral para el Desarrollo Agrario. **Propuesta para la Reforma Agraria Integral.** Asunción- Paraguay. 2010.

**UMA ANÁLISE SÓCIOJURÍDICA DOS CRITÉRIOS DE
RECONHECIMENTO DO PERTENCIMENTO DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA KALUNGA**

*A SOCIO-JURIDICAL ANALYSIS OF THE CRITERIAS FOR
RECOGNITION OF THE KNOWLEDGE OG THE
KALUNGA COMMUNITY*

Vercilene Francisco Dias¹
Daniel Gonçalves de Oliveira²

TERRA DE VERCI

*Às vezes sinto no coração um rombo
Sonhando me vem saudades do meu Quilombo.*

*Sinto falta de olhar os primeiros raios da manhã
Despontando e tocando as águas do rio Paranã.*

*Ah! Sinto falta de ouvir o sussurrar do vento
A me contar os segredos do tempo.*

*Cadê a galinha cocá
Gritando seu fraquejar?
Ou os macacos espertalhões
Furtando as plantações?*

*Saudades de minha Comunidade
Espero não me ausentar por toda minha mocidade.*

1 Mestranda em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás – UFG.
Contato: vercilenekalunga@hotmail.com.

2 Mestrando em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás – UFG.
Contato: advgdanieloliveira@gmail.com.

*Saudades de minha terra Kalunga
Onde o riso é certo
E, a felicidade abunda.*

*Saudades da terra onde descansam meus ancestrais
Saudades do lugar onde vivem meus pais.*

*Saudades da terra onde nasci
Sonhei, cantei, cresci.....
Saudades da terra de Verci.
Por vezes, a saudade dói como um corte na alma.*

*Verci, calma!
Olhe as estrelas!
O cruzeiro do sul, a Ursa maior.
As estrelas encurtam as distâncias.
Amenizam nossas anciãs,
Pois a mesma estrela que brilha aqui,
também brilha na terra de Verci.*

(Daniel Oliveira)

RESUMO: A partir da Constituição de 1988, os quilombolas passaram a ter maior visibilidade e protagonismo político, bem como a ingressarem em espaços sociais antes inimagináveis. Isso se deu por intermédio das ações afirmativas (como, por exemplo, a política de cotas específicas para quilombolas nas universidades públicas). Diante disso, diversas políticas públicas específicas para quilombolas passaram a ser formuladas pelo Estado; todavia, sujeitos que não se reconheciam como quilombolas reivindicam a identidade quilombola, a fim de se beneficiarem com as respectivas políticas públicas. Nesse sentido, delimitando o espaço de observação na Comunidade Quilombola Kalunga – maior comunidade quilombola do país e a primeira a ser certificada pela Fundação Cultural Palmares – busca-se discutir quais são os critérios/regras de reconhecimento do pertencimento daqueles

que se identificam e se reconhecem como quilombolas kalungas. Logo, sabendo que tais critérios baseiam-se nos costumes utilizados pelos kalungas para aceitar/identificar/reconhecer um indivíduo como pertencente à comunidade ou não, recorre-se à Antropologia, à Sociologia e ao Direito, para discutir o conceito de quilombola, a partir de sua perspectiva sócio histórica. Além disso, faz-se uma discussão sobre a cultura, tradições, saberes da Comunidade Kalunga, que estão intimamente ligados à identidade da Comunidade e dos sujeitos Kalungas a ela pertencentes.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade quilombola Kalunga; reconhecimento do pertencimento; identidade quilombola; direitos dos quilombolas.

***ABSTRACT:** From the Constitution of 1988, quilombolas began to have greater visibility and political protagonism and to enter previously unimaginable social spaces through affirmative actions, such as the policy of specific quotas for quilombolas in public universities. In view of this, it is evident that a number of specific public policies for quilombolas came to be formulated by the State, however, subjects who did not recognize themselves as quilombolas started to claim quilombola identity in order to benefit from their respective quilombola policies. In this sense, delimiting the observation space in the Quilombola Kalunga Community, the country's largest quilombola community and the first to be certified by the Palmares Cultural Foundation, seeks to discuss the criteria / rules for recognizing the belonging of those who identify and recognize themselves Like quilombolas kalungas. Therefore, knowing that these criteria are based on the customs used by the Kalunga to accept/identify/recognize an individual as belonging to the community or not, anthropology, sociology and law will be used to discuss the concept of quilombola from Of its historical partner perspective. In addition, there will be a discussion on the culture, traditions, and knowledges of the Kalunga Community which are closely linked to the identity of the Community and the Kalunga subjects belonging to it.*

KEYWORDS: Kalunga quilombola community; recognition of

INTRODUÇÃO

O presente trabalho discute – a partir de uma investigação centrada na análise das práticas da Comunidade Quilombola Kalunga – os critérios de reconhecimento do pertencimento; ou seja, como a Comunidade Kalunga reconhece o indivíduo como sendo kalunga e, conseqüentemente, como um sujeito terá direito ao território e às políticas públicas específicas para esse grupo.

O artigo está estruturado em três partes, de igual importância entre si, que recontam (de forma sintética) o passado dos negros no Brasil e atualiza o cenário do direito dos quilombolas após a redemocratização do país, momento em que se celebrou o advento de uma nova Constituição, dita cidadã, que trouxe em seu “rodapé” (após exato um século de silêncio sobre os frutos da resistência negra à escravidão) os direitos territoriais quilombolas, iluminando-lhes, mesmo que passo a passo, a esperança de um novo percurso, rumo ao reconhecimento e, minimamente, à reparação de um passado de exploração, no sentido mais genuíno da palavra.

O primeiro tópico do artigo, em apertada síntese, reflete sobre a realidade dos negros, desde a diáspora africana até a realidade atual dos quilombolas, esforçando-se para ressaltar a resistência por ele representada ao tempo da escravidão e sua (re)significação na atualidade, que – mesmo passados séculos – continua a representar um espaço de resistência. Ainda no primeiro tópico, afunila-se a discussão, direcionando-a para a Comunidade Quilombola Kalunga, a maior comunidade quilombola do país e a primeira ser certificada pela Fundação Cultural Palmares, sendo o ponto alto da discussão a identidade kalunga, mais especificadamente, a apropriação indevida e a reação da Comunidade ao lidar com tal questão.

Após devidamente apresentar a Comunidade Quilombola Kalunga, no segundo tópico, passa-se a discutir acerca dos critérios utilizados pela Comunidade para reconhecer o pertencimento de um indivíduo ao grupo, bem como do procedimento necessário e, por conseguinte (caso haja o referido reconhecimento), a delimitação da participação e,

até mesmo, de direitos do indivíduo na Comunidade.

No terceiro e último tópico, reflete-se sobre a constitucionalidade dos critérios utilizados pela Comunidade Quilombola Kalunga, com base, evidentemente, na Constituição e, sobretudo, na Convenção 169 da OIT, discutindo acerca do direito à autodeterminação que é conferida aos quilombolas como base jurídica para sustentar a legitimidade do procedimento e dos critérios de reconhecimento do pertencimento à Comunidade.

O tema é de extrema importância para a discussão dos direitos dos povos e comunidade tradicionais do país, tendo em vista as investidas ferozes dos reacionários, mormente daqueles que sentam no Congresso Nacional, encarnando, especialmente, a truculenta bancada ruralista, representando os interesses do agronegócio que historicamente ataca os direitos dos povos e comunidades tradicionais, por sua gana pelo lucro. Prova disso é a Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADIn nº 3239/2003, proposta pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas – que se apoia, especialmente, no critério de autodeclaração da identidade quilombola; todavia, como se tenta demonstrar com o presente trabalho, há critérios definidos pelos quilombolas para reconhecer a identidade de um pretense indivíduo que a reclame para si.

Metodologicamente, os procedimentos adotados foram, essencialmente: a pesquisa documental em material bibliográfico, jornalístico, legislação e empiricamente, por meio da análise da realidade, via método relacional, subsidiada pela vivência e pelo pertencimento da coautora deste trabalho à Comunidade quilombola Kalunga.

UMA SÍNTESE DA DIÁSPORA AFRICANA AOS QUILOMBOS NA CONTEMPORANEIDADE: O CASO KALUNGA

DIÁSPORA AFRICANA, ESCRAVISMO, LUTA E RESISTÊNCIA: OS QUILOMBOS NA ATUALIDADE

O tráfico negreiro pelo Atlântico foi um dos grandes empreendimentos comerciais e culturais que marcaram a formação do mundo moderno e de um sistema econômico mundial. Estima-se que mais de 15 milhões de africanos foram arrancados da África para alimentar o

escravismo nas Américas, dos quais cerca de 40% foram trazidos para o Brasil (REIS; GOMES, 1996).

O tráfico negroiro, que se arrastou por cerca de quatro séculos, marca profundamente a história e a sociedade brasileira até os dias atuais, pois “há uma tendência a ver a pessoa escravizada negra (que antes enfatizava o fato de ser escravizado e agora de ser negro) como sendo um simples componente das forças produtivas, sem participação como ser”; isso decorre de dois motivos: os estereótipos sociais com relação ao escravismo negro e a visão do ser escravizado que o colonizador subalternizou e as classes dominantes que sucederam assimilaram (MOURA, 1987, p. 10).

A mão de obra de negros escravizados nas fazendas, engenhos, cidades, plantações, etc. foi base de formação e desenvolvimento do país. Esse tipo de trabalho, entre outros motivos, forçou a resistência desses povos, pois “onde houve pessoas escravizadas houve resistência” e luta pela liberdade. Mesmo sob a ameaça do chicote e de outros castigos físicos e, até mesmo da morte, os escravizados reivindicavam espaços de autonomia na sociedade. No entanto, uma das maiores (ou a maior) forma de resistência à escravidão foram as pequenas, mas significativas, revoluções que consistiam na formação de agrupamentos humanos, sobretudo de negros alforriados ou que se autodeclaravam libertos (REIS; GOMES, 1996).

A resistência e a formação desses espaços de liberdade, que também abrigavam outros tipos de atores sociais (como árabes, indígenas, etc.), no Brasil recebeu vários nomes, sendo que os que mais se destacam nos registros dos historiadores e antropólogos são quilombos e/ou mocambos, para designar o espaço comunitário; e quilombolas, calhambolas e/ou mocambeiros, para designar os sujeitos que o integrava (REIS; GOMES, 1996).

O Brasil foi o último país a abolir o escravismo negro; esse fato significou somente a continuidade da exclusão econômica e social desses sujeitos, que foram deixados no esquecimento por precisamente um século, a contar da Lei Áurea em 1888 até a redemocratização do país com o advento da Constituição em 1988. Foi um século de invisibilidade e de uma tentativa de esquecer a carnificina de um passado escravagista e/ou manter a subjugação dos negros, a fim de perpetuar

a ordem social hierarquizada, benéfica aos dominantes, que continuaram a levar o ressentimento, a dor e o sangue negro em suas “alvas” mãos.

Após séculos de invisibilidade (mas também de resistência), o Estado brasileiro pela primeira vez fez referência aos povos dos quilombos, no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal de 1988, garantindo aos remanescentes de quilombos o direito à propriedade das terras que ocupassem: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

O Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, que ainda depende de decisão do Supremo Tribunal Federal – STF quanto à sua constitucionalidade, regulamenta o artigo 68 e traz o conceito jurídico de remanescente de quilombos.

Art. 2º - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Tal denominação trouxe grande embate nas diversas áreas do conhecimento, uma vez que a palavra “reminiscências” ou “remanescentes” quer significar resíduo, vestígio, sobra, porém o olhar sobre o texto constitucional deve se alargar, e a interpretação dos sentidos da palavra remanescentes deve ser dada em consonância com a dignidade da pessoa humana e com a ideia de multiculturalismo, que repousam na orientação máxima do texto constitucional.

Na tentativa de orientar a aplicação do artigo 68 do ADCT, a Associação de Antropologia (ABA) divulgou, no ano de 1994, um documento elaborado pelo Grupo de Trabalhos sobre Comunidades Negras Rurais, com a definição da palavra remanescente de quilombos:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram

constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (COMISSÃO, 2014; BALDI, 2015, p. 203)

Dessa forma, para fins antropológicos, sociológicos e jurídicos, entende-se por remanescentes das comunidades de quilombos, as comunidades rurais e urbanas com formas de vida peculiares, ligadas a uma ancestralidade africana, devendo assim ter fim as divergências de interpretação acerca do tema, todavia, cabendo aprofundamentos.

Assim, por exemplo, para fins de produção de laudos antropológicos, o termo “quilombo” é entendido como toda comunidade rural ou urbana que agrupe descendentes de pessoas que foram escravizadas, vivendo da subsistência e onde as manifestações culturais têm fortes vínculos com o passado.

Logo, as comunidades remanescentes de quilombo “ao serem representadas como remanescentes, [...] não estarão presas a relações arcaicas de produção e reprodução social, mas reconhecidas como símbolo de uma identidade cultural e de luta e militância negra” (BALDI, 2015).

Atualmente, mesmo após a Constituição e várias outras normas infraconstitucionais lhes garantirem direitos, em especial o de permanecerem em seus territórios, as comunidades quilombolas brasileiras continuam travando uma árdua luta pela permanência ali e para viverem conforme seus costumes. A diáspora africana não se encerrou em 1888, com a abolição da escravidão, ou em 1988, com o reconhecimento dos direitos territoriais e culturais dos quilombolas pela Carta Magna; ela perdura como um fardo histórico, que se atualiza incessantemente, nas práticas e ideologias dominantes, envoltas em discursos de ódio, que ecoam desde as Casas de Leis até os mais impensáveis espaços sociais (como aqueles que foram construídos em memória do holocausto judeu), tentando, assim, promover uma nova diáspora; dessa vez, forçando os quilombolas a saírem de seus territórios.

A COMUNIDADE QUILOMBOLA KALUNGA: A USURPAÇÃO DO SER KALUNGA

Entre vãos e serras, cobertos por um céu de azul celeste, límpido e profundo, e emoldurado pela beleza sutil dos Cerrados nas margens do rio Paraná, desenvolveu-se um pedaço da África, um território formado por negros revolucionários que desprezaram a escravidão, movidos pelo espírito de liberdade – no sentido mais puro que essa palavra possa ter. Resgatando a essência comunitária de suas raízes africanas, formaram o Quilombo Kalunga. Essa comunidade, que é fruto não só dos negros revolucionários, mas do encontro desses com a população indígena que já habitava a região, permaneceu isolada por quase dois séculos; vivificada pela força das tradições, segue resistindo às investidas da modernidade, que reclama espaço em território kalunga.

Kalunga, que significa na língua banto (uma das línguas faladas pelos negros trazidos na diáspora, sobretudo de Angola, Congo e Moçambique), *lugar sagrado e de proteção*.

A origem do Quilombo Kalunga, segundo relatos orais e subsídios de algumas poucas fontes documentais, data do início do século XVIII, com a ocupação do planalto central no período do ciclo do ouro e da garimpagem na região. Nesse período, inúmeros negros foram trazidos para a região para servirem de mão-de-obra escrava na mineração. O regime escravista e a violência a que os negros foram submetidos fomentava a insurreição, resultando em resistência e migração daqueles que, escravizados, buscavam a liberdade em locais remotos da região, como fundos de vales, serras e morros, organizando-se sob a regência do sentimento coletivo de liberdade e paz, resgatando a cosmovisão africana e os laços de parentesco diluídos na diáspora. Assim, ergueu-se na vastidão dos Cerrados, o Quilombo Kalunga.

A Comunidade Quilombola Kalunga é a maior do país, estendendo-se por três municípios do Estado de Goiás (Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás), em um território com mais de 263 mil hectares, habitado por cerca de oito mil pessoas (DIAS, 2016).

O processo de reconhecimento do território kalunga iniciou-se antes mesmo do advento da Constituição de 1988, que garantiu os direitos territoriais quilombolas, com os trabalhos do departamento de antropologia da Universidade Federal de Goiás – UFG, coordenados

pela antropóloga Mari Baiocchi, e do extinto Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás – IDAGO.

No ano de 1991, a Comunidade Quilombola Kalunga foi reconhecida pelo estado de Goiás como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, por meio da Lei Complementar nº 11.409 de janeiro de 1991; no ano de 2000, a Comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares, sendo que a certificação é requisito prévio para o início dos trabalhos do INCRA na regularização fundiária dos territórios quilombolas.

A Comunidade Quilombola Kalunga, em sua gênese, demanda do uso coletivo da terra e dos recursos naturais, mas enfrenta uma crise no padrão de utilização do território, pois há uma lógica subversiva de divisão e utilização das terras kalungas que impregna as discussões e emperra a concretização do processo de regularização fundiária. A crise no modelo de apropriação e utilização do território precede de outra ainda mais complexa e incômoda: a apropriação da identidade kalunga, a fim de usurpar políticas públicas específicas e porções do território.

Há pouco tempo recaía sobre o kalunga um estigma social que o inferiorizava enquanto ser e cidadão; tal estigma compunha a triste melodia do desprezo social a que os kalungas, historicamente, foram submetidos. A palavra kalunga ou kalungueiro era empregada de forma depreciativa e significava um indivíduo desidioso, pouco dado ao trabalho, preguiçoso.

A Constituição de 1988 e tudo que ela significou para os quilombolas (e, também, para outras minorias que vagavam à margem do Estado) é um marco divisor de águas, não apenas no sentido de garantir os direitos territoriais, mas também de promover, mesmo que formalmente, a igualdade material fincada no solo da justiça social para todos os cidadãos brasileiros, fazendo com que, por meio das lutas e mobilizações dos quilombolas, surgissem políticas públicas, a fim de garantir a fruição de direitos e a participação social desses sujeitos, outrora inimagináveis.

A guinada dada pela Constituição Federal (e por outras normas infraconstitucionais que se seguiram) traz para o centro dos debates o sujeito quilombola enquanto sujeito de direitos, e não apenas como

aquele que descendia da vergonha e da crueldade do escravismo. O enfrentamento dos estigmas sociais e a reedificação de uma imagem cidadã dos quilombolas, como sujeitos protagonistas de suas lutas e fortalecidos pela bravura de sua resistência à escravidão, os tornam destinatários de várias ações afirmativas que visam a eliminar as desigualdades historicamente acumuladas e a garantir a igualdade de oportunidades e tratamento para aqueles que sofreram – e ainda sofrem – a opressão de um passado de 358 anos de escravidão.

Emerge desse contexto a questão central da discussão deste trabalho: a apropriação da identidade quilombola kalunga por oportunistas que objetivam usufruir das políticas públicas específicas para quilombolas. Nesse diapasão, a *práxis* revela que a apropriação da identidade e consequente usurpação de direitos por outros sujeitos manifesta-se e se ramifica na Comunidade de várias maneiras, que vão desde questões triviais às mais complexas; como, por exemplo, nos casamentos entre kalunga e não kalunga, adoção de não kalunga por kalunga, falsificação de documentos para candidatos a vagas em universidades públicas concorrerem como quilombolas, etc.

Diante disso, mostra-se necessário o consenso comunitário sobre o pertencimento ao grupo, pois é pacífico na Comunidade que ninguém se torna kalunga, se nasce kalunga. Logo, há um requisito essencial para guiar as discussões acerca do reconhecimento da identidade quilombola, especificamente kalunga: a hereditariedade, a genealogia do sujeito, pois o indivíduo não prescinde do grupo social cuja etnicidade e as práticas culturais os fazem distinguir no conjunto da sociedade.

CRITÉRIOS DE RECONHECIMENTO DO PERTENCIMENTO À COMUNIDADE QUILOMBOLA KALUNGA

Os critérios para reconhecer o pertencimento a comunidades quilombolas não são, comumente, discutidos no universo jurídico. Nota-se que a Constituição de 1988, no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, não cuidou de definir quem seriam os “remanescentes das comunidades dos quilombos”, assegurando-lhes, tão somente, o direito à terra, ou seja, dispôs sobre um direito, mas

não possibilitou reconhecer, sem embaraços, seus destinatários. Sendo assim, não definiu quem seriam os quilombolas ou comunidades quilombolas e, nem ao menos, estabeleceu critérios de identificação dessas comunidades ou de seus indivíduos, deixando uma lacuna que carece de análise quanto à perspectiva subjetiva de pertencimento dos indivíduos e quanto à autonomia de reconhecimento do grupo, a partir de um viés sócio antropológico do Direito.

Por sua vez, a Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, designada “Convenção para Povos Indígenas e Tribais”, determina que:

Aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial a autoidentificação como tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da Convenção.

Em 2003, há o advento do Decreto nº 4887, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas, de que trata o art. 68 do ADCT.

O Decreto, na mesma linha da Convenção 169 da OIT, deixa a cargo das comunidades quilombolas a definição dos critérios de reconhecimento do pertencimento, cabendo-lhes atestar se determinado indivíduo pertence ou não à comunidade. Esse reconhecimento de vínculo de pertencimento dar-se-á conforme o costume da comunidade, ou seja, pelos modos de ser e de viver dos próprios quilombolas ao longo dos anos, sendo, portanto, este o parâmetro que balizará o reconhecimento do pertencimento de um indivíduo à comunidade.

Tendo em vista que o critério para reconhecer o pertencimento quilombola advém de uma prática social fincada nos costumes e que, também, tem o escopo de proteger a cultura e a unidade social das comunidades quilombolas, há de se estabelecer que ele é, ao mesmo tempo (com relação ao indivíduo), um direito personalíssimo e intransferível de garantia de gozo do direito comum ao respectivo grupo social,

com o qual se identifica e do qual descende; além de, por outro lado, proteger a comunidade da ação de aproveitadores.

Sendo assim, a autodeclaração é um instrumento precário, uma vez que – na prática – a Comunidade não aceita o simples declarar-se kalunga, como dispõe o Decreto 4887/03, mas exige uma comprovação que se dará da seguinte maneira:

1º: A pessoa se autodeclara Kalunga; a partir disso, são iniciados todos os trâmites costumeiros de investigação genealógica.

2º: O declarante deve apresentar um estudo genealógico da família, indicando quem são ou quem eram seus familiares Kalunga, além de informar se ainda moram na comunidade (ou onde moraram, se mais nenhum morar mais lá).

3º: Juntamente com esse estudo, deve apresentar uma declaração assinada por três lideranças da região a qual o declarante diz pertencer, atestando que o declarante ou seus familiares descendem daquela região.

4º: A apresentação do documento é feita ao presidente líder comunitário da associação, para emitir uma declaração de que o declarante pertence à Comunidade Quilombola Kalunga; somente a partir daí, passa a ter todos os direitos e obrigações de qualquer quilombola Kalunga.

Caso haja suspeita de qualquer tipo de fraude ou qualquer outra irregularidade, o processo será suspenso ou extinto e o declarante será denunciado, podendo responder civil e penalmente.

Nesse sentido, importa destacar que tais critérios identificadores de pertencimento são valores coletivos latentes e enraizados por uma tecnicidade cultural, que se sagrou como prática na comunidade. Logo, imprescindível é uma análise jurídica acerca da valoração desses critérios, a fim de se compreender, na perspectiva do Direito, o valor, a validade, a incorporação/apropriação dessa aferição de reconhecimento do pertencimento, dentro de um sistema jurídico, eminentemente, hegemônico.

Percebe-se que, além da autodeclaração (definida pelo Decreto 4887/03), há também a autodefinição – que corresponde à caracterização da comunidade por ela própria, consoante o § 1º do artigo 2º.

O critério de autodeclaração é o principal argumento suscitado

na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn nº 3239/2003), proposta pelo Partido Democrata em 2004, que ainda está pendente de decisão do STF. Na ação, se argumenta que o critério de autodeclaração é frágil, pois qualquer indivíduo poderá se declarar quilombola. Todavia, na prática, há um rito imposto pela própria Comunidade, a fim de coibir a usurpação de sua identidade, baseado, sobretudo, na ancestralidade do indivíduo, conforme for observada durante as etapas do procedimento de reconhecimento do pertencimento, sendo, ao final, atestada pela associação da respectiva localidade.

Salienta-se que há inúmeras situações cotidianamente enfrentadas pela Comunidade, no que concerne ao reconhecimento do pertencimento de indivíduos ao respectivo grupo social, vejamos.

No que se refere aos nascidos na comunidade Kalunga, e que nela vivem, não há que se provar que pertencem ou descendem, pois sua história, vivência e trajetória, por si só, prova de seu pertencimento. Em outras palavras, para que essas pessoas tenham acesso aos benefícios e às políticas públicas, não precisam passar por processo de reconhecimento. O mesmo aplica-se aos nascidos na comunidade, mas que nela não mais residem, tendo apenas vínculos familiares. No entanto, estes não serão beneficiados por todas as políticas, pois algumas delas são destinadas apenas aos que lá residem.

Há outra questão: a que diz respeito às uniões entre não quilombolas e quilombolas, situação delicada, mas já objeto de resolução: é pacífico na comunidade que o cônjuge ou convivente não quilombola não adquire a identidade kalunga, tendo direitos elementares (como o de morar e usar o território para o sustento próprio e o de sua família), mas tão-somente enquanto durar a união – que, caso chegue ao fim, gerará para os cônjuges/conviventes a partilha dos bens móveis ou imóveis (desde que estes não estejam circunscritos no território), que dar-se-á conforme as regras de partilha do regime de casamento escolhido pelos cônjuges ou da união estável, no caso dos conviventes. Os filhos advindos da união de quilombola com não quilombola terão os mesmos direitos e deveres de qualquer outro quilombola Kalunga.

Há inúmeros outros exemplos de casos que prescindem de reconhecimento do pertencimento pela comunidade, sendo importante frisar que todos são analisados à luz dos costumes, sobretudo, porque

o Estatuto da Associação Quilombola Kalunga não dispõe expressamente sobre o reconhecimento do pertencimento.

A CONSTITUCIONALIDADE DOS CRITÉRIOS DE RECONHECIMENTO DO PERTENCIMENTO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA KALUNGA

Ao tratar de autonomia do povo Kalunga, há, como marco principal, a Convenção 169 da OIT, que garante, em seu artigo 4º, que os povos e as comunidades tradicionais “têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais” que lhes dizem respeito, sendo-lhes garantido, também (consoante completa o artigo 5º do mesmo documento), o “direito a conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais”.

Nesse sentido, é justamente usando desse direito de livre determinação que esses povos podem escolher e decidir que tipo de organização querem ter ou usufruir; além disso, podem estabelecer como funcionará a lógica interna da comunidade e como os assuntos que lhes dizem respeito serão tratados e decididos (FAJARDO, 2010, p. 82), sendo que “la autonomía es un sistema por medio del cual los pueblos pueden ejercer su derecho a la libre determinación en el marco de sus respectivos Estados” (FAJARDO, 2010, p. 85).

Por sua vez, ressalta-se que “el derecho al propio sistema jurídico (las propias instituciones, autoridades, derecho consuetudinario y funciones jurisdiccionales) se encuentra reconocido y protegido en el Convenio 169 de la OIT” (FAJARDO, 2010, p.43), sendo dever dos Estados nacionais, notadamente daqueles que são signatários da Convenção 169, garantir aos povos e às comunidades tradicionais a fruição desse direito, desde que o mesmo não esteja em desacordo com os sistemas jurídicos nacional e internacional, conforme o artigo 9º, 1, da Convenção 169.

E, conforme descrito acima, os critérios de identificação do pertencimento adotados pela Comunidade Quilombola Kalunga em nada contrariam o ordenamento jurídico pátrio, pois o próprio Decreto nº 4887/03 autoriza as comunidades a estabelecerem seus critérios

de autoidentificação.

Nessa diretiva, o Estado deve pautar-se por uma concepção multiculturalista, que pode ser compreendida de duas maneiras: a) com a descrição ou observação de determinada realidade social; eb) como uma política de Estado que endosse o reconhecimento de tal realidade (FAJARDO, 2010, p. 78). A ideia de uma perspectiva multicultural contradiz a ideia de uma cultura única, homogênea, e deve ser repensada, pois o multiculturalismo traz a concepção de distintas culturas convivendo no mesmo espaço jurisdicional de um mesmo Estado.

Desde la perspectiva multicultural, la idea de una nación conformada por una única y exclusiva cultura homogénea debe de repensar. Lo multicultural implica la aceptación de distintas culturas, manifestaciones culturales y distintas actitudes de ser y entender [...] del desarrollo de la libre personalidad, de la visión comunitaria de las costumbres que provien en de la experiencia historica, religiosa e étnica; y que informa a su manera y em su singularidade peculiar la identidad nacional en todas sus variantes. (FAJARDO, 2010, p. 78)

Logo, nesse sentido, podemos compreender que uma sociedade que não é uma não pode ter um único Direito; por mais que algumas práticas teóricas desenvolvam argumentos em contrário, é no contexto do multiculturalismo que se situam as minorias étnicas (SANTOS, 2004, p. 244-245).

O critério de autonomia é uma das garantias expressas na Convenção 169 da OIT, que foi ratificada pelo Brasil em 2002, pelo Decreto Legislativo nº 143 do Senado Federal, sendo incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto 5.051 de 2004, que, textualmente, garante o cumprimento efetivo e integral das disposições da Convenção 169, vejamos:

Art. 1º A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, apensa por cópia ao presente Decreto, será executada e cumprida tão inteiramente como nela se contém.

Importante destacar que a Convenção 169 da OIT foi incorporada ao sistema jurídico brasileiro como sendo norma supralegal, deven-

do ser aplicada integralmente. Sendo assim, acaba por ser direcionada aos povos indígenas e tribais, ou seja, aos povos que, por suas condições sociais, culturais e econômicas, se diferenciam dos demais e que vivem total ou parcialmente sob a regência de seus costumes e tradições.

O estabelecimento dos critérios de aferição do pertencimento adotados pela Comunidade Quilombola Kalunga está perfeitamente amparado pela Constituição Federal de 1988 e é reforçado pela Convenção 169 da OIT, pois a Comunidade – ao reconhecer ou ao negar o pertencimento de um indivíduo a si, ou ao regular os direitos patrimoniais oriundos do divórcio ou da dissolução da união estável – exerce seus costumes e tradições próprios reforça a consciência de sua identidade diferenciada da sociedade oficial, valendo-se, pois, de seu direito de autodeterminação.

Isto é, a partir do reconhecimento da diversidade étnico-cultural do Brasil, pela Carta Magna vigente, que introduz a preservação de valores culturais, há o reconhecimento aos quilombolas do território e do direito a viverem de acordo com seus costumes e práticas, como parte de seus direitos culturais históricos, consoante clara disposição de seus artigos 215 e 216.

Isso deixa evidente que os povos quilombolas, ou a Comunidade Quilombola Kalunga, têm o direito e a autonomia para decidir acerca de seus critérios de pertencimento, sendo que tal prática não prescinde de autorização de nenhum do Poderes do Estado.

Ressalta-se que os direitos culturais, garantidos pela CF/88, incluem o direito à identidade cultural, ou seja, o direito de ser diferente e de ser respeitado enquanto ser e cidadão indistintamente, gozando de todos os direitos que lhes sejam inerentes e cumprindo todas as obrigações que lhes caibam.

Assim, verifica-se que a utilização de critérios próprios para o reconhecimento do pertencimento é, a um só tempo, para a Comunidade Kalunga, o exercício do direito à autodeterminação e uma forma de proteção de sua identidade contra inescrupulosos que dela querem lançar mão para gozo das políticas públicas específicas e, inclusive, a fim de tomar parte no território que é predicado elementar de um verdadeiro kalunga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em tempos de retrocessos e de desmoralização da política, de flexibilização dos direitos essenciais, de deturpação da democracia e de discursos odiosos proferidos por políticos que são idolatrados por parcela significativa da população, observa-se uma insanidade que desumaniza uma vez mais os indígenas, os negros, os miseráveis, as mulheres, os homoafetivos, ou seja, todos aqueles que não encontram guarida nos padrões higienistas de uma pretensa elite que aplaude e incorpora as ideias fascistas, as quais, por vezes, nos remetem à Alemanha nazista de meados do século passado.

Por isso, é importante revisitar o passado e refletir sobre os caminhos sinuosos por que passou a humanidade. Nessa reflexão sócio-histórica, ao olharmos o passado, temos dimensão das práticas aviltantes que envolviam a escravidão no Brasil e, mesmo passados mais de um século do fim formal da escravidão, a sociedade dita hegemônica insiste em manter a dominação e a subalternização dos negros.

Nem mesmo o reestabelecimento da ordem democrática pela Constituição Cidadã conseguiu aplacar a fúria e a crueldade dos que querem lucrar com a exploração da massa marginalizada desse país, sobretudo, dos negros, que são a maioria da população brasileira.

A partir da análise supra, faz-se importante considerar que as políticas públicas destinadas aos quilombolas não são privilégios, mas, minimamente, meios de reparar a crueldade histórica gerada pelo escravismo, pela desconsideração da condição de ser humano dos negros, que ainda insiste em mostrar suas raízes fincadas nos estigmas, na ignorância, na arrogância, na crueldade. Tudo isso subalterniza, marginaliza e assassina milhares de negros todos os anos. Logo, todas as ações que visem a concretizar a igualdade, num sentido material, para os negros, em especial para os quilombolas (que só recentemente tornaram-se visíveis ao Estado), são necessárias e justas.

Dentre as milhares de comunidades quilombolas do país, que surgiram como forma de resistência e luta ao regime escravista, está a Comunidade Kalunga que, desde sua gênese, resiste e se recria em sua *práxis*. E, tomada por modelo para o presente estudo, ensina que a identidade é uma herança valiosa, que não é dada ou negociada. Ser

kalunga é descender de um povo que trouxe consigo a relação comunitária com a terra e carrega as marcas de um passado opressor sem perder a dignidade, a esperança, a força e a identidade, sendo que a proteção dessa identidade do ser kalunga é vital para a manutenção da mesma.

Por conclusivo, tem-se que a proteção da identidade coaduna-se com o texto constitucional, que reconheceu a diversidade étnico-cultural do Brasil e iluminou a questão quilombola, ao tratar – específica e textualmente – acerca dos direitos territoriais quilombolas.

O abre alas da Constituição é seguido pela intensificação do protagonismo político dos quilombolas, que passam a reivindicar que o Estado atenda suas demandas e os respeite como sujeitos de direitos; a partir disso, há a criação de inúmeras políticas públicas destinadas a reparar a exclusão social desses sujeitos. Logo, a identidade quilombola passa a interessar aos oportunistas, e a apropriação indevida do ser quilombola torna-se um “negócio vantajoso”. Tal situação, inclusive, reforça o discurso contrário às políticas públicas específicas, alegando que “qualquer um” pode se autodeclarar quilombola e reivindicar para si todas as “benesses” estatais. Todavia, a realidade revela que a resposta aos oportunistas e aos discursos raivosos dos que não se sensibilizam com a realidade social experimentada historicamente pelos negros, está na própria prática social desses sujeitos. Essa é a verdade revelada pelo caso Kalunga, especificamente.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Rafael Sanzio Araujo dos. **Cartografia e Cultura: Territórios dos Remanescentes de Quilombos no Brasil**, 2004, p. 22. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/rafaelsanzio.pdf>>.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga Povo da Terra**. 3. ed. Goiânia: Editora UFG, 2013.

BANDEIRA DE MELLO, Celso Antonio. **O Contéudo jurídico do Princípio da Igualdade**. 3. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2001.

BARBOSA, Cinara. **O modo Kalunga de ser**. 1996. Disponível em: <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/quilombo/kalunga.html>>.

Acesso em: 09 nov. 2014.

BALDI, C.A. A Proteção Jurídica da Territorialidade Étnica: As Comunidades Quilombolas. In: TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; SCHWENDLER, Sonia Fatima Schwendler. (Org.). **Conflitos agrários**. Seus Sujeitos, seus direitos. 1. ed. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2015, p. 189-238.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Fundamentos da Constituição**. Coimbra, 1991.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **A proteção dos direitos humanos e o Brasil**. Brasília: UniB, 1998.

COSTA, V. S. **A Luta pelo território: histórias e memórias do povo Kalunga**. Trabalho de conclusão de curso (graduação). Universidade de Brasília. Faculdade UnB, Planaltina. Licenciatura em Educação do Campo. Habilitação: Ciências da Natureza e Matemática. 2013, 75 fls., Brasília, 2013.

DIAS, Vercilene Francisco. **Os Kalungas; Por uma Kalunga**. In: Os Direitos Territoriais Quilombolas: Além do Marco Territorial, orgs. Antônio Carlos Wolkmer, Carlos Frederico Marés de Sousa Filho e Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2016.

_____. **Os Critérios para Reconhecer o Pertencimento na Comunidade Quilombola Kalunga**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Universidade Federal de Goiás – UFG, Goiânia. Bacharelado em Direito, 41 fls., Goiânia, 2016.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **Litigio Estrategico En Derechos Indigenas (La Experiencia de la Comunidad Nativa “Tres Islas” Madre de Dios-Perú)**. Lima, 2012.

_____. **Pueblos Indigenas-Constituciones y Reformas Políticas en América Latina**. Lima, 2010.

KARASCH, M. Os quilombos do ouro na capitania de Goiás. In:

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. cap. 11, p. 240-262.

MOURA, Clovis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

NABUCO, Joaquim. **A Escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

REIS, João José. O POVO NEGRO-Quilombos e revoltas escravas no Brasil, “Nos achamos em campo a tratar da liberdade. **Revista USP**, São Paulo (28):14-39, dezembro/fevereiro 95/96.

_____; GOMES, F. dos S. Uma história de liberdade. In: _____. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, cap.1, p. 9-25.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Critica de Ciências Sociais**, n. 48, p. 31, jun. 1997.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos, In: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**, org. Cesar Augusto Baldi, Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 239-277. Por uma concepção multicultural de direitos humanos, In: **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**, org. Cesar Augusto Baldi, Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 239-277

SILVA, Simone Rezende da. **Quilombos no Brasil: a Memória Como Forma de Reinvenção da Identidade e Territorialidade Negra**. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-S-Rezende.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2016.

TALET, Sarah Rossi. **Negros na Sociedade e na Cultura brasileiras III**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

TÁRREGA, M. C. V. B. Comunidades Quilombolas Agrárias e Etnodesenvolvimento: Reflexões Sobre os Fundamentos Jurídicos. In: CUNHA, Belinda Pereira Cunha; MAIA, Fernando Joaquim Ferreira (Coord). **Direito Agrário Ambiental**. 1. ed. Recife: EDUFRPE, 2016, p. 30-54.

_____; FRANCO, R. D. **A Reefetuação das Comunidades Quilombolas em constituições contemporâneas.** Disponível em: <<https://sites.google.com/a/criticadodireito.com.br/todas-as-edicoes/numero-3-volume-54/a-reefetuuacao-das-comunidades-quilombolas-em-constituicoes-contemporaneas>>. Acesso em: 09 dez. 2016.

_____; SCHWENDLER, S. F. Direitos humanos e direito agrário: uma análise a partir dos sujeitos do campo. In: _____. **Conflitos agrários.** Seus Sujeitos, seus direitos. 1. ed. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2015, p. 15-28.



PUCPR
GRUPO MARISTA

CEPEDIS
Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental

 **CAPES**

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PATRIA EDUCADORA

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-94360-03-8



9 788594 360038