



JUS DIVERSIDADE E PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS

Volume II

Organização

Flávia Donini Rossito

Gabrielle Rios Rodrigues

Jaqueline Pereira de Andrade

Liana Amin Lima da Silva

JUSDIVERSIDADE E PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS

Volume III

CEPEDIS

Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental



PUCPR

GRUPO MARISTA

Grão-Chanceler

Dom José Antônio Peruzzo

Reitor

Ir. Rogério Renato Mateucci

Vice-reitor

Vidal Martins

Pró-Reitor de Desenvolvimento Educacional

Ericson Savio Falabretti

Pró-Reitora de Operações Acadêmicas

Andreia Malucelli

Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação

Paula Cristina Trevilatto

Pró-Reitor de Missão, Identidade e Extensão

Fabiano Incerti

Diretora de Marketing

Cristina Maria de Aguiar Pastore

Diretor de Operações de Negócios

Felipe Mazzoni Pierzynski

Diretora de Planejamento e Estratégia

Daniela Gumiero Fernandes

Decano da Escola de Direito

André Parmo Folloni

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direito

Cinthia Obladen de Almendra Freitas

co-realização



PPGFDH
Programa de
Pós-Graduação
em Fronteiras
e Direitos
Humanos

PPGET
Programa de
Pós-Graduação
em Educação
e Territorialidade

**CONFLITOS
SOCIOAMBIENTAIS**



apoio



Organização
Flávia Donini Rossito
Gabrielle Rios Rodrigues
Jaqueline Pereira de Andrade
Liana Amin Lima da Silva

JUSDIVERSIDADE E PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS

Volume III

CEPEDIS
Centro de Pesquisa e Extensão
em Direito Socioambiental

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

José Aparecido dos Santos

Vice-Presidenta

Flávia Donini Rossito

Diretora Executiva

Liana Amin Lima da Silva

Primeira Secretária

Amanda Ferraz da Silveira

Segundo Secretário

Oriel Rodrigues de Moraes

Tesoureira

Angela Lemos

Conselho Fiscal

Andrew Toshio Hayama
Anne Geraldi Pimentel
Priscila Lini

Conselho Editorial

Antônio Carlos Sant'Anna Diegues
Antônio Carlos Wolkmer
Bartomeu Melià, SJ (*in memoriam*)
Bruce Gilbert
Carlos Frederico Marés de Souza Filho
Caroline Barbosa Contento Nogueira
Clarissa Bueno Wandscheer
Danielle de Ouro Mamed
David Sanchez Rubio
Edson Damas da Silveira
Eduardo Viveiros de Castro
Fernando Antônio de Carvalho Dantas
Helene 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

Rossito, Flávia Donini *et al.*

Jusdiversidade e protocolos comunitários. Volume III. / Flávia Donini Rossito, Gabrielle Rios Rodrigues, Jaqueline Pereira de Andrade, Liana Amin Lima da Silva (org.). – Curitiba, PR: CEPEDIS, 2025.

202p. 17x24cm.

ISBN: 978-65-87022-32-1

1. Jusdiversidade. 2. Protocolos comunitários. I. Flávia Donini Rossito. II. Gabrielle Rios Rodrigues. III. Jaqueline Pereira de Andrade. IV. Liana Amin Lima da Silva. V. Título.

CDD 333.951

305.8

CDU 502/504(81)

SUMÁRIO

PREFÁCIO

Fábia Ribeiro Carvalho de Carvalho 7

A COLONIALIDADE DA NATUREZA E A SUA CONSEQUÊNCIA NOS DIAS ATUAIS: PARTICIPAÇÃO POPULAR E A NECESSIDADE DE UMA LINGUAGEM ACESSÍVEL ÀS COMUNIDADES E À SOCIEDADE

Amanda Henrique Pires, Juliana Fogaça Kiaulenas e
Katya Regina Isaguirre-Torres 9

A CONSTRUÇÃO E APLICABILIDADE DO REGIMENTO INTERNO DO QUILOMBO KALUNGA E OS ASPECTOS INTRÍNSECOS AO PLURALISMO JURÍDICO

Andréa Gonçalves Silva, Alysson Maia Fontenele e
Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega 29

A EXPERIÊNCIA DO POLO DE MEDIAÇÃO E CONCILIAÇÃO DE MATURUCA PARA A EFETIVAÇÃO DAS JURISDIÇÕES INDÍGENAS NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO

Amaïama Lamarão Josaphat 51

JUS DIVERSIDADE E TERRITÓRIOS DESCONTÍNUOS DOS POVOS E COMUNIDADES DE TRADIÇÃO RELIGIOSA ANCESTRAL DE MATRIZ AFRICANA (PCTRAMA)

Andreyra Lira Marques e Liana Amin Lima 71

NÃO É SÓ CONSULTA PRÉVIA: MODO DE VIDA E RELAÇÃO COM A NATUREZA NOS PROTOCOLOS AUTÔNOMOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Isabel Cortes Da Silva Ferreira, Clara Medeiros Marés de Souza e
Natália dos Santos Corrêa 87

ACESSO AO PATRIMÔNIO GENÉTICO E AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA JUSTIÇA AMBIENTAL EM PERSPECTIVA DECOLONIAL

Gabrielle Rios Rodrigues, Liana Amin Lima e
Verônica Maria Bezerra Guimarães 101

O DIREITO ESQUECIDO NA FEIRA: APROPRIAÇÕES PARA UMA TEORIA MULTIDIMENSIONAL DA JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL

Amilson Albuquerque Limeira Filho e Randerson Braña 117

OS INDÍGENAS EM JULGADOS DOS TRIBUNAIS DE JUSTIÇA ESTADUAIS
BRASILEIROS: O TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO AMAZONAS
Daize Fernanda Wagner e Luiza Ghisleri Mocellin 131

PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS COMO FERRAMENTA DE
JUS DIVERSIDADE E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: O CASO DAS RAIZEIRAS
DO CERRADO
Etienne Maria Bosco Breviglieri 155

REFLEXÃO DO DIREITO POR MEIO DE RAÍZES AFRO-BRASILEIRAS: OS
ITANS DE EXÚ DIANTE DO CAPITALISMO
Nathália Damasceno Victoriano e Gladstone Leonel Júnior 171

TURISMO E PARCERIA PÚBLICO-COMUNITÁRIA EM TERRITÓRIO
CAIÇARA DA ILHA DO CARDOSO: LIÇÕES DE JUS DIVERSIDADE
Andrew Toshio Hayama, Henrique Callori Kefalas e
Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega 189

PREFÁCIO

As próximas páginas deste livro tratam sobre o cenário da jusdiversidade, como uma categoria de análise dos conflitos socioambientais, mas, sobretudo, emerge como um fenômeno sócio-político com significativos reflexos jurídicos. Há que se considerar que não raro existe um “flerte” entre a jusdiversidade em seu sentido amplo e a interculturalidade crítica, posto que ambos os movimentos atuam de forma simbiótica trazendo a tona expressões culturais como formas de reivindicação de reconhecimento jurídico especialmente materializado na construção de protocolos comunitários.

Reputa-se que a complexidade e a diversidade não são atributos exclusivos de nenhuma das ciências aqui apresentadas o que torna o processo de escrita libertador e inclusivo. O desenho epistemológico se apresenta de forma complementar ao longo dos debates teórico-práticos que se formam nesta obra, muito embora, não se descuide da necessária visibilização do antagonismo e do contraponto ínsito ao espaço relacional repartido entre as comunidades tradicionais e a hegemonia circundante.

Com um olhar apurado, mas múltiplo entende-se nessas linhas que a multiplicidade é a essência das sociedades comunitárias, e que a diversidade é representação desta existência múltipla. Os protocolos então se apresentam na modernidade carregados de sentidos originários e de diretrizes jurídicas, mas com uma juridicidade nova e mais forte do que as que se conhecem até então.

Convido-vos a mergulhar nesse espaço acadêmico de liberdade intelectual e coragem combativa própria dos sujeitos e do objeto pesquisado. Convido-vos a esta experiência jusdiversa que não se descola da realidade comunitária dialogando com as fontes sem a pretensão de reduzi-la.

A diversidade dos olhares destas pesquisas, possibilitará ao leitor observar os detalhes dessas relações de conflitos em torno da terra, do território e da propriedade, todos elementos carregados de ressignificação. Trata-se de um convite para uma trilha sólida de sentidos e emoções que poderiam estar até então despercebidos por aqueles que já pesquisam ou se propõe a conhecer esta específica realidade social, ambiental e comunitária.

Nesta obra os desafios são permanentes, e aqui, você encontrará um exercício da capacidade social de um povo para construir seu futuro, aproveitando para isso os ensinamentos de sua experiência histórica e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com um projeto que se define segundo seus próprios valores e aspirações.

Este livro aponta para uma juridicidade inovadora, porque assim como os protocolos não são iguais, a jusdiversidade também não é. Ainda que pudéssemos pensar que a propensão conceitual da jusdiversidade seria já em si mesma suficientemente múltipla, percebe-se ao longo do tempo que ela por vezes se reveste de discursos estranhos.

Os protocolos comunitários se apresentam enfim como expressões étnicas para entendermos como uma etnia controla suas próprias terras, recursos, e sua organização

social tendo liberdade para estabelecer seus interesses perante o Estado hegemônico. Por outro lado, contempla a perspectiva de mudança, na qual podemos todos nos inserir, esse projeto de reconstrução de direitos com “raízes” comunitárias e alcance inestimável.

Boa leitura!

Fábia Ribeiro Carvalho de Carvalho

A COLONIALIDADE DA NATUREZA E A SUA CONSEQUÊNCIA NOS DIAS ATUAIS: PARTICIPAÇÃO POPULAR E A NECESSIDADE DE UMA LINGUAGEM ACESSÍVEL ÀS COMUNIDADES E À SOCIEDADE

Amanda Henrique Pires¹
Juliana Fogaça Kiaulenas²
Katya Regina Isaguirre-Torres³

INTRODUÇÃO

A colonialidade da natureza ainda é presente nos dias atuais, e é possível enxergá-la nos mais diversos contextos como, por exemplo, nos casos de impactos sociais e ambientais causados por empreendimentos hidrelétricos. A colonialidade da natureza relaciona-se, como observou Hector Alimonda com o exercício do biopoder que se dá sobre os espaços físico-geográficos, solos e subsolos, bens naturais, flora e fauna, o aproveitamento das condições climáticas, mas que também se encontra sobre os corpos humanos subalternizados por dominação (2011, p. 52). Observamos que a colonialidade da natureza se mantém nos processos de acumulação e apropriação, sobrepondo-se aos territórios de vida de muitos povos e comunidades, intensificando os conflitos socioambientais e motivando as resistências. Como afirmou Alimonda o contexto de crise que a humanidade atravessa não é apenas ambiental, mas sim de um conjunto de questões epistêmicas, técnicas e produtivas “fragmentárias, localizadas e específicas, mas, ao mesmo tempo, generalizadas e conclusivas, que atravessam as definições do meio ambiente como uma área específica de conflito e de discursividade, e que abrangem, como um todo, todo o projeto moderno (ou o modelo de desenvolvimento atual)” (ALIMONDA, 2011, p. 53).

Salientamos que a instrumentalização da natureza se deu ao lado do processo de subalternização de povos (com a abstração do conceito de raça) na produção de matérias-primas com destino para os países europeus, como um roteiro para atingir o “progresso”. A manutenção dessa mentalidade que subalterniza a natureza se liga à construção de discursos legitimadores de práticas voltadas à invisibilização dos povos e comunidades afetadas pelos projetos do desenvolvimento hegemônico. Por tal razão, entendemos relevante considerar a colonialidade como um processo complexo de dimensões que articulam

1 Mestranda pela Universidade Federal do Paraná. Pós-graduanda em Direito Civil e Processo Civil pela FALEG. Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: mandhpcores@gmail.com.

2 Pós-graduanda em Direito Empresarial pelo Centro Universitário Internacional. Especialista em Direito Civil pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Advogada no escritório Arruda Alvim, Aragão, Lins & Sato Advogados. E-mail: julianafkiaulenas@gmail.com.

3 Pós-doutora em direito junto à Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná. Mestra em Direito Empresarial e Cidadania pelo Centro Universitário Curitiba. Professora das disciplinas de direito ambiental e agrário junto ao setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná. Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. Pesquisadora colaboradora da unidade de Socioeconomia, Ambiente e Desenvolvimento (SEED), do Departamento de Gestão e Ciências do Ambiente da Universidade de Liège, Campus Arlon, Bélgica. Coordenadora do Ekoka: núcleo de pesquisa e extensão em direito socioambiental. E-mail: kisaguirre@gmail.com.

relações de poder, saber, ser, gênero e, que ainda, incorpora a separação sociedade-natureza e suas consequências. Nesse contexto, observamos que as práticas desenvolvimentistas, ainda hoje, mantêm um padrão que entende a natureza como mero recurso passível de ser utilizado para a satisfação das necessidades humanas, por meio de processos decisórios que ocorrem sem garantia de plenas condições de efetiva participação deliberativa das comunidades afetadas.

No caso das usinas hidrelétricas, recorte deste trabalho, o processo de tomada de decisão acerca da localização do empreendimento se justifica a partir de um discurso de desenvolvimento que apresenta promessas de melhora na condição de vida da localidade afetada, pelo aumento das oportunidades de trabalho, o que não se realiza da forma anunciada. As desterritorializações forçadas para a construção do empreendimento acarretam diferentes danos às comunidades, que se verificam desde a construção do empreendimento até nos casos graves de rompimento das barragens já construídas. Em estudo que vem sendo realizado pela Fiocruz em parceria com o Movimento de Atingidos por Barragens MAB, que objetiva identificar os impactos das instalações de barragens na saúde das populações atingidas, alguns resultados já foram divulgados. No resumo executivo publicado em 2024 as pesquisas realizadas apontam para “uma forte relação entre a instalação de barragens e a piora nas condições de saúde das populações atingidas, relacionado principalmente com a degradação do ambiente de trabalho, dos modos de vida tradicionais, das condições de habitação, de saneamento, da educação, bem como em relação à aplicação de políticas de atenção à saúde” (FIOCRUZ, 2024, p. 179).

Observamos que, entre a decisão de construção do empreendimento e a entrada em operação da hidrelétrica, há um procedimento de controle social e ambiental que acontece via Estudo de Impacto Ambiental (EIA), previsto na Constituição Federal de 1988. Pelo constitucionalismo ambiental o EIA é o instrumento de controle por excelência que se aplica para conhecer, evitar, compensar e mitigar os impactos sociais e ambientais de um dado empreendimento. Na sua utilização, os princípios da informação e da participação, também de previsão constitucional, são exigidos.

Destacamos que a maior parte da produção de energia elétrica no Brasil vem de usinas hidrelétricas. “Atualmente as três maiores fontes renováveis que compõem a matriz de energia elétrica brasileira são hídricas (55%), Eólica (14,8%) e Biomassa (8,4%) e das fontes não renováveis, as maiores são Gás Natural (9%), Petróleo (4%) e Carvão Mineral (1,75%)”. (ANEEL, 2024). Segundo a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), o Brasil no ano de 2022 possuía operação 219 usinas hidrelétricas de grande porte (UHes), além de 425 pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) e 739 centrais geradoras hidrelétricas (CGHs). Dentre as UHes, temos as três maiores do mundo, Itaipu Binacional, Belo Monte e Tucuruí (ENGIE 2022). Nesse contexto que envolve a produção de energia

elétrica por vias renováveis, ao lado das questões atuais acerca da necessidade de adaptação e mitigação para a crise climática, entendemos relevante discutir a participação popular no controle da produção de energia, relacionando os princípios constitucionais da informação e participação com a previsão de audiência pública no procedimento de licenciamento ambiental, como prevê a Resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente de nº 9, de 3 de dezembro de 1987.

Assim, o objetivo geral deste trabalho é analisar o procedimento das audiências públicas no processo de licenciamento ambiental das Usinas Hidrelétricas de Mauá (PR), inaugurada em 2012, e Baixo Iguaçu (PR), inaugurada em 2018. Nesses dois casos buscamos avaliar quanti-qualitativamente as audiências realizadas de forma a verificar a participação popular. Pelo limite de páginas previstas para o artigo optamos por não aprofundar o processo de licenciamento das UHEs, tendo em vista que ambos são casos complexos e que demandam uma pesquisa mais ampla para a realização de análises que realmente abarquem todo o contexto. Buscamos, dessa maneira, entender se esses casos permitiram a participação popular efetiva e se as informações fornecidas foram acessíveis e relevantes para as populações diretamente impactadas por essas construções. Como objetivo específico, intentamos demonstrar a importância da continuidade do debate sobre mecanismos participativos a fim de demonstrar sua relevância para a eficiência da gestão socioambiental. A metodologia empregada consiste na revisão bibliográfica, complementada pela análise de decisões e pareceres sobre a participação popular nos casos concretos das UHEs Mauá e Baixo Iguaçu, ambas localizadas no estado do Paraná.

APONTAMENTOS SOBRE O LICENCIAMENTO AMBIENTAL DE EMPREENDIMENTOS HIDRELÉTRICOS

O licenciamento ambiental é um procedimento necessário e exigido por lei - previsto no artigo 10 da Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), Lei nº 6.938/81 - para garantir que empreendimentos potencialmente poluidores ou que possam causar impactos ambientais significativos sejam devidamente avaliados e monitorados. Seu instrumento por excelência é o Estudo de Impacto Ambiental (EIA), previsto no art. 225 da Constituição Federal de 1988, que se coloca como a primeira referência nos estudos que buscam avaliar com qualidade o grau de impactos de empreendimentos potencialmente poluidores, aplicando regras que se definem na conjugação dos princípios da prevenção e da precaução. O EIA se faz acompanhar do Relatório de Impacto Ambiental (RIMA) e, juntos, esses instrumentos se enquadram nas formas de Avaliação de Impacto Ambiental, instrumento previsto no artigo 9º, inciso IV, da Lei 6.938 de 31 de agosto de 1981.

A União Federal detém competência privativa para legislar sobre águas e energia (art. 22 da CF/88) com a possibilidade de autorização aos estados da federação para legislar

sobre questões específicas. No artigo 24 da CF/88 tem-se a regra da competência legislativa concorrente, a qual permite à União Federal, Estados e ao Distrito Federal legislar sobre a proteção do meio ambiente. Nessa regra é possível que os Estados e o Distrito Federal legislem sobre temas afetos à proteção das águas, recordando-se ainda que a gestão das águas é exercida em comum pelos entes federativos, com a atribuição constitucional sobre o domínio dos rios, ou ainda pelo critério da bacia hidrográfica na gestão hídrica, como prevê a Lei nº 9433/97, que institui a Política Nacional de Recursos Hídricos.

No tocante ao potencial de energia hidráulica, recorde-se ainda o que dispõe o artigo 176 da CF/88, o qual dispõe serem esses propriedade distinta da do solo, é de propriedade da União. A tendência jurisprudencial para questões envolvendo a competência legislativa entre a União e os Estados que tratem da energia hidráulica é a de conservar a competência da União Federal. Inclusive, tal competência é reforçada pelo julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 7076, que reconheceu a inconstitucionalidade do art. 209 da Constituição do Estado do Paraná, que continha a seguinte redação:

Art. 209. Observada a legislação federal pertinente, a construção de centrais termelétricas e hidrelétricas dependerá de projeto técnico de impacto ambiental e aprovação da Assembleia Legislativa; a de centrais termonucleares, desse projeto, dessa aprovação e de consulta plebiscitária.

O julgamento expôs o fundamento de violação de competência privativa da União pelo condicionamento da construção de centrais hidrelétricas à realização de projeto de impacto ambiental e aprovação da Assembleia Legislativa Estadual.

No tocante à competência administrativa, as regras para o licenciamento são definidas pela Constituição Federal de 1988, pela Lei complementar nº 140, de 8 de dezembro de 2011 e, especificamente para o tema deste artigo, o decreto nº 8437, de 22 de abril de 2015. Esse decreto define a competência do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) para usinas hidrelétricas com capacidade instalada igual ou superior a trezentos megawatts (artigo 3º, inciso VII, alínea a). A competência também será da União, de acordo com o parágrafo terceiro do mesmo artigo, quando caracterizadas situações que comprometam a continuidade e segurança do suprimento eletroenergético, reconhecidas pelo Comitê de Monitoramento do Setor Elétrico (CMSE), ou é caso de necessidade de sistemas de transmissão de energia elétrica vinculados a empreendimentos estratégicos, avaliado pelo Conselho Nacional de Política Energética (CNPE) (BRASIL, Decreto nº 8437, 2015). A resolução ANEEL nº 875 de 10 de março de 2020 estabelece os requisitos necessários para a aprovação dos estudos de inventário hidrelétrico de bacias hidrográficas, à obtenção de outorga de autorização para exploração de aproveitamentos hidrelétricos.

No Estado do Paraná a regulação para empreendimentos hidrelétricos foi elaborada pela Secretaria do Estado de Desenvolvimento Sustentável. Para os empreendimentos hidrelétricos destaca-se a Resolução SEDEST nº 09, de 23 de fevereiro de 2021, a qual estabelece definições, critérios, diretrizes e procedimentos para o licenciamento de unidades de geração de energia elétrica a partir de potencial hidráulico, assim, a competência para tratar do licenciamento ambiental é do Estado.

Destacamos que a Instrução normativa do Instituto Água e Terra (IAT de nº 07, de 05 de novembro de 2020, aborda a necessidade de consulta livre, prévia e informada aos povos e comunidades tradicionais, o que é importante tendo em vista os direitos dos povos originários e tradicionais previstos na Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A Convenção 169 da OIT possui força de norma supralegal estando abaixo da Constituição Federal de 1988 e assim deve ser respeitada por toda a legislação infraconstitucional. A consulta livre, prévia e informada é sintetizada pelo dever estatal de ouvir e respeitar as decisões dos povos e comunidades tradicionais sobre seus territórios, especialmente nos casos em que seus modos de vida e suas territorialidades possam ser afetadas por projetos de desenvolvimento, ou pelas decisões do Poder Executivo e Legislativo. Em outras palavras, se trata de uma garantia de que os processos decisórios envolvendo atividades com potencial lesivo sejam discutidos de forma livre com a sociedade, previamente à execução de determinado projeto e com fornecimento de informações eficientes, com o objetivo de incentivar a cidadania, democracia e existência destes povos (Prioste; Lunelli, 2023, p. 36-37). Os procedimentos de consulta, livre, prévia e informada diferem das audiências públicas que ocorrem no licenciamento ambiental, uma vez que sua realização deve ocorrer antes da tomada de decisão (sendo repetido sempre que modificações do projeto em suas diferentes etapas venham a incidir sobre o território dos povos e comunidades tradicionais). Outra diferença também é que a decisão da consulta tem efeito vinculante, pelo direito de autodeterminação dos povos. A consulta, portanto, detém alta relevância enquanto mecanismo de participação e controle social.

O EIA/RIMA, como já afirmamos, seria o estudo necessário ao procedimento dos empreendimentos hidrelétricos. A resolução nº 9/2021 do Estado do Paraná estabeleceu uma tipologia de estudos ambientais e modalidades de licenciamento por tipo de empreendimento, considerando variáveis como a potência, alagamento (ha) e o índice de degradação ambiental. A resolução nº 9/21 prevê modalidades de licenciamento simplificado, por adesão e compromisso e hipóteses de dispensa de licenciamento ambiental. Os empreendimentos que continuam vinculados ao EIA/RIMA são as Usinas Hidrelétricas (UHEs); as Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs), com potência de 10 MW (dez megawatts) ou com alagamento superior a 100 hectares e os empreendimentos enquadrados na Resolução CONAMA nº 279/2001 e considerados pelo órgão ambiental, após

análise dos estudos, como potencialmente impactantes (PARANÁ, Res. nº 9, 2021). O procedimento de licenciamento ambiental como se estabelece nas resoluções nº 1/1986 e 237/1997, ambas do CONAMA, é trifásico e requer a emissão das licenças prévia, de instalação e operação. O procedimento trifásico é necessário para garantir a segurança do empreendimento e envolve análises que se voltam à busca da garantia da qualidade ambiental ao lado do bem-estar da população, com a garantia das condições de saúde.

Assim, o licenciamento ambiental pode ser resumido em etapas, sendo elas, inicialmente, a abertura do processo, aqui é onde ocorre a formalização do processo de licenciamento, onde é submetido um requerimento ao órgão ambiental competente, sendo apresentados os documentos onde constam os dados base do empreendimento.

Em seguida há uma triagem e por um enquadramento é definido qual é o contexto, ou seja, qual é o tipo de licenciamento necessário. Já a definição do escopo é quando ocorre a definição dos estudos ambientais que devem ser realizados de acordo com a modalidade.

A elaboração do estudo ambiental realizado por especialistas contratados pelo empreendedor, são o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), neles devem estar contidos quais são os possíveis impactos ambientais causados pelo empreendimento e as medidas de mitigação.

Também há a etapa de análises de conformidades que é quando os estudos são submetidos ao órgão ambiental, seguida pela realização do requerimento de licença onde o pedido de licença ambiental é formalizado.

Cita-se, ainda, a etapa de grande relevância para o presente trabalho, qual seja envolvimento da sociedade, ou seja, o envolvimento do público onde são realizadas as audiências públicas e consultas prévias.

Ainda, há a realização de análise técnica pelo órgão ambiental, levando em consideração as contribuições do público e dos órgãos que compareceram às audiências.

Por fim, tem-se a decisão com a consequente documentação onde se encontram as condições e restrições, bem como o pagamento das taxas, sem o qual não há validade legal, e o acompanhamento e o monitoramento.

A Resolução 237/1997 do CONAMA estabeleceu o modelo de licenciamento trifásico, nos termos de seu artigo 8º:

Art. 8º O Poder Público, no exercício de sua competência de controle, expedirá as seguintes licenças: I - Licença Prévia (LP) - concedida na fase preliminar do planejamento do empreendimento ou atividade aprovando sua localização e concepção, atestando a viabilidade ambiental e estabelecendo os requisitos básicos e condicionantes a serem atendidos nas próximas fases de sua implementação; II - Licença de Instalação (LI) - autoriza a instalação do empreendimento ou atividade de acordo com as especificações constantes dos planos, programas e projetos aprovados, incluindo as medidas de controle ambiental e demais condicionantes, da qual constituem motivo determinante; III - Licença de Operação (LO) - autoriza a operação da atividade ou empreendimento, após a verificação do efetivo cumprimento do que consta das

licenças anteriores, com as medidas de controle ambiental e condicionantes determinados para a operação. Parágrafo único. As licenças ambientais poderão ser expedidas isolada ou sucessivamente, de acordo com a natureza, características e fase do empreendimento ou atividade.

Este modelo prevê que a operação de determinada atividade só se opera mediante concessão de licença de operação, a qual é precedida de outras modalidades de licenças, quais sejam licença prévia e licença de instalação. Cada licença contém requisitos e condições que devem ser cumpridos para obtenção da licença seguinte, bem como é necessário observar o Termo de Referência, que prevê diretrizes e documentos que devem subsidiar o processo de licenciamento ambiental e estudo de impacto ambiental (Antunes, 2023, p. 117-118).

Cumpra-se destacar que inobservância das condições de licença acarreta aplicação de sanções, como é o exemplo de demolição da obra, suspensão das atividades, cancelamentos de licenças, perda de benefícios fiscais, entre outras previsões existentes no Decreto Federal nº 6.514/2008, que dispõe sobre infrações e sanções administrativas ao meio ambiente. Outrossim, qualquer construção ou operação na ausência de licença ambiental configura crime ambiental, que prevê pena de detenção de um a seis meses, multa ou ambas as penas cumuladas, nos termos do artigo 60 da Lei de Crimes Ambientais (Lei nº 9.605/1998).

A flexibilização do licenciamento ambiental, infelizmente, é uma tendência, apontando para uma diminuição dos casos que exigirem o EIA/RIMA, com a adoção de procedimentos monofásicos, bifásicos e até mesmo casos de dispensa. A tendência de flexibilização surge a partir de publicações do Banco Mundial como, por exemplo, a de 2008, na qual o procedimento trifásico recebe duras críticas, sendo citado como um excesso de regulação que poderia contribuir “para transferir, repetir ou reintroduzir conflitos, gerando assim um alto grau de incertezas, longos atrasos e com custos de transação igualmente” (BANCO MUNDIAL, 2008). No entanto, a questão do licenciamento envolve questões muito mais estruturais do que simplesmente reduzir as etapas de verificação e avaliação de impactos negativos. A estrutura dos órgãos ambientais, o orçamento, a capacitação com concursos públicos e equipamentos são questões muito relevantes e que deveriam ser avaliadas prioritariamente antes da introdução de cortes em etapas procedimentais. No entanto, sem o debate aprofundado, muitos estados promoveram alterações normativas introduzindo “simplificações” no licenciamento, regras que em contraste com o disposto no art. 225 da CF/88, podem caracterizar um retrocesso perigoso na proteção ambiental. No âmbito federal, na mesma linha, está o projeto de lei nº 2159/2021, já aprovado na Câmara dos Deputados e que intenta criar uma lei geral do licenciamento ambiental. Em nota técnica que abordou uma série de pontos críticos do texto original do Projeto de Lei nº 2159/2021 (anterior PL nº 2379/2004), o Ministério Público Federal salienta a importância do licenciamento ambiental para a sustentabilidade e ressalta: “seus objetivos

não serão alcançados mediante indevida e perigosa flexibilização do conjunto de normas que disciplinam a matéria, fragilizando o complexo sistema destinado à promoção ao meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado” (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2021, p.12)

No tocante à participação popular, as regras atuais do licenciamento ambiental seguem os mandamentos constitucionais e o que prevê a Resolução do CONAMA, de nº 09 de 03 de dezembro de 1987. Esta resolução prevê que a audiência pública tem objetivo de dirimir dúvidas e expor o conteúdo do RIMA aos interessados, devendo ocorrer sempre que o gestor julgar necessário ou for solicitada por entidade civil, Ministério Público ou 50 ou mais cidadãos. Cumpre destacar que tamanha é a relevância da audiência pública, que a ausência de realização do ato após requerimento de interessados, invalida eventual licença concedida, nos termos do parágrafo 2º do art. 2º da resolução. Ainda, a resolução elenca instrumentos que facilitem o acesso da sociedade às audiências, como, a diretriz que informa a necessidade de que a audiência seja realizada em local de fácil acesso aos interessados, e que a convocação realizada pelo órgão ambiental licenciador responsável é realizada através de correspondência registrada aos solicitantes da audiência, e também por divulgação em órgãos da imprensa local. Também foi inserida na resolução a possibilidade de ser realizada mais de uma audiência pública sobre o mesmo projeto de respectivo RIMA, seja em função da localização geográfica dos solicitantes e/ou da complexidade do tema. A referida resolução foi alterada pela Resolução nº 494 de 11 de agosto de 2020 do CONAMA, que estabeleceu a possibilidade de realização de audiências públicas de forma remota, em caráter excepcional e com manutenção das demais regras previstas na Resolução nº 9/1987, diante das restrições decorrentes da pandemia de Covid-19.

A Constituição Federal de 1988 consagrou o princípio da publicidade, que traz deveres de publicização dos atos administrativos e transparência da administração pública, conforme previsto no artigo 37. Portanto, todos os interessados devem ter ciência acerca dos atos do administrador, inclusive aos relacionados às questões ambientais. Também se destaca a Lei nº 9.784/1999, que regula o processo administrativo no âmbito da Administração Pública Federal, prevê a observância do princípio do interesse público e a necessidade de ciência de todos os interessados acerca da tramitação de processos administrativos.

O artigo 2º do Acordo Regional de Escazú (2018), primeiro tratado ambiental da América Latina e do Caribe e primeiro tratado internacional que previu meios de proteção de defensores ambientais, apresenta conceituação sobre a informação ambiental, que é compreendida como:

(...) qualquer informação escrita, visual, sonora, eletrônica ou registrada em qualquer formato, relativa ao meio ambiente e seus elementos e aos recursos naturais, incluindo as informações

relacionadas com os riscos ambientais e os possíveis impactos adversos associados que afetem ou possam afetar o meio ambiente e a saúde, bem como as relacionadas com a proteção e gestão ambientais (Acordo Regional de Escazú, 2018).

O entendimento do Superior Tribunal de Justiça é no sentido de que o direito à informação ambiental está consagrado no ordenamento jurídico, sendo dever do Estado produzir e fornecer acesso às informações desta natureza, razão pela qual o sigilo é medida excepcional e só ocorre quando devidamente fundamentado pelo Estado. Isso porque o meio ambiente é um direito humano e fundamental de caráter difuso, motivo pelo qual deve-se prezar pela máxima transparência e máxima divulgação, uma vez que sua proteção interessa a todos. No julgamento do Incidente de Assunção de Competência nº 13/STJ, foram firmadas quatro teses vinculantes acerca do direito à informação ambiental, quais sejam:

Tese A) O direito de acesso à informação no Direito Ambiental brasileiro compreende: i) o dever de publicação, na internet, dos documentos ambientais detidos pela Administração não sujeitos a sigilo (transparência ativa); ii) o direito de qualquer pessoa e entidade de requerer acesso a informações ambientais específicas não publicadas (transparência passiva); e iii) direito a requerer a produção de informação ambiental não disponível para a Administração (transparência reativa);

Tese B) Presume-se a obrigação do Estado em favor da transparência ambiental, sendo ônus da Administração justificar seu descumprimento, sempre sujeita a controle judicial, nos seguintes termos: i) na transparência ativa, demonstrando razões administrativas adequadas para a opção de não publicar; ii) na transparência passiva, de enquadramento da informação nas razões legais e taxativas de sigilo; e iii) na transparência ambiental reativa, da irrazoabilidade da pretensão de produção da informação inexistente;

Tese C) O regime registral brasileiro admite a averbação de informações facultativas sobre o imóvel, de interesse público, inclusive as ambientais;

Tese D) O Ministério Público pode requisitar diretamente ao oficial de registro competente a averbação de informações alusivas a suas funções institucionais (STJ, 2022, p. 38).

Em síntese, foi reconhecida a primordialidade do acesso à informação ambiental, que abarca todas as questões que dizem respeito às matérias ecológicas e direito de participação dos cidadãos, que podem acessar e requerer o cumprimento do dever de transparência pelo Estado. Este entendimento está de acordo com o artigo 2º da Lei de Acesso à Informação Ambiental e artigo 8º da Lei de Acesso à Informação, que preveem o direito de acesso às informações relativas a planos com potencial de impacto ambiental e dever de órgãos públicos promoverem divulgação de informações de interesse coletivo, sejam informações produzidas ou custodiadas por tais órgãos, independente de requerimento.

O acesso à informação ambiental é elemento essencial para a democracia participativa ecológica e é um dos fundamentos da participação pública, que é de extrema relevância para a proteção do meio ambiente. Isso porque apenas o cidadão efetivamente informado e consciente de detalhes e possíveis impactos, é capaz de ter atuação qualificada nos processos

decisórios (Sarlet; Fensterseifer, 2023, p. 317). Por isso, o ordenamento jurídico traz mecanismos de participação no processo de gestão ambiental, sendo a audiência pública uma das formas de participação e controle popular, o diálogo é um dos elementos que torna a audiência essencial para a tomada de decisões, ademais Lima e Pinto (2017) dissertam que:

A dialeticidade é o elemento principal da Audiência Pública. Trata-se do momento oportuno de debate das questões importantes e dos esclarecimentos entre comunidade, empreendedor e Administração Pública, pois ocorre antes do início da atividade propriamente dita. A divulgação das informações, entretanto, é importantíssima para a clareza dos aspectos e ações envolvidas, sendo essencial a uma discussão franca.

Como mencionado anteriormente, a resolução CONAMA de nº 09/1987, é o que vem a reger a audiência pública, e que integra uma etapa posterior à elaboração de estudo ambiental. Em suma, a audiência pública é o principal mecanismo de participação em procedimentos de licenciamento ambiental, que tem objetivo de ouvir a população e identificar pessoas interessadas/afetadas, assim, sua finalidade é a exposição a todos os interessados.

A PARTICIPAÇÃO POPULAR NAS USINAS HIDRELÉTRICAS MAUÁ E BAIXO IGUAÇU

A questão da necessidade de novas instalações de Usinas Hidrelétricas no Paraná, ou de Pequenas Centrais Hidrelétricas é um tanto quanto curiosa, ao considerar que o Estado é o segundo do país em produção de energia renovável (G1-PR, 2024). A UHE Mauá foi inaugurada em 2012, e está localizada no Estado do Paraná, no rio Tibagi entre os municípios de Telêmaco Borba e Ortigueira, sendo estes os principais atingidos por esse empreendimento agricultores, povos originários e ribeirinhos. O lago formado pela barragem da Usina Hidrelétrica de Mauá possui uma área de aproximadamente 84 km². Um dos principais pontos de questionamento nesse licenciamento é a questão da alteração no regime tradicional de uso e ocupação do território, irregularidades na autorização ou licenciamento, além da poluição da água e do solo.

Vale mencionar que os dois municípios entre os quais a UHE está localizada possui o IDH baixo. Segundo o IPARDES, em 2010 o IDH de Telêmaco Borba era de 0,734 e o de Ortigueira, no mesmo ano, era de 0,609. Na época, a justificativa de sua construção era justamente elevar esse índice. Ou seja, o desenvolvimento da região foi utilizado como argumento pelos que apoiavam a instalação do empreendimento na região. Já, os atores que eram contra a instalação do empreendimento mencionam que:

O principal argumento daqueles que são contrários à construção é a suposição de que a mesma irá apenas beneficiar os acionistas das empresas envolvidas (que apesar de estatais

têm participação de grupos privados) e os grandes consumidores (as chamadas indústrias eletrointensivas), em detrimento das comunidades tradicionais e povos indígenas da região (especialmente pequenos agricultores, ribeirinhos e índios Kaiagang das terras indígenas Mococa e Queimadas) (Mapa de Conflitos, 2009).

Entre os dias 6 e 9 de maio de 2006 foram realizadas reuniões com os atingidos, a fim de que fossem esclarecidos os impactos negativos que a realização de um empreendimento desse porte poderia causar. Entretanto, segundo o site Mapa de Conflitos (Fiocruz, 2009, n.p.):

Essas ações demonstram que, apesar de terem sido realizadas audiências públicas nessas cidades, isso não garantiu a mobilização dos moradores em torno do debate da questão. A construção de uma usina é muitas vezes encarada pela população atingida como um fato consumado, e a articulação de uma frente de oposição ao projeto exige que aqueles que estão mobilizados contra o projeto realizem atividades não apenas de caráter político, como também educativo.

Além disso, a consulta pública realizada não foi capaz de demonstrar a incompletude e inconsistências técnicas do estudo de impacto ambiental, que não considerou a totalidade da Bacia do Rio Tibagi e impactos gerados pelo empreendimento. Ocorre que a construção da referida usina envolveu diversas controvérsias e ações judiciais em razão de irregularidades no projeto, bem como ausência de consulta pública ao Comitê da Bacia do Rio Tibagi. Conforme previsto na Lei Estadual 9.130/2010, o comitê objetiva aplicar a Política Estadual de Recursos Hídricos e garantir o controle social deste bem (Silva, 2015, p. 90-92).

A tentativa de exclusão de grupos atingidos é historicamente percebida nos processos decisórios de empreendimentos energéticos, o que também ocorreu no caso da UHE Mauá, como é o exemplo da ausência de realização da audiência pública para discussão sobre o EIA e RIMA, que está expressamente prevista na Resolução nº 1/86 do Conama (Silva, 2015, p. 76). Apesar disto, a participação popular foi observada em vários momentos, como a presença em audiências públicas e auxílio de grupos de estudos do tema (Silva, 2015, p. 3-4). É possível citar o exemplo de participação da população atingida na audiência pública ocorrida em 14 de abril de 2007 em Curitiba/PR, em que os representantes das comunidades afetadas participaram de debates e manifestaram diversas violações de direitos ambientais e culturais no processo de licenciamento da referida UHE (Silva, 2015, p. 73-74).

A UHE Baixo Iguaçu também está localizada no Estado do Paraná, e iniciou suas operações mais recentemente, no ano de 2018, atingiu diversas famílias de agricultores e camponeses, que tiveram suas casas demolidas, sofrem com inundações e não tem acesso ao lago para manutenção da criação de animais.

O Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) expôs, através de carta aberta

redigida em 06 de março de 2017, que apesar da realização de diversas reuniões e audiências públicas, não haviam decisões concretas sobre parâmetros acerca da indenização e reassentamento dos atingidos, apresentando requerimentos de indenizações justas, reassentamento, projeto urbanísticos para os locais afetados, plano de desenvolvimento regional e condições de acompanhamento do trabalho (Movimento dos Atingidos por Barragens, 2017, p.1-2).

Uma das polêmicas envolvendo a referida UHE é a questão de famílias que viviam como arrendatários e não foram consideradas como atingidas pelo consórcio responsável pela usina. Ademais, os pontos de questionamento nesse licenciamento são a alteração no regime tradicional de uso e ocupação do território, irregularidade na autorização e dano à área protegida. No presente caso o conflito ocorreu entre o consórcio formado pelas empresas Neoenergia, Engevix e Copel, ou seja, grandes empresas. E conforme o explicitado no site Mapa de Conflitos (Fiocruz, 2014, n.p.):

Todas as reivindicações têm como base a inexistência de canais de diálogo e participação dos moradores no processo de implantação da empresa. “Toda a questão dos direitos das famílias atingidas está em aberto e a obra já está em andamento”, disse o membro da coordenação estadual do MAB, Robson Sebastian Formica, em entrevista durante a ocupação. “Eles não querem avançar nenhum ponto de pauta, ou seja, a usina hidrelétrica do Baixo Iguaçu vai ser mais uma usina onde serão violados os direitos e as pessoas vão sair numa condição pior do que aquela em que se encontravam”.

Ou seja, ambos os casos demonstram a necessidade de diálogo de todos os envolvidos, desde arrendatários, agricultores familiares, ribeirinhos e povos indígenas, e o quanto esses conflitos não tiveram a questão das audiências realizadas com a melhor eficiência possível. Como destaca a pesquisadora da Fiocruz, Priscila Neves, uma das coordenadoras do estudo em andamento produzido pelo instituto em parceria com o MAB e que levanta os impactos à saúde dos atingidos por barragens:

O estudo mostra que os impactos de uma barragem sobre a saúde da população afetam vários aspectos da vida e se iniciam muito antes da construção. Mesmo o anúncio já gera adoecimento. Nesse sentido, é essencial que o projeto de construção de uma barragem estimule a participação efetiva da população, sem discriminação, desde seu planejamento, garantindo acesso à informação de forma transparente: um espaço de diálogo, democrático, onde todos e todas possam ter voz deve ser incentivado (FRÓIS/MAB, 2023)

Em ambos os casos, identifica-se a justificativa comum de que os empreendimentos foram projetados visando a promoção de desenvolvimento regional (Silva, 2015, p. 228-229). Esta espécie de discurso adquire legitimidade e interesse social a partir da justificativa apresentada e é reforçado pela ausência de informação clara sobre impactos da construção aos afetados (Silva, 2015, p. 228-229). Da análise do histórico da implementação da UHE

Baixa Iguaçu, observa-se que a consulta popular foi ignorada em diversas oportunidades, considerando a suspensão de audiências públicas em 2005 em razão da discussão sobre a competência do licenciamento e em 2013, com ausência da concessionária responsável pela construção (Neves; Marini; Corona, 2017, p. 180-181).

A partir dos casos ora estudados, pode-se extrair, que muitas vezes a audiência pública se mostra ineficaz, pois não expõe informações de extrema relevância ao público-alvo e tem dificuldade de manter diálogo pela desproporcionalidade de conhecimentos técnicos entre especialistas expositores e público ouvinte. Em tese, apesar de ser um instrumento muito importante, a realização das audiências é criticada pela baixa capacidade de influenciar decisões acerca das atividades que buscam licenciamento e aparência de mera formalidade, além do difícil acesso para as comunidades interessadas. Ademais, há uma forte presença de atores com interesse na aprovação do licenciamento, como empresários locais e corporações, tal fato reflete em uma influência real no processo, assim, aqueles que sentem na pele os impactos do empreendimento acabam por não terem seus pontos considerados tendo em vista a diferença de poder aquisitivo.

Conforme divulgado pelo Relatório de Efetividade das Audiências Públicas do Governo Federal (IPEA) de 2013, a legislação referente às audiências públicas é ultrapassada e omissa em vários aspectos da realização deste ato, tornando a participação popular ineficaz e não abrangendo a complexidade das temáticas abarcadas por cada projeto com potencial impacto. No entanto, a construção de uma nova legislação necessitaria de amplo debate popular com participação efetiva de toda a sociedade.

Conforme previsto pela Resolução Conama nº 1/1986 e nº 9/1987, a audiência pública é realizada para exposição do projeto e respectivo Estudo e Relatório de Impacto Ambiental. Porém, a maioria das decisões relevantes para execução do projeto já foram tomadas, o que resulta na redução da possibilidade de participação popular e promoção de mudanças do empreendimento. Ainda, em audiências públicas realizadas, é possível identificar a dificuldade de comunicação entre os gestores especialistas e a comunidade, o que sequer é registrado em atas. Ressalta-se que uma das maiores utilidades do ato é a apresentação de informações, consultar os interessados e abrir espaço para diálogo, o que deve ocorrer em linguagem acessível (Duarte, Ferreira, Sánchez, 2016, 1089-1091).

Da análise de falas proferidas em algumas audiências públicas, é possível identificar que os temas mais frequentes são sobre aspectos positivos dos empreendimentos, como a geração de empregos, boa reputação da empresa que executará o projeto, entre outros exemplos correlatos, não existindo muito espaço para apresentação de questionamentos e apontamento de aspectos negativos ou planos de mitigação e reparação de danos decorrentes da instalação (Duarte, Ferreira, Sánchez, 2016, p. 1086). Inclusive, há estudos de caso envolvendo licenciamentos ambientais de hidrelétricas no estado do Paraná que

abordam conflitos surgidos ao longo do processo, que expõe que a questão socioambiental não é devidamente trazida para debates ou é tratada de forma superficial, com o objetivo de cumprir uma etapa meramente formal do licenciamento. Também indicam a gritante situação da sociedade interessada, que não tem acesso a informações confiáveis e transparentes dos gestores (Gomes; Silva, 2017, p. 166-167).

A construção e operação de um empreendimento do porte de uma hidrelétrica envolve interesses do Estado, mas também abarca interesses coletivos, principalmente das comunidades afetadas pela instalação. Por esta razão, observa-se com mais clareza a necessidade de prezar por um processo decisório que garanta participação ampla e justa, devendo observar interesses econômicos e sociais em patamar de igualdade. Os estudos que envolvem a instalação deste tipo de empreendimento visam a análise da viabilidade da construção, cálculo de investimento exigido, previsão de lucros, entre outros critérios que ganham a atenção do empreendedor. Entretanto, o fator ambiental e social é de extrema relevância para o estudo de viabilidade e a audiência pública é um momento que possibilita a aproximação da comunidade com o planejamento do empreendimento. Assim, apesar do mecanismo da audiência não funcionar como deveria, é importante que haja continuidade do debate para que haja cada vez mais melhoras, tendo em vista sua relevância para a eficiência da gestão socioambiental, pois se não houvesse as audiências o cenário seria cada vez mais precário ao excluir os interessados/atingidos pelos empreendimentos da discussão.

Cumprir mencionar que, até recentemente, inexistia legislação específica acerca dos direitos das populações atingidas por barragens, apesar da presença frequente de debates envolvendo tais estruturas na história do Brasil (Machado, 2022, p. 19-20). Apenas em 15 de dezembro de 2023, foi publicada a Lei nº 14.755, que instituiu a Política Nacional de Direitos das Populações Atingidas (PNAB).

Diante de todo o exposto, mesmo que ainda seja um mecanismo que necessite ser aperfeiçoado, compreende-se que a audiência pública é de extrema relevância para a efetividade da proteção das comunidades e da natureza. Isso porque se trata de um espaço que permite maior organização popular e possibilita o contato dos gestores dos empreendimentos com potencial lesivo e os atingidos, a fim de efetivar o aprendizado mútuo, esclarecimento sobre os impactos da construção, escuta da comunidade e o debate dialogado sobre os meios efetivos de mitigação e reparação de danos.

CONCLUSÃO

A Constituição da República ampliou as hipóteses de participação direta dos cidadãos nas discussões acerca das políticas públicas, inclusive de natureza ambiental, o que

levou ao aperfeiçoamento e maior utilização dos instrumentos de participação popular. A pressão social e de setores do governo é fundamental para a adoção e avaliação destes instrumentos, com o objetivo de que os critérios quantitativo e qualitativo sejam proporcionais. Dentre outros exemplos, é possível citar a audiência pública, que se trata de instrumento adotado a partir de projetos específicos e confere legitimidade ao processo decisório referente ao licenciamento ambiental de determinada atividade. Além disso, a participação popular é um dos pilares deste instrumento, que possibilita a reflexão sobre os projetos e construção participativa de melhorias e decisões. Por estas razões, não é possível negar a relevância das funções das audiências públicas, que proporcionam um ambiente de debates e aproximação da sociedade dos detalhes do projeto a ser licenciado.

Porém, apesar da audiência pública se tratar de um instrumento com objetivos extremamente importantes e que traz a possibilidade de participação da coletividade no processo decisório de grandes projetos, tais ideias acabam ficando restritas à teoria. Por isso, este instrumento sofre com inúmeras críticas, em razão da pouca capacidade de gerar efetiva influência nas decisões acerca das atividades econômicas que buscam licenciamento, demonstrando uma aparência de mera formalidade, sendo um ato de difícil acesso às comunidades interessadas e potencialmente afetadas. Embora existam críticas a diversos aspectos práticos da audiência pública no contexto do licenciamento ambiental, destaca-se que é um ato muito relevante no processo de avaliação de impacto socioambiental e processo de licenciamento, uma vez que pode contribuir para a transparência dos processos decisórios e análise de eventuais impactos decorrentes da atividade que se pretende exercer na região.

Isso porque é possível avaliar e escutar os cidadãos que já trabalham e residem no local em que o projeto pretende ser instalado, possibilitando a realização de estudo aprofundado sobre a dinâmica da atividade e promoção de medidas preventivas, no mínimo. Por estas razões, é necessário criar meios de efetiva participação popular e compartilhamento do poder decisório com aqueles que são afetados pela atividade a ser licenciada, seja direta ou indiretamente. Para isto, é possível adotar posturas e elementos que facilitem a participação, como é o exemplo do uso de linguagem acessível e simples; esclarecimento prévio sobre o que é o processo de licenciamento; divulgação ampla sobre o empreendimento e possibilidade de participação de toda a comunidade na audiência pública; a participação de representações da sociedade civil e assistência técnica, com a finalidade de expor questionamento desafiadores que vão além do pensamento comum; entre outras soluções desta natureza.

No campo normativo também é possível elencar determinadas sugestões, que podem trazer efetividade ao ato, sem engessar o procedimento. Como solução, é possível indicar a elaboração de atos normativos que versem para além da obrigatoriedade de realização

da audiência pública, com previsões que objetivem o aumento da transparência, garantia de acesso aos documentos relevantes do projeto e expor de forma clara os prazos e regras para manifestações. Nos casos discutidos é possível observar que as audiências públicas não tiveram toda a eficácia desejada, em razão da demora no processo decisório relativo aos planos de mitigação e reparação de danos, bem como debates em linguagem acessível aos atingidos. Em síntese, é possível destacar que os objetivos e princípios da participação pública no processo de avaliação de impacto ambiental envolvem a prestação de informações claras sobre o empreendimento e suas possíveis consequências, reunião de dados sobre a população afetada e sua relação com o local, analisar a reação da população e buscar medidas de mitigação de danos, fomentar o aprendizado mútuo e criar propostas que visem uma maior aceitação do projeto (Duarte; Ferreira; Sánchez, 2016, p. 1078). Estas ideias sintetizam a essência do art. 170 da Constituição da República, que incentiva o desenvolvimento econômico e manutenção de atividades, desde que observado princípios da ordem econômica, a exemplo da defesa do meio ambiente. Por isso, em que pese as audiências públicas serem passíveis de críticas, realizá-las é condição para a genuína democracia, uma vez que elas possibilitam compreender os diferentes impactos ambientais, culturais, sociais e econômicos que podem decorrer dos empreendimentos. Por tal razão, as audiências devem ocorrer em um ambiente de valorização e respeito às vozes das comunidades afetadas, permitindo as denúncias sobre os riscos e violações de direitos humanos que possam acontecer nos territórios, essencial para a concretude da justiça socioambiental.

REFERÊNCIAS

ACORDO Regional de Escazú: tratado sobre acesso à informação, participação pública e acesso à justiça em assuntos ambientais, firmado entre os governos da América Latina e Caribe. 4 de março de 2018. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/0e4f4f9a-bd54-417a-b43b-aecd7807d3a3>. Acesso em 14 ago. 2024.

AGÊNCIA NACIONAL DE ENERGIA ELÉTRICA. **Matriz elétrica brasileira alcança 200 GW. 07 de março de 2024.** Disponível em: <https://www.gov.br/aneel/pt-br/assuntos/noticias/2024/matriz-eletrica-brasileira-alcanca-200-gw>. Acesso em 14 ago. 2024.

ALIMONDA, Hector. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. In: ALIMONDA, Hector (Coord). **La Naturaleza colonizada.** Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2011, p. 21-58.

ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental.** 23 ed. - São Paulo: Atlas, 2023.

BRASIL. **ANEEL nº 875.** Disponível em: <http://www2.aneel.gov.br/cedoc/ren2020875>.

pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **Convenção da Organização Internacional do Trabalho nº 169**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 6.514**, de 22 de julho de 2008. Dispõe sobre desapropriações por utilidade pública. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3365.htm. Acesso em: 13 ago. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 7.342**, de 26 de outubro de 2010. Institui o cadastro socioeconômico para identificação, qualificação e registro público da população atingida por empreendimentos de geração de energia hidrelétrica, cria o Comitê Interministerial de Cadastro Socioeconômico, no âmbito do Ministério de Minas e Energia, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7342.htm. Acesso em: 17 ago. 2024.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 3.365**, de 21 de junho de 1941. Dispõe sobre as infrações e sanções administrativas ao meio ambiente, estabelece o processo administrativo federal para apuração destas infrações, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6514.htm. Acesso em: 17 ago. 2024.

BRASIL. **IAT**. Licenciamento de atividades específicas. Disponível em: <https://www.iat.pr.gov.br/Pagina/Licenciamento-de-atividades-especificas#:~:text=O%20que%20diz%20a%20lei%3A&text=03%20%2C%20de%2001%20de%20fevereiro,Empreendimentos%20de%20Servi%C3%A7os%20de%20Sa%C3%BAde>. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **Instrução Normativa IAT 07**. Disponível em: https://www.iat.pr.gov.br/sites/agua-terra/arquivos_restritos/files/documento/2021-07/in_07.2020.pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981**. Publicada no DOU em 2 de setembro de 1981. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6938.htm. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **Lei nº 9.605**, de 12 de fevereiro de 1998. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm. Acesso em: 17 ago. 2024.

BRASIL. **Resolução SEDEST 09**. Disponível em: <https://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/listarAtoAno.do?action=exibir&codAto=245470&indice=1&totalRegistros=37&anoSpan=2021&anoSelecionado=2021&mesSelecionado=0&isPaginado=true>. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **RESOLUÇÃO CONAMA nº 237, de 19 de dezembro de 1997**. Publicada no DOU nº 247, de 22 de dezembro de 1997, Seção 1, páginas 30841-30843. Disponível em: https://conama.mma.gov.br/?option=com_sisconama&task=arquivo.download&id=237. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. **RESOLUÇÃO CONAMA nº 9, de 3 de dezembro de 1987**. Publicada no DOU, de 5 de julho de 1990, Seção 1, página 12945. Dispõe sobre a realização de Audiências Públicas no processo de licenciamento ambiental. Disponível em: https://conama.mma.gov.br/?option=com_sisconama&task=arquivo.download&id=60. Acesso em: 10 ago. 2024.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Incidente de Assunção de Competência no Recurso Especial nº 1.857.098/MS. Processual Civil. Administrativo. Incidente de Assunção de Competência (IAC N. 13/STJ). Ambiental. Estado de Direito Ambiental. Direito de Acesso à Informação Ambiental. Ministério Público do Estado do Mato Grosso do Sul x Município de Campo Grande. Relator: Ministro Og Fernandes - Primeira Seção. Brasília, **Jurisprudência do STJ**, julgado em 11/05/2022, DJe 24/05/2022.

DUARTE, Carla Grigoletto; FERREIRA, Victoria Helena; SÁNCHEZ, Luis Enrique. Analisando audiências públicas no licenciamento ambiental: quem são e o que dizem os participantes sobre projeto de usinas de cana-de-açúcar. In: **Scielo** - Saúde e Sociedade - v. 25, n. 4, p. 1075-1094, 2016.

ENGIE, UM SÓ PLANETA. Hidrelétricas são fundamentais para o Brasil. 17 de fev. 2022. Disponível em: <https://umsoplaneta.globo.com/patrocinado/engie/noticia/2022/02/17/hidreletricas-sao-fundamentais-para-o-brasil.ghtml>. Acesso em 13 ago. de 2024.

FRÓIS, Camila; MOVIMENTO DE ATINGIDOS POR BARRAGENS. Priscila Neves: “A ciência pode ser mais humanizada e efetiva a partir dos encontros entre os saberes acadêmicos e populares” 27 de abril de 2023. Disponível em: <https://mab.org.br/2023/04/27/priscila-neves-a-ciencia-pode-ser-mais-humanizada-e-efetiva-a-partir-dos-encontros-entre-os-saberes-academicos-e-populares/#>. Acesso em 13 ago. 2024.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. Agricultores familiares atingidos por barragens são desrespeitados em seu direito à moradia e não têm nenhuma informação concreta sobre reassentamento - Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. Fiocruz e ENSP (Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca). Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pr-agricultores-familiares-atingidos-por-barragens-sao-desrespeitados-em-seu-direito-a-moradia-e-nao-tem-nenhuma-informacao-concreta-sobre-reassentamento/>. Acesso em 14 ago. 2024.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. Saúde, água, energia, ambiente e trabalho: Tecendo saberes na promoção de territórios sustentáveis e saudáveis. Relatório Final – Fase 1. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2024. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/2024/04/publicado-resultado-da-primeira-fase-dos-estudos-sobre-os-impactos-das-barragens-na>. Acesso em 13 ago. 2024.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. UHE Mauá da Serra: luta de povos indígenas, ribeirinhos, moradores, movimentos sociais e entidades, apoiados pelo MPF, em defesa da Bacia do Rio Tibagi e de seus habitantes continua longe de chegar ao fim - Mapa de Conflitos Envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil. Fiocruz e ENSP (Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca). Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pr-uhe-maua-da-serra-luta-de-povos-indigenas-ribeirinhos-moradores-movimentos-sociais-e-entidades-apoiados-pelo-mpf-em-defesa-da-bacia>

-do-rio-tibagi-e-de-seus-habitantes-continua-longo-de-cheg/. Acesso em 14 ago. 2024.

GOMES, Flavia de Faria; SILVA, Christian Luiz da. O conflito resultante do licenciamento ambiental: o cenário das pequenas centrais hidrelétricas no Paraná. In: **Revista Interações** - v. 18, n. 4, p. 155-168, out./dez. 2017.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Relatório de Pesquisa: Potencial de efetividade das audiências públicas do Governo Federal**. Brasília, 2013. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/participacao/relatorio_potencial_efetividade.pdf>.

IPARDES. Perfil dos municípios. *Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES)*. Disponível em: <https://www.ipardes.pr.gov.br/Pagina/Perfil-dos-municipios-0>. Acesso em: 17 ago. 2024.

IPARDES. Perfil Municipal de Ortigueira. *Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES)*. Disponível em: http://www.ipardes.gov.br/perfil_municipal/MontaPerfil.php?codlocal=53&btOk=ok. Acesso em: 17 ago. 2024.

IPEA. **Potencial de efetividade da participação social: um estudo sobre o impacto das audiências públicas no processo de formulação de políticas públicas**. *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)*, 2013. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/participacao/relatorio_potencial_efetividade.pdf. Acesso em: 17 ago. 2024.

ITAIPU Binacional. Itaipu vai fechar 2023 com produção de mais de 82 milhões de MWh, a melhor dos últimos sete anos. *Itaipu Binacional - Sala de Imprensa*, 4 ago. 2023. Disponível em: <https://www.itaipu.gov.br/sala-de-imprensa/noticia/itaipu-vai-fechar-2023-com-producao-de-mais-de-82-milhoes-de-mwh-melhor-dos>. Acesso em: 17 ago. 2024.

LIMA, Carolina Carneiro; PINTO, João Batista Moreira. As audiências públicas e o diálogo dos saberes: uma abordagem sobre a instalação de hidrelétricas e seus impactos ambientais. *Revista Brasileira de Direito*, Passo Fundo, v. 13, n. 2, p. 137-154, mai./ago. 2017. Disponível em: <https://seer.atitus.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/1182/1214>. Acesso em: 17 ago. 2024.

MACHADO, Daiane. **Nas margens do rio e das leis: a costura de direitos pela insurgência das populações atingidas pela UHE Baixo Iguaçu**. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2023.

MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. PR - **Agricultores familiares atingidos por barragens são desrespeitados em seu direito à moradia e não têm nenhuma informação concreta sobre reassentamento**. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pr-agricultores-familiares-atingidos-por-barragens-sao-desrespeitados-em-seu-direito-a-moradia-e-nao-tem-nenhuma-informacao-concreta-sobre-reassentamento/>. Acesso em: 10 ago. 2024.

MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. PR - **UHE Mauá da Serra: luta de povos indígenas, ribeirinhos,**

moradores, movimentos sociais e entidades, apoiados pelo MPF, em defesa da bacia do rio Tibagi e de seus habitantes, continua longe de chegar ao fim. 06 dez. 2009. Disponível em: <https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/pr-uhe-maua-da-serra-luta-de-povos-indigenas-ribeirinhos-moradores-movimentos-sociais-e-entidades-apoiados-pelo-mpf-em-defesa-da-bacia-do-rio-tibagi-e-de-seus-habitantes-continua-longo-de-cheg/>. Acesso em: 10 ago. 2024.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 4ª Câmara de Coordenação e Revisão, Meio Ambiente e Patrimônio Cultural. Nota Técnica nº 4/2021. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr4/dados-da-atuacao/publicacoes/notas-tecnicas/Notatecnica042021.pdf>. Acesso em 13 ago. 2024.

MOVIMENTO dos Atingidos por Barragens. **Carta aberta dos atingidos pela UHE Baixo Iguaçu.** MAB, 2017. Disponível em: https://issuu.com/mabnacional/docs/carta_aberta_dos_atingidos_pela_uhe. Acesso em 17 ago. 2024.

NEVES, Leomar Antônio das; MARINI, Marcos Junior; CORONA, Hieda Maria Pagliosa. Conflito Socioambiental na Construção da Usina Hidrelétrica do Baixo Iguaçu. In: **Revista Desenvolvimento Regional em Debate** - v. 7, n.2, p. 173-187, jul./dez. 2017.

PRIOSTE, Fernando Gallardo Vieira; LUNELLI, Isabella Cristina. Pesquisas em jurisprudência socioambiental: metodologia da coleção de decisões judiciais relativas ao direito à consulta livre, prévia e informada. In: SILVA, Liana Amin Lima; GARZÓN, Biviany Rojas; LUNELLI, Isabella Cristina; PRIOSTE, Fernando Gallardo Vieira; OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães (org.). **Tribunais Brasileiros e o Direito à Consulta Prévia, Livre e Informada.** São Paulo: Instituto Socioambiental - Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS), 2023.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Curso de Direito Ambiental.** 4 ed. - Rio de Janeiro: Editora Forense, 2023.

SILVA, Rafael Braz. **A Usina Hidrelétrica de Mauá e suas dinâmicas socioambientais.** Tese de Doutorado, Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

A CONSTRUÇÃO E APLICABILIDADE DO REGIMENTO INTERNO DO QUILOMBO KALUNGA E OS ASPECTOS INTRÍNSECOS AO PLURALISMO JURÍDICO

Andréa Gonçalves Silva¹

Alysson Maia Fontenele²

Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega³

INTRODUÇÃO

Desde as formas mais rudimentares de formações sociais, as pessoas em sus construções de relações intersubjetivas, agiram de conformidade com regras obrigatórias, as quais orientavam seus comportamentos para uma convivência ordenada, com direções e comandos específicos que conferiam às pessoas a noção da licitude ou não dos atos praticados dentro do contexto social. Todavia, não havia de fato uma tomada de consciência de que se comportam assim, sob regras de Direito, cumpriam-no, sem, contudo, se preocuparem em conceituá-lo, estruturá-lo e transformá-lo em ordens jurídicas escritas. Viviam o Direito como ele é, ou seja, enquanto um fato ou fenômeno social. Suas normas sempre estiveram fundadas em suas experiências vividas no mundo cultural, construídas a partir das suas percepções e contextos da realidade.

Segundo aponta Reale (2002, p. 1-2) “é somente em um estágio bem maduro da civilização que as regras jurídicas adquirem estrutura e valor próprios, independente das normas religiosas ou costumeiras” e, conseqüentemente, a partir disto, o Direito passa a ser merecedor de estudos autônomos. Nasce então em momento decisivo da história humana: a conscientização do Direito enquanto um fenômeno social estudado pela Ciência Jurídica, e junto com essa consciência, nasce a indagação que perpassa muitos outros campos da ciência, como a sociologia e a filosofia, do que é o direito.

Responder à pergunta, “o que é o direito?”, não é tarefa fácil, objetiva e simplista. Gregos clássicos já tentavam dar uma resposta com a qual todos estariam de acordo, e isso não mudou com a sociedade moderna, redesperta-se por épocas e épocas e nos mais variados campos da ciência, a mesma pergunta, sem, contudo, se chegar a uma resposta definitiva.

De toda forma, pode-se afirmar que o Direito é autônomo a despeito do como veio a existir, e podemos enxergá-lo como uma criação histórica por meio da política de poder.

1 Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás. Advogada popular – Assessoria Jurídica da Associação Quilombo Kalunga. Endereço eletrônico: andregoncalves@discente.ufg.br

2 Professor Orientador, Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Direito Tributário pela Universidade Cândido Mendes. Atualmente, exerce os cargos de Juiz Federal no TRF da 1ª Região e de Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás (na Graduação e no Programa de Mestrado em Direito Agrário). Endereço eletrônico: alyssonfontenele@ufg.br

3 Professora co-orientadora, Mestre e Doutora em Direito. Professora Titular nos Programas de Pós Graduação em Direito Agrário da UFG e em Direitos Coletivos e Cidadania da UNAERP. Bolsista Produtividade em Pesquisa CNPq. Endereço eletrônico: mcvidotte@gmail.com

O direito positivado, como expressão do atual direito moderno, se constitui, à partir de uma tradição dominante, e que abriga múltiplas abordagens, fato é que, quanto mais complexas as relações jurídicas, representadas pela complexidade que a organização do direito adquire historicamente, mais complexo e moderno será o direito (Adeodato, 2006, p. 205). Para Adeodato (2006, p. 217) os fatores sociais mais importantes para que uma sociedade seja juridicamente moderna⁴ derivam da positivação do direito, que implica torná-lo dogmático, cujas características principais são a pretensão do monopólio do Estado na produção das normas jurídicas, e a segunda, que deriva da primeira, a crescente importância das fontes estatais em detrimento das fontes espontâneas, e a emancipação da ordem jurídica frente à outras ordens normativas. Assim, sob o ponto de vista positivista a legitimidade se torna opaca se for equiparada à legalidade, pois o direito legítimo no sistema moderno é aquele produzido de acordo com as regras do sistema. Em resumo, válida e legítima é toda norma positivada, pondo fim ao direito natural.

Em outras palavras, a estabilidade do Direito moderno reclama leis escritas e codificadas, unificadora dos direitos, e estratificação das relações sociais de forma controlável de realização de poder (Adeodato, 2006, p. 207).

A complexidade do mundo moderno no que tange à aplicabilidade do Direito é lidar com os inúmeros valores e conflitos sociais, isto porque, a cultura jurídica positivista, além de ser um produto do Estado (o único autorizado a produzir normas jurídicas através do seu Legislativo), é também fortalecedora do aparelhamento estatal, ou seja, o Direito na perspectiva moderna, já nasce comprometido com a ordem burguesa e liberal, logo é difícil pensá-lo enquanto um instrumento neutro e pacificador de controle social, capaz de olhar para a práxis social com suas complexas relações e conflitos.

O presente estudo, dentro do contexto do pluralismo jurídico, apresenta o caso da comunidade Kalunga, que, após séculos de vivência segundo as suas próprias regras, ou seja, um direito costumeiro, decidiu codificá-lo em um Regimento Interno que rege as relações sociais dentro do território do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. Em uma construção coletiva no ano de 2019, o Quilombo Kalunga composto por 39 comunidades locais, elaboraram e aprovaram seu próprio Regimento Interno, cujo conteúdo aborda categorias de normas que são fundamentais para a gestão territorial e ambiental do território. A normativa foi criada com sob a coordenação da sua associação representativa, a Associação Quilombo Kalunga e acompanhamento da Assessoria Jurídica Popular em

⁴ Utiliza-se o conceito de modernidade de Eduardo Bittar, para quem ela é um “longo processo histórico, que se deu a um só tempo no plano dos fatos e das ideias, e que começou em meados do século XIII e se consolidou até o século XVIII. É uma perspectiva geográfico-temporal, um estilo de vida, organização social emergente da Europa a partir do séc. XVII e que se tornou mundial em sua influência. Deve ser também compreendida como conjunto de transformações sociais, culturais, econômicas (Revolução industrial e ascensão da burguesia) e políticas (soberania, governo central, legislação) produzidas entre os sec. XVII e XVIII, sustentadas por ideais filosóficos, para reconfigurações das relações humanas e sociais da Europa Ocidental, que se globalizou. Como um período histórico que parece desejar o futuro, remete ao desejo de liberdade e racionalidade” (Bittar, 2014, p. 29).

todas as fases do processo, desde as reuniões individualizadas em cada comunidade a fim de se ouvir as propostas dos moradores do sítio histórico, até a realização da Assembleia Geral para discussão, votação e aprovação de todos os artigos inseridos no documento.

A discussão presente no trabalho é a aceitação por parte do sistema jurídico moderno do modo como a comunidade Kalunga se relaciona com as normas jurídicas externas, tendo em vista que adotaram regras próprias para reger suas relações sociais, regras estas que estão sistematizadas em um documento que a comunidade considera legal e aplicável dentro do seu território, o Regimento Interno Kalunga.

Mesmo após a ratificação da Convenção 169 pelo Estado Brasileiro, publicada pelo Decreto Executivo 5051 de 2004, ainda há uma grande resistência por parte do Poder Público em aplicá-la nos casos concretos que envolvem povos indígenas e quilombolas, e até mesmo ignorada pelos demais povos tradicionais ainda muito invisibilizados no contexto da sociedade brasileira, que abriga inúmeras populações tradicionais, não se esgotando aquelas já previstas no Decreto 6040, que elenca, não de forma taxativa, os povos existentes.

Como uma das características no constitucionalismo latino americano, a mudança dos textos constitucionais incluindo os direitos coletivos dos indígenas e quilombolas, ainda não é bem aceito pelos operadores do direito, “...viciados na interpretação da lei individual e da propriedade privada e com dificuldade de aceitar o que seja um direito coletivo, ou, ainda mais distante, o que seja um sujeito coletivo de direitos” (Marés, 2019, p. 163).

Verificamos, portanto, na sociedade moderna, seguindo uma tradição clássica, o vício hermenêutico formalista sob a dominação do discurso intelectual, da análise pontual na dogmática jurídica com enfoque na linguagem jurídico-discursiva que está precisamente escrita e que foi anteriormente formulada e atestada pela atividade estatal, enquanto o produtor das normas jurídicas segundo seus próprios interesses, legitimando a sociedade hegemônica e suas contradições internas. Portanto, a discussão sobre como o sistema jurídico atua frente às legislações locais, não estatais, elaboradas pelos povos tradicionais é muito é muito pertinente, tendo em vista o fortalecimento e o senso cada vez maior de organização social por parte dos povos indígenas e comunidades tradicionais, em virtude do acesso cada vez maior aos seus direitos enquanto povos diferenciados, e que devem receber tratamento desigual na medida das suas desigualdades frente à sociedade hegemônica.

2 O REGIMENTO INTERNO DO QUILOMBO KALUNGA ENQUANTO NORMA JURÍDICA INTERNA DA COMUNIDADE

O Quilombo Kalunga, ou Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, assim reconhecida à partir da promulgação da Lei Ordinária 11.409/ 1991, e posteriormente por Lei Complementar número 19 de 1996, é o maior quilombo demarcado e delimitado

do território brasileiro, perfazendo um perímetro já oficialmente delimitado e demarcado de 261.999,99 ha, embora não tenha sido titulado na sua totalidade (estima-se que apenas 13% esteja titulado em nome da sua associação representativa. Trata-se de uma comunidade existente centenariamente, estima-se que ocupe a área do nordeste Goiano, compreendendo as cidades de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre, desde os meados de 1822, na época do ciclo do ouro, onde oportunamente seus ancestrais foram levados para a região por Bartolomeu Bueno para trabalharem na mineração nas terras ricas em ouro.

Nessa região, em locais mais inóspitos da Chapada dos Veadeiros foram reproduzindo suas vidas formando pequenos grupos espalhados dentre os municípios, e que hoje encontram-se espacializados em 39 comunidades locais diferentes, com características nem sempre homogêneas em relação à alguns costumes, porém auto identificam-se como uma única comunidade. A tabela abaixo apresenta as 39 comunidades locais pertencentes ao SHPCK:

Tabela 1: Comunidades locais do SHPCK classificadas pelas macrorregiões

Município/região	Nome da Comunidade Local
Teresina de Goiás	Ema/Limoeiro/Soledade
	Diadema
	Ribeirão
Monte Alegre	Pé da Serra
	Boa Sorte/Ursa
	Faina ou Fazenda do Meio
	Bom Jardim
	Tinguizal
	Contendas
	Barra
	Riachão
	Sucuri/Saco Grande
	Areia/Sereia
	São Pedro
	Carolina
	Curral de Taboca

Cavalcante – Região do Vão de Almas	Pequizeiro
	Choco
	Vazantão
	Serra
	Parida
	Vargem Grande
	Buriti
	Lagoa
	Cocos
	Gonçalo
	Forno
	Terra Vermelha
	Muchila
	Fazenda Buriti
Cavalcante – região do Engenho II Cavalcante – região do Engenho II	Engenho II
	Choco
Cavalcante – região do Vão do Moleque	Maiadinha
	Capela
	Taboca
	Buriti Só
	Congonhas
	Salinas
	Prata

Fonte: Acervo da Associação Quilombo Kalunga (2024)

Embora as comunidades locais tenham nomes próprios, todas elas são parte do Quilombo Kalunga, todavia como o território é muito extenso, eles se organizaram no decorrer do tempo em pequenas comunidades locais.

Sempre se reconheceram como um povo único, independente e diferente da sociedade hegemônica, a começar pelos lugares distantes, longínquos que decidiram habitar, e as formas de sobrevivência que decidiram adotar, vivendo exclusivamente do que a

terra generosamente os presenteou, porém, o reconhecimento com este nome específico “Kalunga” só se deu à partir do momento em que foram “encontrados” pela antropóloga Mari Baiocchi na década de 80, que os identificaram e a partir de então começaram a se autoreconhecer com o nome genérico “quilombolas”, e se inteirar dos seus direitos territoriais enquanto povos tutelados pela Constituição Federal no que tange ao direito de propriedade das terras que ocupam, bem como à proteção à eles conferidos enquanto patrimônio cultural brasileiro.

A descrição sobre a comunidade é breve, mas é o bastante para demonstrar que se trata de um povo tribal, que se auto-reconhece como uma comunidade, uma população diferente da sociedade hegemônica e que vivem há mais de 300 anos com um forte senso de coletividade e organização social. No decorrer dos anos, foram se multiplicando e consequentemente foram criando as suas próprias regras de convivência, tradições, costumes, religião, etc.

Claro que, mesmo que agora enxergados pelos processo constituinte enquanto sujeitos coletivos de direitos, onde a Constituição Federal, ao declarar no Artigo 68 do ADCT conferiu a eles o direito de propriedade às terras que ocupam, ou ainda os artigos 215 e 216 que os reconhecem como patrimônio cultural brasileiro, ou ainda, a promulgação do Decreto 4.887/2003 regulamentando o artigo 68 para determinar como se daria a titulação dessa propriedade das terras coletivas, não consideraram que tais normas desconstituíram suas próprias normas internas de organização, normas estas que sempre permearam suas relações internas, pois como se vê, trata-se de um território extenso e que, como qualquer sociedade, possui suas contradições internas e que precisam de alguma forma serem dirimidas.

Até 2019, quando decidiram colocar no papel as suas regras de convivência, a fim de se evitar ou até mesmo dirimir conflitos internos, a comunidade, através de um direito consuetudinário regia o seu território, através das lideranças mais antigas e reconhecidas pelo grupo social, além de manter suas tradições culturais no trato com a terra, no modo de lidar com a natureza e com o outro, com um senso de justiça e respeito à solidariedade e também com a natureza de forma muito clara e definida.

Ocorre que, compreendendo que poderiam, na perspectiva do princípio de autodeterminação, sistematizar as suas regras de convivência de forma escrita a fim de facilitar o conhecimento de todos a respeito das normas que regem a sua comunidade, e bem como para externar ao ‘mundo de fora’ de que o SHPCK não é uma terra sem lei, decidiram democraticamente elaborar um documento que denominaram Regimento Interno. Tal regimento foi construído por iniciativa da associação que os representa, vale dizer, tal representação é necessária de acordo com o parágrafo único do artigo 17 do Decreto 4.887/2003, já que, sendo os títulos de propriedade conferidos à coletividade não são

conferidos a nenhum particular específico, mas sim à instituição que os representa.

Assim, em 2019, sob a coordenação da Associação Quilombo Kalunga – AQK, o quilombo Kalunga se mobilizou fortemente para discutir e elaborar coletivamente o Regimento interno do SHPCK, sem deixar de lado nenhum dos seus costumes e regras já vivenciados por seus antepassados e em vigor até hoje. Nada poderia ficar de fora, nada poderia ser alterado, com exceção do estabelecimento de novas regras a fim de organizar o espaço territorial no que tange à sua ocupação, já que a população kalunga foi se reproduzindo no decorrer do tempo, exigindo estratégias de uso e ocupação ordenada dessas terras. Embora o Estado lhes confira os títulos, não cabe a ele decidir quem ocupa qual terra, o tamanho da terra, a forma de lidar com a terra. Essa organização espacial cabe unicamente aos integrantes da comunidade, que precisam se distribuir de forma equitativa, solidária e com obrigações e deveres em relação aos outros membros da comunidade.

Desse modo, tal documento, frise-se, de força normativa para a comunidade foi aprovado em Assembleia Geral Extraordinária realizada na data de 25 de maio de 2019. O documento sistematiza normas que tratam sobre: i) os critérios de seleção para distribuição, ocupação e uso das terras coletivas; ii) a gestão do turismo e as práticas de preservação ambiental; iii) a aprovação de projetos e pesquisas desenvolvidos dentro dos limites do SHPCK; iv) sanções e procedimentos disciplinares na hipótese de descumprimento das normas estabelecidas no documento; v) a necessidade de consulta e consentimento prévio, livre e informado para a instalação de qualquer empreendimento externo projetos de desenvolvimento econômico, pesquisas de natureza minerária, e medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetar diretamente a comunidade, e outras disposições.

Para auxiliar a AQK em todo o trabalho de gestão social e territorial, o documento formaliza que cada comunidade local é responsável pela sua gestão, juntamente com os representantes eleitos em cada uma delas (art. 4º). Foi criado um colegiado de Representantes da AQK formado pelos representantes locais das 39 comunidades, que foram eleitos em assembleia local. Cada comunidade elege 03 (três) pessoas. As principais competências do Conselho de Representantes são: auxiliar a AQK na gestão ambiental e territorial; emitir a declaração de Identidade Kalunga para os requerentes do reconhecimento de sua pessoa como Kalunga; auxiliar a AQK a solucionar os problemas relativos à área de educação, saúde e infraestrutura no SHPCK; e auxiliar as comunidades locais na solução dos conflitos que não forem resolvidos internamente entre elas e seus 03 (três) representantes eleitos.

Observa-se que o Regimento Interno Kalunga expressa um grande senso de organização comunitária, e que já era praticada tradicionalmente, passando a ser codificada para melhor sistematização e disseminação das suas normas internas, tanto para melhor conscientização da nova geração da comunidade, como informação do seu conteúdo para

conhecimento da sociedade em geral, que frequentemente se relacionam com o quilombo, seja na especulação das suas terras, propostas de projetos a serem desenvolvidos no interior da comunidade, e outros.

Abaixo a versão impressa do Regimento Interno juntamente com o Estatuto Social do Quilombo Kalunga:

Figura 1: Estatuto e Regimento da Associação Quilombo Kalunga



Fonte: Scribd (2024)

É importante salientar, que, embora o Regimento Interno tenha sido registrado como um regimento de uma pessoa jurídica, que é a AQK, este tem validade como norma interna para todos os moradores do Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, independentemente da situação de associado à AQK. Isto está previsto no preâmbulo do documento normativo que enfatiza a importância da construção coletiva e participativa do documento como forma de valorizar a organicidade do povo Kalunga (não apenas da associação enquanto representante legal), bem como no artigo 1º, que preconiza que todas

as normas contidas no documento se refere à gestão ambiental e territorial do SHPCK, devendo ser interpretado à luz dos costumes do povo Kalunga. Ou seja, não se trata de um documento que sistematiza regras para associados, mas que sistematiza os costumes de uma comunidade. Embora as normas do Código Civil não prevejam a obrigatoriedade de registro de um regimento interno no cartório para sua validade, para fins de publicidade, o Regimento Interno Kalunga foi devidamente registrado no cartório, enquanto regimento interno da AQK.

Não é intenção do presente trabalho se debruçar na discussão de todos os 79 artigos que compõem o Regimento Interno, todavia, para fins didáticos abordará como esses artigos se correlacionam com os direitos de SER e ESTAR garantidos pela Convenção 169. Para tanto, dois importantes temas serão analisados no conjunto geral do documento: os critérios de autoidentificação Kalunga e os critérios de uso e gestão das terras que ocupam, incluindo as sanções aplicáveis nos casos de infrações às normas vigentes na comunidade.

2.1 O RECONHECIMENTO DA IDENTIDADE E DIREITOS DE REMANESCENTES KALUNGA

O Regimento Interno da comunidade Kalunga, dividido em Títulos, capítulos, seções e subseções, separa o Título I para definir a comprovação da ascendência Kalunga, a subseção I e III, da Seção III do Capítulo II para determinar os critérios de ocupação por cônjuges não Kalungas e pessoas em situação de adoção.

No que se refere à comprovação da ascendência Kalunga, o Capítulo I trata “DOS REQUISITOS E PROCEDIMENTO PARA O RECONHECIMENTO”. Prevê os artigos 2º e 3º que o pedido deve ser feito diretamente pela pessoa que se auto-reconhece como Kalunga, pedido este feito através de formulário próprio que deve estar acompanhado da árvore genealógica por escrito apontando os nomes dos seus ascendentes, e assinado por 3 (três) lideranças locais reconhecidas pela comunidade. Prevê ainda que, para aquele requerente que nunca saiu do SHPCK não será exigido limite de grau de parentesco na árvore genealógica, todavia, para aqueles que se retiraram do território por qualquer motivo e desejam retornar, a árvore genealógica deve conter a demonstração de grau de parentesco até o terceiro grau em linha reta, no mínimo. Cabe à Diretoria Executiva juntamente com o Conselho de Representantes a análise do requerimento apresentado, que, sendo aprovado, ensejará no reconhecimento oficial da sua identidade Kalunga, expedindo-se a competente Declaração de Identidade Kalunga em forma de carteirinha, que automaticamente o tornará um associado da AQK. Tal declaração é um requisito indispensável para a ocupação e uso das terras que compõem o SHPCK, cujo procedimento veremos em momento posterior.

Ou seja, através dos dispositivos constantes nos artigos supracitados, não basta que

uma pessoa se auto reconheça Kalunga, autonomamente, tal reconhecimento é feito de forma coletiva, através de procedimento próprio e atestado pela comunidade através de seus representantes.

Seguindo a tradição centenária, a comunidade também tratou da situação da pessoa não Kalunga que se une conjugalmente com uma pessoa reconhecidamente Kalunga. O artigo 32 não prevê o reconhecimento como Kalunga para aquela pessoa que se casa com um Kalunga, todavia, a pessoa terá os mesmos direitos de usufruto da terra enquanto perdurar a união conjugal, seja ela de fato ou de direito. Todavia, em caso de separação o cônjuge, ou companheiro não Kalunga deve se retirar do território, não sendo titular de nenhum direito de partilha de terras, até porque as terras não são individuais, e sim coletivas, não vigorando, portanto, dentro do território qualquer regime de bens que outorgue direitos de partilha, resguardado o direito de partilha apenas dos semoventes. Destaca-se ainda outra exceção, em que, no caso de separação, tendo o casal filhos menores, e ficando estes sob a guarda do cônjuge não Kalunga, este só poderá permanecer no território até a maioridade dos mesmos, caso tenha boa convivência com a comunidade. A regra é válida também para o caso de falecimento do cônjuge Kalunga, ficando os menores sob a guarda do cônjuge não Kalunga.

Quanto ao direito de identidade Kalunga por filiação, no caso de união entre Kalunga e não Kalunga, a comunidade reconhece que os filhos havidos da relação entre eles, serão considerados Kalungas legítimos.

Ponto importante, que anteriormente era uma questão controversa entre a comunidade, era a situação dos filhos por adoção legal, no que tange aos seus direitos de identificação e direitos de uso e ocupação das terras. Os artigos 33 e 34 trataram de dirimir a situação fática. Prevê o Regimento três situações: i) a adoção legal de uma criação Kalunga por pais não Kalunga (que não implica no direito dos pais juntamente com a criança residirem no território, sendo que este, na maioria poderá requerer sua identidade Kalunga nos ditames do Regimento); ii) a adoção de criança não Kalunga por pais Kalunga, que não implicará no reconhecimento da criança como Kalunga legítimo, todavia, após a maioridade ou em caso da morte dos pais, ela poderá se manter no território.

Por fim, quanto aos direitos sucessórios o artigo 18 do Regimento Interno prevê que os direitos sucessórios estão assegurados, todavia especifica que, o direito sucessório do Kalunga ficará condicionado à sua vontade deste enquanto herdeiro para poder usufruir da área, sendo que, em caso de recusa de continuidade da posse pelo mesmo, não possuirá o direito de transferir tal direito a ninguém, a qualquer título, ficando a encargo da AQK decidir o destino que será dado à terra, ou seja, qual será o novo morador da área.

Como se nota, as normas internas da comunidade em alguns aspectos se conflitam com as previsões, do Direito Civil, principalmente no que tange à filiação, regime de bens

da relação conjugal, e direitos sucessórios. Todavia, a comunidade sempre lidou com estas questões de forma própria, cujo sentido único é preservar a identidade Kalunga, obstaculizando qualquer tentativa de pessoas não Kalungas tentarem se apropriar indevidamente de tal identidade sem de fato pertencer à linhagem que se formou desde meados de 1492. Isso fica claro ao analisar a questão do direito de permanência de um cônjuge não Kalunga no território após a separação, nem sempre este assimila a cultura, os modos de ser e viver da comunidade, e, portanto, não possui o direito de permanecer no território rompendo-se o laço conjugal com alguém que é legitimamente Kalunga.

Similarmente, a preocupação com o caso de adoção de uma criança Kalunga por pais não Kalungas, ou do caso de adoção de criança não Kalunga por pais Kalunga. Este ponto especificamente foi longamente debatido na ocasião da aprovação do regimento interno, pois a preocupação em relação ao primeiro caso, era a de que pessoas não Kalungas quisessem se utilizar da adoção para poderem adentrar o território com interesses escusos. Discutiu-se inclusive, se, neste caso não estaria se privando a criança Kalunga de crescer dentro do seu ambiente cultural, todavia, sendo os pais não Kalunga, provavelmente isso ainda não seria possível, visto que nem sempre a cultura é assimilada por pessoas alheias ao território. A preocupação da comunidade ao codificar tal regra era com o desvirtuamento do espaço cultural tradicional pelos pais não Kalunga, e a incerteza de que de fato esses pais iriam se responsabilizar pela inserção da criança na comunidade assimilando os sentimentos de ancestralidade, de tradicionalidade, de cultura, religião que são cultivados pelo quilombo.

E no caso da criança não Kalunga adotada pelos pais Kalunga, preservou-se a regra de que a adoção por si só não torna uma pessoa Kalunga, o critério claro para a comunidade é o *jus sanguini*, ou seja, aquele atrelado à filiação onde o indivíduo recebe o seu reconhecimento legítimo de ser Kalunga através de seus genitores (lembrando que não é necessário que ambos os pais sejam Kalunga, é bastante que um deles tenha tal linhagem). Ainda assim, pensando na dignidade da pessoa humana, há que se reconhecer que os Kalunga preservaram tal direito, pois em qualquer um dos casos, a pessoa não será banida da comunidade, no primeiro caso, a criança Kalunga na maioridade poderá requerer sua Declaração de Identidade Kalunga e conseqüentemente poderá residir no território, e no segundo caso, a criança não Kalunga adotada por kalungas poderá permanecer no território no caso de maioridade ou morte dos pais.

2.2 – DO DIREITO DE USO E OCUPAÇÃO DAS TERRAS COLETIVAS DO SHPCK

Ao tratar do direito de identidade Kalunga já se abordou alguns critérios para uso e ocupação das terras coletivas, priorizando o critério *jus sanguini*.

Neste tópico algumas considerações serão feitas no que tange aos direitos e deveres daqueles que ocupam as terras coletivas, estabelecendo-se, inclusive, sanções para as mais variadas infrações que envolvem, na sua grande maioria, a violação dos direitos territoriais.

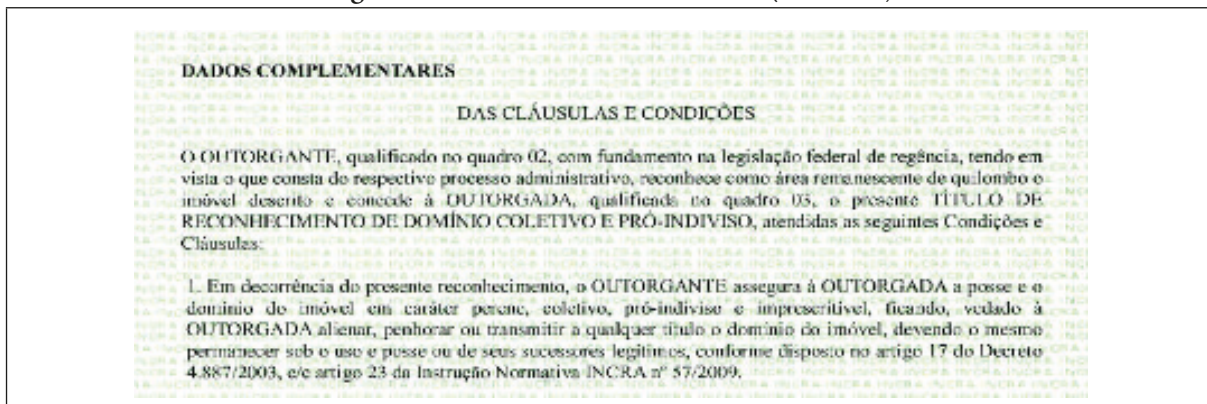
O capítulo II do Regimento interno, está assim intitulado: “DOS CRITÉRIOS DE SELEÇÃO PARA DISTRIBUIÇÃO, OCUPAÇÃO E USO DAS TERRAS COLETIVAS”. Inicialmente o Regimento atribui à AQK a gestão das terras coletivas, feita em conformidade com seu Estatuto Social e o Regimento Interno. Desse modo, é a AQK quem avalia as condições materiais para a ocupação de determinada área dentro do quilombo, através da análise de um requerimento próprio preenchido pelo Kalunga, que contém dados importantes como a localidade que o requerente pretende ocupar, o tamanho da família e qual atividade pretende desenvolver na área. Além disso, o requerente passa por uma entrevista a fim de obter maiores informações quanto àquela pessoa ou família que requer exercer uma posse dentro do território. Não há previsão de tamanho de área pré-estabelecido, a comunidade entende que cada caso deve ser analisado separadamente, pois cada pessoa ou família tem necessidades diferentes, intenções diferentes de uso das terras, portanto, o que definirá o tamanho da área é a real necessidade de uso. Respeitando o senso coletivo, o Regimento tratou de assegurar que, além do deferimento do requerimento por parte da AQK, a alocação do novo morador em determinada área necessitará da concordância dos vizinhos que já moram naquela determinada comunidade escolhida pelo requerente, tanto na área destinada para moradia quanto na área dedicada às roças.

O critério estabelecido pela AQK para destinação de terras ao requerente, é que haja terras disponíveis naquela área pretendida. É muito comum que algumas terras sejam mais visadas, principalmente aquelas onde as terras são mais férteis e que estão localizadas nas proximidades dos rios. Por isso, uma avaliação mais criteriosa visando uma justa distribuição. Em caso de conflitos de prioridades para ocupação, o Regimento prevê a realização de assembleia local para dirimir a questão. Isso implica dizer que, nem sempre a terra requerida por um Kalunga será cedida para uso naquela comunidade em que ele apontou no requerimento, para se evitar a superpopulação em uma determinada fazenda, e a precariedade de povoação de outra.

Muitos outros artigos tratam sobre as regras de ocupação, como o uso de máquinas para abertura de roças, a forma de cercamento da área cedida, a proibição de cercamento de locais com acesso à água, a responsabilização dos ocupantes em relação aos danos que podem ocorrer com a construção de mata-burros, a mínima utilização de uso de agrotóxicos, a proibição de caça e pesca predatória, desmatamentos, queimadas ou garimpos ilegais. No decorrer dos artigos nota-se o compromisso da comunidade com a sustentabilidade ambiental, com a preservação do Cerrado, e o respeito pela natureza, enquanto fonte da própria vida Kalunga.

Ponto sensível dentro do contexto de uso e ocupação das terras, é a venda ilegal de posses. Sensível, pois terras de quilombos são terras coletivas, todavia, há que se compreender que nem todos possuem senso de coletividade, estão sujeitos aos ‘fetiches’ da vida moderna, alguns chegam a discordar do uso coletivo da terra, reclamando títulos individuais. Quiçá, este não é um problema enfrentado apenas pelo Quilombo Kalunga. O fetichismo da propriedade individual seduz a muitos outros quilombolas no Brasil. Portanto, o Regimento Interno, preservando o senso de propriedade coletiva, tratou de garantir que as terras inseridas dentro do perímetro do SHPCK não sejam, de forma alguma, vendidas, cedidas, penhoradas ou arrendadas para qualquer outra pessoa, ainda que Kalunga, pois, segundo o artigo 18, as terras concedidas pela AQK devem servir exclusivamente para retirar o sustento da família e geração de renda, não sendo alvo de qualquer especulação imobiliária. Tal regra se alinha ao que prevê aos títulos provisórios ou definitivos (CCDRU e TD), que também prevê tais proibições dentro de suas cláusulas e condições, nestes termos:

Figura 2: trecho do Título de Domínio (definitivo)



Fonte: Título de domínio da Fazenda Ema – Quilombo

Kalunga (acervo documental da AQK – 2024)

A venda ilegal de terras se constitui como uma das infrações mais graves para a comunidade, tendo como sanção máxima, de acordo com o artigo 61, a expulsão do território. Assim prevê o artigo, *in literis*:

Art. 61. Qualquer membro da comunidade, inclusive não-kalunga, que houver praticado a venda ilegal de terras, invasão de propriedade, cometido crimes ambientais ou de qualquer outra natureza e ser criador de conflitos nas comunidades, será advertido por escrito, e caso continue prejudicando a comunidade, será penalizado pela AQK com sua expulsão do SHPCK, através de procedimento próprio, a qual, buscará a reparação do dano causado à comunidade local.

O Regimento Interno, como se vê, não especifica exatamente qual o procedimento adotado para aplicar a sanção de expulsão do território, limitando-se a dizer que haverá um ‘procedimento próprio’ adotado pela AQK para que o infrator não permaneça dentro do território. Este artigo se aplica principalmente à possíveis pessoas Kalunga que vendem posses dentro do território para terceiros não Kalunga, ocasionando uma situação de esbulho possessório para a comunidade. E, obviamente, o artigo 61 trata daquele Kalunga que porventura venda ilegalmente uma posse, e continue a morar dentro do território.

O que o Regimento Interno chama de ‘procedimento próprio’ para a expulsão de um Kalunga infrator da norma prevista no artigo 61 poderá ser extrajudicial ou judicial, a depender de cada caso concreto, garantido ao mesmo, o direito do contraditório e da ampla defesa em qualquer meio escolhido pela AQK. Ou seja, é garantido ao infrator o direito de apresentar recurso contra a decisão da sanção de expulsão, a qual será analisada pelo Comitê Disciplinar. Tal recurso possui efeito apenas devolutivo, e no caso de desprovinimento, a AQK tomará as medidas cabíveis para continuidade do processo de expulsão do infrator. Não se obtendo êxito por meio extrajudicial, a via que a AQK pode se valer é a representação ao Ministério Público Federal, ou ainda a propositura direta de ação judicial na justiça federal.

Muitas outras sanções são descritas no documento legal da comunidade, que são aplicadas de acordo com a natureza da infração, se leve, média ou grave. Todavia, neste tópico o trabalho deteve-se especificamente na sanção de expulsão do território, já que a proteção da posse pode ser questionada juridicamente por aqueles que forem sancionados, por sofrerem drasticamente a pena de não poderem mais ocupar o território, sem um devido processo legal consubstanciado nas ações possessórias.

3 RECONHECIMENTO JURÍDICO DA VALIDADE DO REGIMENTO INTERNO KALUNGA COMO NORMA NÃO ESTATAL SOB A PERSPECTIVA DO PLURALISMO JURÍDICO

Conforme demonstrado no presente estudo, a Comunidade Kalunga, codificou seu direito costumeiro, que não deixou de ser costumeiro por ter passado pela transformação da oralidade para a escrita. Imersos em sua cultura, escreveram em um documento normativo como pensam e como se organizam historicamente, temos um documento carregado de discursos profundamente envolvidos com a estrutura de sentidos perceptivos atuais e do passado que estruturam os sentidos de SER e ESTAR de um povo enquanto coletividade e com regras de convivência diferenciadas da sociedade hegemônica, logo, a percepção do que é direito ou não direito não está adstrito ao positivismo moderno.

O questionamento proposto por este trabalho é a aceitação do Regimento Interno codificando seu direito costumeiro, enquanto norma válida, haja vista se tratar de uma

produção alheia ao monopólio de criação de normas do Estado moderno. Isto porque, frequentemente, os órgãos jurídicos decidem mais pelo discurso das normas produzidas pelo Estado, do que pelas origens reais dos fatos significativos da cultura.

Diferentemente do que ocorre com os povos indígenas, o ordenamento jurídico nacional não tratou sobre a questão do reconhecimento das normas internas quilombolas. O artigo 57 do Estatuto do Índio – Lei 6001/1973, preconiza que:

“Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte”.

Por sua vez, a CF/88 em seu artigo 231, prevê que:

“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”.

E foi à partir da conjugação de interpretação destes dois artigos é que o Tribunal de Justiça de Roraima, em uma ação penal proposta contra um indígena pertencente à aldeia Manoá Poim⁵, na reserva da Serra da Raposa, por denúncia baseada no artigo 121 do Código Penal⁶, proferiu sentença favorável à não penalização do acusado, já que o crime já havia sido punido de acordo com os usos e costumes da comunidade indígena⁷, a fim de não ocorrer uma punição dupla, seguindo o princípio do *“bis in idem”*.

Este é um exemplo emblemático decisório por parte do Poder Judiciário, pois reconheceu a autonomia da comunidade indígena no campo jurídico-penal.

Embora não se trate de um caso envolvendo especificamente comunidades quilombolas, naturalmente envolve a discussão sobre a autodeterminação de um povo, protegido por normativa constitucional, que abre espaço, à partir da leitura do artigo 231 em comento, para o reconhecimento do pluralismo jurídico.

Na prática, enquanto advogada popular que acompanha juridicamente a AQK há 7 (sete) anos, não houve nenhuma situação no caso concreto que tenha sido objeto de apreciação do Poder Judiciário, envolvendo o conflito de aplicação de normas, se as internas da comunidade, ou as normas jurídicas válidas e vigentes. Todavia, a pertinência do problema jurídico colocado é que, no contexto da comunidade Kalunga, dada a sua

5 Apelação Criminal Nº 0090.10.000302-0 - TJRR

6 Art 121. Matar alguém: Pena – reclusão, de seis a vinte anos (Código Penal).

7“ No caso, lideranças das comunidades Anauá, Manoá e Wai Wai impuseram ao índio, dentre outras, a sanção de remoção, ou seja, a saída da comunidade Manoá por cinco anos, período no qual ele deverá prestar trabalho comunitário e cumprir o regimento interno do povo Wai Wai. O índio também não poderá comercializar nenhum produto sem permissão da tribo onde estará instalado. Deverá, ainda, aprender a cultura e a língua dos Wai Wai”. Disponível em: <http://oifc200.tjrr.jus.br/index.php/11-noticias/86-decisao-inedita-tjrr-afasta-condenacao-de-indio-ja-punido-pela-tribo>

extensão e contingente populacional (cerca de 9.000 pessoas), os conflitos internos têm se avolumado, exigindo da AQK enquanto a legítima representante da comunidade adotar medidas próprias para coibir inúmeras infrações que se fossem judicializadas se tornaram centenas de processos, demandando do Estado uma volumosa prestação jurisdicional. Sem contar que, em relação aos conflitos externos, muitos já são os processos judiciais que envolvem os interesses da comunidade, principalmente ações possessórias em desfavor de terceiros invasores, que quando não entram no território através da invasão, adentram o território através da compra ilegal de posses.

Através da metodologia dialético-realista com suas dimensões semiótica e hermenêutica no que diz respeito à criação, interpretação e a aplicação do direito, a presente pesquisa neste ponto visa apresentar uma melhor compreensão de tais questões no âmbito de uma sociedade extremamente desigual e conflituosa como é a realidade brasileira, nos concentrando sobretudo no reconhecimento do pluralismo jurídico e a possibilidade real de aplicação das normas jurídicas não estatais para a resolução de conflitos no âmbito de uma comunidade tradicional com um modo de viver diferenciado da sociedade hegemônica, e portanto, merecendo um tratamento diferenciado, por serem considerados no contexto social como desiguais. Essa posição aponta para um caráter histórico e contextual da interpretação normativa em busca do sentido contextual de justiça.

O principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é “a negação de que o Estado seja o centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda produção do Direito” (Wolkmer, 2015 p. 13). Trata-se de uma perspectiva normativa insurgente e societária que pode ser designado como “a multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sociopolítico, interligadas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais, e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (Wolkmer, 2015, p. 14). Em outras palavras, trata-se do reconhecimento das crescentes manifestações normativas não estatais que são reflexos de um fenômeno maior, a internalização de soluções para demandas específicas advindas dos diversos sujeitos de direitos dentro de um país de rica sociodiversidade. Esta discussão se mostra relevante notadamente se contextualizarmos o pluralismo jurídico adaptado às contingências histórico-periféricas como é o caso da América Latina, dominada por cultura política impregnada pela presença do Estado e de uma tradição normativa centralizadora e autoritária (Wolkmer, 2015, p. 16).

Analisando o Regimento Interno da Comunidade Kalunga é perceptível o desejo de priorização da vida comunitária e dos direitos relacionados às suas diferenças étnico-culturais, é um documento marcado pela exigência de direitos e interesses sobretudo buscando a supressão de conflitos que possam surgir na vida em comunidade, bem como a erradicação de formas de opressão e injustiça que ameacem o território.

Wolkmer (2015) propõe para a problemática apontada a indicação de um paradigma para a validade do Direito alicerçado em um particular tipo de pluralismo jurídico, que reconhece e legitima normatividades extra e infra estatais, institucionalizadas ou não, engendradas por carências e necessidades próprias das contingências de sujeitos coletivos, e que seja capaz de apreender as especificidades das representações do contexto e sociedades subalternas do Capitalismo periférico. Ele propõe a opção por um *pluralismo jurídico libertador* com base *democrático-participativa*. Basicamente, este pluralismo jurídico que ele designa como democrático participativo, se configura através de espaços públicos abertos e compartilhados democraticamente, privilegiando a participação direta de sujeitos sociais excluídos e subalternos, capazes de instaurar novos direitos que sejam resultantes das necessidades desejadas, possibilitando que o processo de luta histórica se encaminhe por vontade e manifestação autêntica de bases comunitárias.

Esse modelo atua em duas frentes: os grupos sociais organizados exigem a eficácia de direitos já alcançados e proclamados formalmente pela legislação oficial estatal mas que ganham interpretações jurídicas que nem sempre espelham o conteúdo fático presente na norma criada enquanto uma práxis social que exige uma atuação do Estado para garantir uma tutela; e, a segunda frente é a que reivindica e reconhece os direitos que emergem de novas necessidades que a própria população cria e se autoatribui, como é o caso do Regimento Interno Kalunga. No decorrer da obra de Wolkmer, compreendemos que os movimentos sociais de que ele trata, não são necessariamente aqueles movimentos populares espontâneos, pouco estruturados, ou passageiros de reivindicações, mas sim estruturas sociais permanentes e estáveis que se corporificam e são capazes de fazer política, são movimentos que reúnem características comuns unidas por uma lógica organizacional, coletiva e democrática.

Estas características se mostram muito clara ao compararmos com a estrutura de organização social que possui a comunidade Kalunga, que tem sido capaz de se manifestar politicamente fora do cenário institucional, rompendo com a lógica de paradigma social dominante ao elaborar e considerar como válidas aquelas normas jurídicas que contém em si os seus signos e significados, refletem as suas emergentes necessidades, uma valorização de princípios próprios. O Regimento Interno Kalunga, no contexto do pluralismo jurídico se mostra como um marco jurídico de extrema relevância para a comunidade, sendo a expressão da demarcação de um outro fundamento de validade para o mundo jurídico, resultado das ações participativas dos sujeitos que compõe a comunidade, e capaz de reconhecer direitos e deveres aos kalungas legítimos, inclusive com liberdade de poder de sanção, não delegada ao Estado, mas à própria comunidade.

Observa-se que as práticas, expressões e manifestações são consagradas como direitos culturais e não são contrárias ao princípio da dignidade da pessoa humana. Embora haja

algumas divergências com o ordenamento jurídico, principalmente no que tange aos direitos de filiação, regime de bens e direitos sucessórios, fica claro que tudo é fruto de uma assimilação centenária que se configuram como práticas culturais, e que para eles não violam os direitos humanos das pessoas enquanto integrantes da comunidade. Prezam precipuamente pelos seus direitos culturais, enquanto essenciais para eles na configuração do que seja a proteção da dignidade humana.

A crítica do modelo hegemônico e do procedimento normativo dogmático, formal e excludente se perfaz na concepção de que o Direito deve buscar novas direções ou outros referenciais epistemológicos comprometidos com a construção de um novo poder de autoregulação comunitária. As práticas sociais plurais exigem o redimensionamento do reconhecimento dos multidiversos fenômenos jurídicos.

Importante contribuição para o presente trabalho é o entendimento esposado pelo jurista italiano Santi Romano em sua obra 'Ordenamento Jurídico'. Para o autor, o direito que recebe várias definições, possui dentro delas um elemento comum, que é o de que este se constitui como uma regra de conduta⁸, esclarecendo a *differentia specifica* pela qual se deva distinguir a norma que é jurídica, das demais normas (Romano, 2008, p. 61). E complementa, que o direito não deixa de ser considerado tantas vezes como inadequado e insuficiente em si e por si, e que, portanto, se faz necessário complementá-lo com outros elementos (raramente levados em conta), que parecem ser essenciais para a aplicação do mesmo nos casos concretos (Romano, 2008, p. 62).

Nesse sentido, é importante levar-se em conta que o ordenamento jurídico não pode ser levado em consideração somente em suas partes individuais, ou melhor, as normas ali compreendidas. Em outras palavras, há que se compreender que, é necessário se distinguir as normas jurídicas do ordenamento jurídico analisado enquanto unitário. Esta questão de se avaliar o ordenamento jurídico como unidade, no sentido de ser “uma soma aritmética de várias normas, do modo que uma lei, um regulamento, um código- em uma perspectiva material e extrínseca” são somente uma sucessão de determinados artigos...” (Romano, 2008, p. 62).

Aqui admite-se neste trabalho que a lei é apenas uma das vozes usadas pelo direito, um dos modos para se alcançar o seu fim. Assim, compreende-se que, o direito objetivo não é composto apenas por normas, que tenham como requisito à generalidade, mas também abarque preceitos individuais e concretos, considerando, portanto, que o direito é composto por outros elementos. Assim, na lição de Romano (p. 74) “a chamada objetividade do ordenamento jurídico não pode ser reduzida e limitada às normas jurídicas

8 Sobre o fato de que todos falem que o conceito de direito não é perfeitamente claro, esclarece Romano (2008, p. 62): “Tal sentimento não pode advir somente das divergências que se encontram na doutrina, porque elas não são nem numerosas, nem graves. Esta última, perfeitamente unânime, no reduzir o direito à categoria das “normas” distingue as normas jurídicas de outras segundo fórmulas que, frequentemente, só diferem na aparência”.

[...] as normas são ou podem fazer parte do ordenamento jurídico”. Isso obviamente nos remete às lições preliminares dos estudos do direito que nos apresenta quais são as fontes do direito, sendo elas as leis, costumes, jurisprudência, doutrina, etc. Em especial em relação aos costumes, válido o apontamento de Adeodato (2006, p. 208), de que o costume sempre foi de importância relevância para o direito antigo, e ainda o é em sociedades modernas periféricas, mas é sabido que, qualquer operador do direito que, “aquele que tem a lei ao lado da sua argumentação leva vantagem sobre aquele que, alega um costume em sentido contrário” (Adeodato, 2006, p. 208). Assim, a regra é de um advogado, por exemplo, sempre irá se valer dos costumes tão somente quando não conseguir encontrar nas fontes normativas estatais – lei e jurisprudência, o respaldo para o que está pretendendo defender (Adeodato, 2006, p. 08).

O ordenamento jurídico, segundo Romano (p. 2008) deve ser tomado no seu todo e unitariedade como uma instituição. Para o autor, todo ordenamento jurídico é uma instituição, entendido como todo ente ou corpo social. E, para explicar melhor tal conceito, o autor explica que “O ente que falamos deve ter uma existência objetiva e concreta, e por ser material, sua individualidade deve ser exterior e visível” (Romano, 2008, p. 84). Também afirma que “a instituição é um ente ou corpo social no sentido de que é manifestação da natureza social, e não puramente individual do homem” (Romano, 2008, p. 85). E, por último argumenta que

a instituição é uma unidade fechada e permanente que não perde a sua identidade devido a alteração dos indivíduos que são seus elementos, das pessoas que dela fazem parte[...] ela pode se renovar conservando de modo imodificado a sua própria individualidade (Romano, 2008, p. 86)

Arrematando o sentido do conceito de direito objetivo, ou autor demonstra um entendimento de que, este se apresenta como norma ou complexo de normas, não é de todo rechaçado, mas que se deve compreender a necessidade de se compreender que esse complexo de normas deva ser incluído no conceito primário de norma, e esta “não sendo um conceito não tão amplo e secundário, que pode ser definido e valorado de forma exata se é isolado do todo do qual faz parte e com o qual se encontra em conexão orgânica” (Romano, 2008, p. 129). Opina também o autor que, todas as normas que se encontrem em um determinado direito positivo somente são elementos de um amplo e complexo ordenamento e se apoiam nesse que é a sua base necessária e imprescindível. Limitando-se ao direito estatal, como monopolizador do direito moderno, o autor compreende que existem ramos deste direito em que o elemento norma é aquele que se sobressai, e pode até mesmo ser considerado como exclusivo, mas não é o único.

Em síntese, Santi Romano, mensura que existe uma pluralidade de ordenamentos

jurídicos, assim como existem inúmeras instituições, e que não é possível portanto se confundir os conceitos de direito e ordenamento. O autor reconhece a eficiência do Estado em positivar o direito, todavia descarta que seja tão somente o Estado o único ente dotado de capacidade decisória sobre o caráter de outros ordenamentos jurídicos, enfatizando que, existem ordenamentos jurídicos não estatais, isto porque, cada instituição se concretiza em um ordenamento diferente. Todavia, reconhece que, a existência de um ordenamento depende de outro, sendo que o ordenamento superior se impõe enquanto fonte do ordenamento dominado.

Tais considerações trazidas por Santi Romano, é significativa, para compreender o caso concreto estudado, que em suma, temos um Regimento Interno de normas jurídicas produzidas por uma comunidade, mas que portanto, que se perfaz em um ordenamento jurídico interno, mas que todavia, está subordinado ao ordenamento jurídico maior, este compreendido na perspectiva brasileira, como um ordenamento composto não apenas por normas jurídicas nacionais, mas também internacionais, aquelas que foram ratificadas pelo Estado Brasileiro, a exemplo da Convenção 169.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora todas as considerações que se tenha feito sobre o Direito Positivo, o presente trabalho conclui que o Regimento Interno Kalunga, embora não seja uma norma positivada pelo Estado, não se descaracteriza como norma válida dentro do ordenamento jurídico brasileiro. No decorrer do trabalho se fez uma contraposição e crítica ao direito moderno, todavia, a conclusão mais plausível é que a Ciência Jurídica será sempre uma ciência do direito positivo, ou seja, de um direito que em algum momento foi positivado no espaço e no tempo como experiência efetiva. O que coube explanar foi como uma lei não estatal como o Regimento Interno Kalunga, não posta pelo Estado, pode ser estudada como uma norma válida, ainda que, pela perspectiva do Direito Positivo.

O Regimento Interno Kalunga deve ser considerado como válido dentro do ordenamento jurídico, não porque, assim como os indígenas, têm garantias estabelecidas em lei própria ou enunciados constitucionais quanto à atenção do Estado Brasileiro em respeitar suas normativas internas no julgamento de casos concretos, mas deve ser reconhecido pois o Estado Brasileiro reconheceu a Convenção 169 enquanto uma norma com uma posição hierárquica no sistema jurídico brasileiro, qual seja, a de ser uma norma supralegal brasileira, cuja aplicação não pode ser afastada por nenhum outro ato legal. Isto implica, que, o Estado Brasileiro, em especial, a Administração Pública, não pode deixar de observar os critérios estabelecidos pela Convenção 169 em todos os seus artigos, e aqui, especificando, o direito de autodeterminação aos povos interessados em instituir suas próprias normas

de convivência, de acordo com sua cultura, tradição e costumes.

Harmonicamente, temos um quadro que nos remete a uma situação que não parece nos afastar do Direito Positivo, quando os povos exigem que suas normas internas sejam consideradas ao se aplicar a legislação nacional nos casos concretos que os envolvem. Pelo contrário, justamente porque a Constituição Brasileira reconhece a sociodiversidade, a pluralidade de sujeitos, e ratifica a Convenção 169, integrando-a ao sistema jurídico, é que os povos hoje podem reivindicar que suas produções normativas sejam respeitadas, dentro dos parâmetros estabelecidos no documento internacional em comento.

O reconhecimento do Regimento Interno Kalunga, enquanto norma válida dentro do sistema jurídico, nos remete ao reconhecimento do que Wolkmer (2015) aponta para um *pluralismo jurídico liberador* com base *democrático-participativa*, onde os sujeitos sociais sociodiversos, como as comunidades e povos tradicionais, são perfeitamente capazes de instaurar suas normas, enquanto expressão de validação do direito, pois baseadas em outros elementos que se constituem como fontes do direito, como o direito costumeiro, praticado secularmente por estes povos no seu processo de luta histórica.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício Leitão. **Ética e retórica para uma teoria da dogmática jurídica**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2006.

ALVES, Alaor Caffé. **Dialética e direito: linguagem, sentido e realidade: fundamentos e uma teoria crítica da interpretação do direito**. São Paulo: Manole, 2010.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **O Direito na Pós-Modernidade**. 3ª ed, modificada e atualizada. Editora Atlas, 2014.

BRASIL. Lei Federal nº. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm . Acesso em 13 jan. 2023

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 13 set. 2024.

BRASIL. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 13 set. 2024.

CONVENÇÃO 169 DA OIT SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao169-pl.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2023.

ESTATUTO SOCIAL E REGIMENTO INTERNO KALUNGA. 2019. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/576627774/Estatuto-e-Regimento-Interno-D-Final>. Acesso em: 13 set. 2024.

GOIÁS (Estado). Lei nº. 11.409, de 21 de janeiro de 1991. Disponível em: <https://files>.

cercomp.ufg.br/web/ufg/up/133/o/lei_11.409-91.pdf. Acesso em: 13 set. 2024.

GOIÁS (Estado). Lei Complementar n.º 19, de 05 de janeiro de 1996. Disponível em: <https://legisla.casacivil.go.gov.br/api/v2/pesquisa/legislacoes/101027/pdf>. Acesso em: 13 set. 2024.

MARÉS DE SOUZA FILHO, C. F. Os povos tribais da convenção 169 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 42, n. 3, p. 155–179, 2019. DOI: 10.5216/rfd.v42i3.55075. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/55075>. Acesso em: 13 set. 2024.

REALE, Miguel. **Lições preliminares do Direito**. 27 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROMANO, Santi. **O Ordenamento Jurídico**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

A EXPERIÊNCIA DO POLO DE MEDIAÇÃO E CONCILIAÇÃO DE MATURUCA PARA A EFETIVAÇÃO DAS JURISDIÇÕES INDÍGENAS NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO

Amaia Lamarão Josaphat¹

INTRODUÇÃO

A tentativa colonial de estabelecer um padrão de civilização e expurgar qualquer coisa que fosse diferente não extinguiu a diversidade étnico-social presente no Brasil. Os povos indígenas, mesmo após mais de cinco séculos, permanecem existindo e, principalmente resistindo. Juntamente com a existência dos povos indígenas, (sobre)vivem a sua ancestralidade, os seus costumes e as tradições, que atravessaram a história.

Do mesmo modo que organizam suas sociedades de acordo com seus preceitos culturais, os povos indígenas também possuem os seus próprios direitos, o que, por sua vez, implica no desenvolvimento de sistemas jurídicos próprios que seguem a lógica dos seus costumes e realidades, e pouco condiz com os princípios que a sociedade ocidental impõe como padrão, e concebendo assim, suas jurisdições.

Diante da evidente diversidade étnica e cultural presente no território brasileiro, a Constituição Federal de 1988 estabeleceu um Estado Pluralista, visto que, para se alcançar o almejado Estado Democrático de Direito, não se podia mais ignorar a realidade multicultural existente no Brasil e, assim, o diploma constitucional estabeleceu o respeito às diferenças e o reconhecimento do direito originário dos povos indígenas.

Assim, este escrito tem por escopo analisar a experiência do Polo de Mediação e Conciliação Elias Sousa, da Comunidade de Maturuca, o Primeiro Polo Indígena do Brasil, localizado no Estado de Roraima; e examinar como a experiência do Polo expressa um precedente prático de efetivação das jurisdições e sistemas jurídicos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro.

O artigo se desenvolverá a partir da análise dos povos indígenas no ordenamento jurídico, seguindo para a interlocução do Direito e a Antropologia no exame do pluralismo jurídico e as jurisdições indígenas, tendo como condutora a ideia de sensibilidades jurídicas desenvolvida por Clifford Geertz, e, por fim, descrever a experiência do Polo Indígena de Maturuca, e pontuar experiências semelhantes que engajam a efetivação das jurisdições indígenas.

POVOS INDÍGENAS NO ORDENAMENTO JURÍDICO

¹ Advogada. Especialista em Direito Ambiental e Sustentabilidade pela Fundação Getúlio Vargas (FGV). Mestra egressa do Programa de Pós Graduação em Direito e Desenvolvimento da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGDDA-UFPA). E-mail: amaia.lamarao@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8434-3462>

Desde o período colonial, a história contada, a partir de uma ótica ocidental hegemônica, reduziu os povos indígenas à invisibilidade, tendo em vista que essa história ensina que o desenvolvimento da civilização brasileira se deu a partir do “descobrimento” e colonização europeia, reproduzindo a ideia da desumanização dos povos indígenas e necessidade integração a uma sociedade padrão.

Sob a perspectiva normativa no que se refere ao reconhecimento dos direitos humanos, somente em 1948 se deu o advento da Declaração Universal de Direitos do Homem², proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, que tornou efetiva ideia de direitos humanos, atribuindo força normativa em âmbito internacional, se tornando um grande e importante marco histórico, político, social e jurídico para a efetivação e garantia dos direitos humanos. Contudo, em relação aos povos indígenas, a Declaração de 1948 não faz nenhuma menção específica, uma vez que se dedica a elencar, de maneira geral, os direitos do indivíduo a serem protegidos pelos Estados Nação.

Em 1957, foi instituída a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que faz menção direta aos povos indígenas, e foi formulada com o propósito de proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes³.

A Convenção 107 da OIT reforça preceitos hegemônicos herdados das práticas colonialistas, uma vez que estabelece que as ações protetivas aos povos indígenas se desenvolverão a partir da perspectiva, princípios e diretrizes de uma sociedade integradora que se posiciona como referência e caminho para o desenvolvimento. Como constata Curi (2009, p.1) “a Convenção 107 mantinha a visão ultrapassada de que o único futuro possível para os povos indígenas seria a sua integração na sociedade nacional majoritária”.

Assim, rompendo com o paradigma assimilacionista da Convenção 107, foi instituída a Convenção 169 da OIT em 1989, que representa um passo significativo para a garantia dos direitos indígenas (Souza Santos, 2011, p.117), uma vez que reconhece o valor jurídico da autodeterminação dos povos originários.

O diploma declara aos povos indígenas o direito a assumir o controle de suas próprias instituições, formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e foi instituído como norma de proteção das singularidades desses povos, como suas línguas, identidades, religiões e conhecimentos, dando subsídio à defesa da dignidade dos povos tradicionais e combate à discriminação dentro do ordenamento jurídico de suas nacionalidades.

A Convenção 169 traz ferramentas que têm por finalidade, além da garantia dos

2 Declaração Universal de Direitos Humanos. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>

3 Convenção 107 da OIT. 1957. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20107).pdf)

direitos indígenas, assegurar que os povos originários exercerão o controle de suas próprias instituições, como descreve Cori

Dentre os seus mecanismos de legitimação, dois pontos fundamentais são constantemente evocados para garantir os direitos indígenas: a necessidade de consulta às comunidades indígenas, mediante procedimentos apropriados, quando medidas legislativas ou administrativas possam afetá-los diretamente; e o direito de definir seu desenvolvimento de acordo com as suas aspirações e modos próprios de vida, ou seja, o direito de escolher suas prioridades e promover o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural (2009, p.2).

Em 2002, entrou em vigor a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural que reafirma o respeito à diversidade cultural, e reconhece que “essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade”⁴ e declara que o reconhecimento da diversidade é fundamental para o desenvolvimento⁵.

Em 2007, o mundo testemunha o advento da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que fortalece o pronunciado na Convenção 169 da OIT ao reconhecer o direito de todos os povos de serem diferentes e de serem respeitados pelas suas especificidades, devendo ser livres de toda forma de racismo e discriminação, com a finalidade de viabilizar o desenvolvimento dos povos indígenas a partir da construção de suas próprias estruturas políticas, econômicas e sociais, pautada nas suas identidades, culturas e tradições espirituais, e garantia do direito ao território.

Na mesma linha do preconizado na Convenção 169 da OIT e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a Organização dos Estados Americanos – OEA, em 2016, prolata que “os direitos dos povos indígenas constituem um aspecto fundamental e de importância histórica para o presente e o futuro das Américas”⁶, consolidando a garantia de direitos dos povos indígenas, da autonomia de decisões sobre seu próprio destino e a proteção das suas tradições.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988 foi a primeira constituição brasileira a reconhecer os direitos dos povos indígenas sujeitos de direitos e como coletividades, as quais possuem suas próprias organizações sociais, costumes e tradições; rompendo com o paradigma assimilacionista (Sousa Santos, 2011, p. 117) estabelecido ao longo dos séculos desde a colonização europeia.

A Constituição de 1988 incorpora no ordenamento jurídico brasileiro o pluralismo jurídico, ao declarar o direito à autodeterminação dos povos, o que significa no reconhecimento dos direitos das populações originárias de existir e decidir seu destino conforme

4 Declaração Universal sobre Diversidade Cultural. 2002, Art 1º.

5 Id. Art. 3º.

6 Declaração Americana sobre os direitos dos Povos Indígenas da OEA em 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf

os seus costumes e tradições.

Embora sua existência no Brasil seja anterior a chegada dos europeus, somente com a Constituição Federal de 1988 os povos indígenas foram reconhecidos como sujeitos de direitos e alçados a visibilidade perante a sociedade (Gonzaga, 2022, p.2), uma vez que admitiu a diversidade e pluralidade social, enfatizando a autonomia dos povos e rechaçando o modelo integrador que antes vigorava (Gonzaga, 2022, p.110). Sobre a importância do marco constitucional para os povos originários, o Prof. Almiros Machado leciona que⁷

desde que o europeu chegou nessa terra, os indígenas foram tratados, primeiro: são gente? Têm direito? Têm alma? São humanos? E vejam, toda essa questão permaneceu até 1988, costume dizer que nós temos 34 anos de maioridade, e nessa maioridade nós estamos então construindo tudo, nós saímos de 488 anos considerados como pessoas de segunda categoria.

O diploma constitucional de 1988 estabeleceu um Estado de caráter pluralista e multicultural (Gonzaga, 2022, p.113), representando novo capítulo da história dos povos originários e a sua relação com o Estado (Sousa Filho, 1998, p. 106), pois garantiu aos povos indígenas poder serem quem são (Sousa Filho, 1998, p.107) e decidirem seu destino conforme suas tradições e cultura.

A Constituição de 1988 instituiu os direitos originários (Cunha, 2019, p.45), uma ideia de direito⁸ trazida por Dallari⁹ ao concluir que os direitos dos povos indígenas consistem em direitos originários por se tratar de direitos que precederam a Constituição (Cunha, 2019, p. 40), tendo em vista que tais direitos eram existentes antes mesmo da colonização.

Sendo assim, com o reconhecimento dos direitos originários, os indígenas alçaram de meros tutelados da FUNAI para sujeitos de direitos, como bem destaca Cunha (2019, p. 41) quando explica que “o Estado, a União, não tem que conferir direitos, apenas reconhecer”.

A institucionalização dos direitos originários dos povos indígenas pela Constituição de 1988 pode ser observada no artigo 232 que dispõe “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e

7 Fala extraída palestra ministrada pelo Professor Almiros Machado no Seminário de Jurisdições Indígenas promovido pelo Programa de Pós-Graduação e Desenvolvimento da Amazônia da Universidade Federal do Pará em 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=OPsh6OJh0AU>.

8 Doutrina formulada pelo jurista João Mendes Júnior, que foi um dos mais importantes juristas do século XX e atuou na defesa dos povos indígenas e do seu direito originário.

9 Conforme narra Marcela Cunha no livro “Índios na Constituição”, Dalmo Dallari fazia parte da Comissão Pró-Índio e buscava formas de driblar os gargalos da legislação então vigente que esvaziava completamente o indígena de sua autonomia, tendo em vista que os povos originários eram limitados ao papel de meros tutelados da FUNAI. A Comissão Pró-Índio atuou em conjunto com as organizações indígenas no período de elaboração da atual Constituição, ao reunir experiências que foram determinantes para formulação do texto constitucional que reconhecesse e garantisse os direitos originários dos povos indígenas.

interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”; tal artigo claramente reflete o reconhecimento não somente dos indígenas como sujeitos de direitos, como também a sua capacidade jurídica para pleitear perante juízo.

Também é importante destacar o artigo 231, pois expressa o caráter pluralista e multicultural da Constituição de 1988, uma vez que declara em seu *caput* que é reconhecido “aos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. De acordo com Barbosa (2018, p. 126), a redação do *caput* do artigo 231 demonstra a quebra da tradição assimilacionista da legislação aplicada ao tratamento dos povos indígenas,

A primeira parte do *caput* do art. 231 vem sendo interpretada pela dogmática constitucional como uma mudança de paradigma. Antes da Constituição, vigorava uma perspectiva assimilacionista, para a qual a condição de indígena era considerada como transitória, passageira, que desapareceria com a modernização do país e com a incorporação do índio à cultura nacional. A nova perspectiva, ao contrário, reconhece que uma forma de vida tradicional tem direito ao futuro, não é uma condição transitória.

A partir da leitura do artigo 231 da CF/88, é admissível concluir que, em uma análise hermenêutica, quando a Constituição ratifica os direitos originários e a organização social dos indígenas, esta organização abrange todos os institutos inerentes aos povos indígenas, compreendendo-a inclusive sob o aspecto político e jurídico. Ou seja, o diploma constitucional admite que os povos indígenas apliquem seus sistemas jurídicos para a garantia dos seus direitos e preservação da sua autodeterminação.

O texto da Constituição de 1988 apresenta a oportunidade de reinterpretar a aplicação dos direitos originários dos povos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro, tendo em vista que já não se insiste em integrar o indígena no seio da sociedade padrão, mas passa a reconhecer que os povos indígenas possuem seu próprio modelo de sociedade, o qual precede a Constituição, regido de acordo com os preceitos de seus costumes e tradições, e deve ser respeitado.

A Constituição Federal de 1988 é fruto de uma Constituinte marcada pela participação de movimentos sociais, sobretudo indígenas, e pela primeira vez uma Constituição brasileira dedicou um capítulo ao reconhecimento, garantia e proteção dos direitos dos povos indígenas (Barbosa, 2018, p.126).

O advento constitucional trouxe grandes avanços ao direito indígena no Brasil: a declaração pelo reconhecimento do direito originário dos povos indígenas, das suas autodeterminações e a declaração dos povos indígenas como sujeitos de direitos foi fundamental para pavimentar o longo caminho de luta para a efetivação desses direitos perante a sociedade.

Contudo, é importante percorrer pelo caminho legal até a promulgação da

Constituição Cidadã, mais especificamente 25 anos antes, quando em 19 de dezembro de 1973 entrou vigor o Estatuto do Índio, sancionado pela Lei 6001, em plena Ditadura Militar, especificamente nos chamados “anos de chumbo” do Regime.

Em seu artigo 1º, o Estatuto do Índio declara que foi implantado para regular “a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”. Hoje é esclarecido que o uso do termo “silvícola” bem como o termo “índio” não é o apropriado para referência aos povos originários, uma vez que reproduzem preceitos racistas herdados do período colonial ao considerar os indígenas como seres primitivos desprovidos de humanidade e ignorar sua diversidade.

O Professor Álvaro Gonzaga (2022, p.115) explica que o Estatuto do Índio manteve a ideologia de cunho civilizatório e integracionista dos diplomas constitucionais anteriores à Constituição de 1988 e apresenta a tutela indígena a partir de uma perspectiva orfanológica, visto que não reconhece os povos indígenas como sujeito de direitos, mas como tutelados pela então Fundação Nacional do Índio¹⁰, a FUNAI.

No Capítulo II do Título II do Estatuto do Índio, que trata a respeito da assistência, ou da tutela, dos povos indígenas, preconiza em seu artigo 7º que “os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”, tutela esta conferida à União.

O instituto da tutela trazido pelo Estatuto do Índio apresenta um conceito que se assemelha a tutela presente no Direito de Família (SOUZA FILHO, 1998, p.103), uma vez que denota um caráter orfanológico, atribuindo incapacidade ao indivíduo, no caso em questão, atribui incapacidade aos indígenas, uma vez que, segundo o Estatuto, a sua manifestação perante o ordenamento depende da ação de um tutor. Esta análise é corroborada pelo artigo 8º do referido diploma ao declarar que “são nulos os atos praticados entre o índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente”.

Ainda no percurso do Capítulo II do Estatuto do Índio se encontra o artigo 9º com a seguinte redação que aqui vale ressaltar

Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I - idade mínima de 21 anos;

II - conhecimento da língua portuguesa;

III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único. O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência

¹⁰ Atualmente a FUNAI se chama Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Esta mudança foi promovida pela Medida Provisória 1154 de 1º de janeiro de 2023.

ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

As condicionantes estabelecidas no artigo 9º do Estatuto do Índio apresentam critérios formulados a partir da perspectiva da sociedade integradora, tendo em vista que submete a concessão da capacidade jurídica do indígena à comprovação da dita comunhão nacional. Complementando o disposto no artigo 9º, o artigo 10 exprime:

Satisfeitos os requisitos do artigo anterior e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade, desde que, homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

A redação do artigo 10º do Estatuto do Índio traz a memória a catequização dos povos indígenas através das missões jesuíticas, quando estes foram batizados pela Igreja e nasceram perante a Coroa ao lhes ser imposto um “nome civil”, o uso de vestimentas europeias e o afastamento de sua cultura para que então pudessem ser considerados humanos e cidadãos de direitos plenamente capazes.

Sobre o significado da tutela do Estatuto do Índio e do seu impacto perante os povos indígenas Souza Filho (1998, p. 104) emite a seguinte a seguinte análise:’

A leitura atenta do Capítulo II do Título III do Estatuto do Índio ‘Da Assistência ou Tutela’, revela a possível intenção do regime militar neste retorno à tutela orfanológica. Contida neste conceito está a ideia de que os índios em algum tempo não necessitarão sequer serem chamado de índio, porque estarão integrados na sociedade nacional, então as garantias a seus direitos estarão equiparadas às garantias de todos os outros cidadãos, e suas terras deixaram de ser suas, para que sejam devolvidas ao patrimônio da União.

A leitura do Capítulo II do Título III do Estatuto do Índio evidencia o tratamento degradante concedido aos povos originários pelo ordenamento jurídico brasileiro da época, pois forçava os indígenas a renunciarem às suas línguas, do seu bem viver e das suas tradições para lograr a capacidade civil plena e enfim se tornarem sujeitos de direitos que falam por si e não por meio de tutor. O referido Capítulo reforça o entendimento concedido no período colonial de que um indígena somente poderia ser considerado humano e cidadão se este deixasse de ser o que era para agir e parecer com a sociedade padrão.

O Estatuto do Índio permanece em vigor, vide que também deu passos relevantes para o amparo dos povos indígenas (Souza Santos, 2011, p. 117), no entanto o contraste de alguns de seus preceitos com o disposto na Constituição Federal de 1988 traz a noção de que esta legislação se encontra datada e desatualizada (Colaço, 2015, p. 87), bem como revela quanto o ordenamento jurídico brasileiro já se equivocou no que se refere aos tratamentos dispostos sobre os povos indígenas, os quais se mobilizaram para que a

legislação fosse alterada e tivessem os seus direitos reconhecidos. Por essas razões, se faz importante retornar ao passado para se repensar no futuro.

Em 1991, foi proposto o Projeto de Lei nº 2057 (PL 2057/91) que dispunha sobre a criação do Estatuto das Sociedades Indígenas¹¹, que apresenta disposições que se afastam do caráter assimilacionista do Estatuto do Índio de 1973, e encontra direção de acordo com os preceitos dispostos na Constituição Federal de 1988, visto que este projeto apresentava disposições que visavam assegurar aos povos indígenas os seus direitos garantidos constitucionalmente, tais como: as suas organizações, a administração dos seus patrimônios, ao seu território, a sua propriedade intelectual, dentre outros direitos.

A PL 2057/91 não chegou a entrar em vigor, pois fora engavetado no Congresso Nacional em razão das pressões da bancada ruralista, sendo definitivamente arquivado em 31 de janeiro de 2023¹².

Em janeiro de 2023, foi criado o Ministério dos Povos Indígenas, presidido pela ministra Sonia Guajajara, o qual, em abril de 2023, instituiu Grupo de Trabalho de Juristas Indígenas¹³ que tem por finalidade revisar o Estatuto do Índio e então propor o Estatuto dos Povos Indígenas. O Grupo Trabalho foi constituído com o propósito de finalmente construir um diploma legal que de fato represente os povos originários e atenda suas demandas de maneira efetiva.

O PLURALISMO JURÍDICO E A MUDANÇA DE PARADIGMA CONSTITUCIONAL

É sabido que, até a promulgação da Constituição Federal de 1988, o ordenamento jurídico brasileiro foi estruturado a partir de uma visão eurocêntrica do direito, a qual é pautada em preceitos individualistas e estabelece uma sociedade padrão dita “nacional” e o direito como instrumento de dominação social (Souza Santos, 2011, p. 113).

A formação eurocêntrica do direito brasileiro permitiu que o racismo aos povos originários fosse internalizado nas instituições políticas e jurídicas, uma vez que condicionava a sua capacidade jurídica à comprovação da “comunhão nacional”, pois sem a qual os indígenas sequer eram considerados sujeitos de direito. A imposição de um ordenamento jurídico padrão deslegitima toda e qualquer outra forma de Direito.

Todavia, apesar do racismo aos povos indígenas internalizado na estrutura das instituições político-jurídicas ao longo da história, o direito também é um importante

11 PL 2057/91, disponível na íntegra em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1685910&filename=PL%202057/1991

12 Tramitação da PL 2057/91 disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=17569>

13 Grupo de Trabalho foi instituído por meio da Portaria GM/MPI nº 103 de 18 de abril de 2023, publicada no Diário Oficial da União em 19 de abril de 2023.

instrumento de transformação social (Souza Santos, 2011, p. 113) e implementação de políticas democráticas; esta manifestação do direito está presente no seio da Constituição Federal de 1988, que reconhece a diversidade cultural e jurídica dentro da sociedade brasileira.

A percepção e exames da existência de diferentes ordens jurídicas dentro de um mesmo espaço geopolítico: os direitos originários e o direito do colonizador (Souza Santos, 2011, p. 115), dá origem a ideia do pluralismo jurídico, o qual nasce a partir de estudos empíricos de sociedade pós-coloniais (Souza Santos, 2011, p. 114).

Nesta linha Colaço (2015, p. 81) explica que, apesar das tentativas de extermínio de outras formas de fazer o Direito, o pluralismo jurídico sempre foi uma realidade nas nações colonizadas da América Latina:

O pluralismo jurídico foi uma situação concreta na América Latina desde as origens até os dias de hoje, antes da colonização já existia uma diversidade de sistemas de direito devida à diversidade étnica na região, durante o período colonial e com a independência e a formação dos estados nacionais, esta região foi marcada pela polarização: de um lado o direito oficial, fundamentado numa só cultura, a europeia; e de outro lado uma sociedade juridicamente pluralista, devido à presença de povos indígenas e de comunidades afro-americanas.

O entendimento do pluralismo jurídico também remete para a análise da ideia de sensibilidades jurídicas desenvolvido por Clifford Geertz a partir do exame do relacionamento entre fatos e leis e a observação da interação entre o direito e a antropologia. O autor identifica que a dinâmica entre o direito e a antropologia se limita a “debates estáticos, em que se tenta descobrir se os conceitos da jurisprudência ocidental têm alguma aplicação útil em contextos não ocidentais” (Geertz, 2014, p. 170), de modo que, a partir desta percepção, Geertz propõe a análise do direito sob a luz do saber local.

Para Geertz, o direito não se restringe a um conjunto de normas, mas é constituído a partir de fatos que se diferem de um lugar para outro, e esta variação do direito e a mudança de formas de pensar e agir o direito também implica na variação do sentido de justiça, neste ensaio nomeada pelo autor de sensibilidade jurídica. Seguindo este raciocínio, o autor compreende que o direito “é parte de uma forma específica de imaginar a realidade” (Geertz, 2014, p. 186), sendo então o saber local.

Apesar de Geertz desenvolver o conceito de sensibilidades jurídicas a partir da análise da transformação do direito em diferentes lugares e sociedades, a compreensão desse estudo também permite assimilar que o pluralismo jurídico é a manifestação das sensibilidades jurídicas de diferentes povos dentro de uma mesma sociedade e espaço geopolítico.

Deste modo, observa-se que o pluralismo jurídico se alinha a compreensão das sensibilidades jurídicas, pois o reconhecimento da diversidade, das complexidades e interseccionalidades de uma sociedade abre caminhos para pensar novas formas de proceder o

direito e a justiça para então alcançar o sonhado Estado Democrático de Direito.

Assim, a manifestação do pluralismo jurídico na Constituição Federal promove a sua internalização na estrutura das instituições do ordenamento político e jurídico do Brasil, e representa a quebra de paradigmas colonizadores nas tratativas legislativas e jurisdicionais do direito brasileiro.

OS DIREITOS ORIGINÁRIOS E OS POVOS INDÍGENAS

Ao adentrar na análise das jurisdições indígenas, é válido recordar o discurso emblemático de Ailton Krenak¹⁴, em 1987, na tribuna da Constituinte que concebeu a atual Constituição brasileira, destacando-se aqui um pequeno trecho de sua fala:

o povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco, e nunca colocaram, a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos.

A fala de Krenak trava embate direto com toda a política integradora e assimilacionista empregada aos povos indígenas até aquele momento, uma vez que afirma a autonomia dos povos e que o seu modo de vida em nada atingiria a segurança nacional e o desenvolvimento do país. A fala de Krenak é um choque de realidade em uma sociedade que até mesmo duvidava da existência de “índios” no Brasil.

O discurso de Krenak também elucida o bem viver dos povos indígenas, uma vez que ensina que cada povo tem a sua forma de ser e de existir, e seguem construindo memórias e tradições que atravessaram gerações (Kambebe, 2020, p. 42).

O Bem Viver fundamenta os povos indígenas e é compreendido por Krenak (2020, p. 17) como “a abundância que a Terra proporciona como expressão mesmo da vida”, que explica que “a gente não precisa ficar buscando vantagem em relação a nada, porque a vida é tão próspera que é suficiente para nós todos.”

Cada povo constroi a sua própria reflexão do Bem Viver, a exemplo do relatado por Baniwa, em seu livro “Bem Viver e Viver Bem Segundo o Povo Baniwa no Noroeste Amazônico Brasileiro” (2020), que destaca que o bem viver é fruto da memória do seu povo e um dos caminhos encontrados para garantia e segurança deste bem viver foi a educação escolar.

Acosta (2016, p. 69) ensina que o Bem Viver não se trata de um conceito imperativo, e sim “é, por um lado, um caminho que deve ser imaginado para ser construído, mas

¹⁴ Discurso de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte em 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ildN6lyXDNE>

que, por outro, já é uma realidade”. Deste modo, a concepção do Bem Viver se apresenta como uma oportunidade de construção de novas formas de vida, e, sobretudo, diferentes formas de direito e justiça.

A autodeterminação dos povos é norteada pelos seu próprio conhecimento e tradições, que se sustentam a partir da memória coletiva dessas comunidades, e, como descreve Grünewald (2012, p.186), “organizam o passado em relação ao presente, tornando o primeiro não primariamente preservado, mas sim continuamente reconstruído”.

O conhecimento é traço característico dos povos indígenas, pois através dele o povo expressa sua identidade, sua forma de ser, suas tradições, sua ancestralidade. Por mais que este conhecimento seja diminuído ao que a sociedade ocidental considera como inferior, tribal, atrasado (Loureiro, 2002, p.114), “o conhecimento tradicional é a forma mais antiga de produção de teorias, experiências, regras e conceitos, isto é, a mais ancestral forma de produzir ciência” (Moreira, 2007, p. 1).

A partir da compreensão do valor do Bem Viver para os povos indígenas parte-se para o exame das suas jurisdições e seus sistemas jurídicos. Esta análise parte da seguinte premissa: as jurisdições indígenas sempre existiram, ou melhor, sobreviveram. Conforme ensina Colaço (2015, p. 80) “na América Latina o pluralismo jurídico sempre existiu mediante a manifestação do direito indígena desde a época colonial até os nossos dias, sendo aceito ou não pelo estado”.

Ao relatar sobre como se deu a formulação do Capítulo VIII nomeado “Dos Índios”¹⁵ e das experiências adquiridas durante a atuação da Comissão do Pró-Índio¹⁶, a Professora Manuela Cunha (2019, p. 40) conta que Dalmo Dallari trouxe a ideia de que os direitos dos povos indígenas são originários¹⁷, o que significa dizer que eles precedem a Constituição de 1988 e todos os outros diplomas constitucionais que a antecederam, de modo que não cabe ao Estado conferir direitos, mas apenas reconhecer (Cunha, 2019, p. 41), e dentre os direitos originários dos povos indígenas, estão presentes as suas jurisdições.

O direito indígena é essencialmente cosmológico, ou seja, é pautado nos costumes, culturas e ancestralidades dos povos indígenas, o que talvez explica como esse direito sobreviveu às diversas tentativas de extermínio dos povos originários e das suas tradições.

Assim, observa-se que as identidades manifestadas pela pluralidade étnica presente nos povos indígenas leva a interpretação que indica a existência de uma complexidade no direito indígena. Desse modo, questiona-se como o Poder Judiciário brasileiro pode atuar

¹⁵ O capítulo constitucional destinado a tratar das questões indígenas faz parte do Título VII destinado à ordem social

¹⁶ A Comissão Pró-Índio foi fundada em 1978 por antropólogos, advogados, professores universitários e médicos, se mobilizou fortemente contra a “falsa emancipação dos índios” e foi presença marcante na Constituinte (1986 a 1988).

¹⁷ Manuela Cunha conta que esta doutrina foi formulada pelo jurista João Mendes Júnior, que foi um dos mais importantes juristas do século XX e atuou na defesa dos povos indígenas e do seu direito originário.

para a efetivação do direito indígena, conforme reflete o Professor Almiros Machado¹⁸ quando indaga “como julgar conflitos que envolvem indígenas e populações tradicionais quando se tem uma pouca compreensão do mesmo, até onde vai essa compreensão no Judiciário”.

A questão é que, apesar da manifestação constitucional em prol da construção de um Estado pluralista, a cultura monista ainda persevera na estrutura do sistema jurídico brasileiro (Souza Filho, 1998, p. 117), a qual reproduz a perspectiva integracionista outrora vigente, o que se torna um contraponto ao paradigma posto na Constituição Federal de 1988, tendo em vista que o que explica Gediel (2018, p. 112) “sempre que os conflitos são encaminhados para o Poder Judiciário, são julgados com base em um quadro normativo constitucional informado pela racionalidade eurocêntrica, privatista e liberal do Estado de direito.”

A matriz integracionista manifesta na atuação do Judiciário brasileiro acaba por procurar justificativas na própria Constituição, sob o pretexto que não houve a criação de uma “justiça indígena”, concluindo que, na prática, as autodeterminações indígenas não se efetivam no âmbito do sistema jurídico, uma vez que o texto constitucional somente menciona e estrutura uma justiça.

No entanto, como ensinado por Colaço (2015, p. 79) “o direito dos povos indígenas não está codificado em nenhum lugar; não é unificado, pois seria praticamente impossível falar de um só direito diante da diversidade de grupos étnicos indígenas no continente latino-americano”, de modo que essa impossibilidade também é transmitida para a Constituição, pois, afinal, como esperar que o diploma constitucional condensa em alguns poucos artigos um direito que se manifesta de uma forma diferente em cada etnia dos povos indígenas?

A partir da compreensão de que os povos indígenas detêm direitos originários, uma vez que já eram existentes muito antes da chegada dos colonizadores, é possível constatar que a Constituição Federal de 1988 foi suficiente ao reconhecer aos indígenas o seu direito originário a sua organização social, o que abrange os seus sistemas, incluindo político e jurídico.

Assim, a partir desta linha de raciocínio interpretativa, se a Constituição reconhece os direitos originários e a organização social dos povos indígenas, logo ela também reconhece os seus sistemas jurídicos e as suas jurisdições, visto que, como direito originário, estes sempre existiram.

Deste modo, conclui-se que não compete ao Poder Judiciário avaliar se os direitos

¹⁸ Fala extraída palestra ministrada pelo Professor Almiros Machado no Seminário de Jurisdições Indígenas promovido pelo Programa de Pós-Graduação e Desenvolvimento da Amazônia da Universidade Federal do Pará em 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=OPsh6OJh0AU>.

originários dos povos indígenas são válidos ou não, e sim lhe cabe desenvolver mecanismos e instrumentos para a proteção, garantia e efetivação do direito indígena no ordenamento jurídico brasileiro.

EXPERIÊNCIA DO POLO INDÍGENA DE CONCILIAÇÃO E MEDIAÇÃO ELIAS SOUZA DA COMUNIDADE DE MATURUCA

O Polo Indígena de Conciliação e Mediação Elias de Souza da comunidade de Maturuca está localizado no território indígena Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima, mais especificamente na Comarca de Pacaraima; é vinculado à Presidência do Tribunal de Justiça do Estado de Roraima e atende cerca de 74 comunidades indígenas habitantes dos Municípios de Pacaraima, Uiramutã e Normandia.

A implementação do Polo Indígena de Conciliação e Mediação foi possível por meio da Resolução 125 do Conselho Nacional de Justiça – CNJ, de novembro de 2010, que determinou a instalação de setores de conciliação em todos os fóruns brasileiros; e a Lei 13140, promulgada em junho de 2015, que dispõe sobre a mediação como meio de solução de controvérsias.

É importante destacar que o Estado de Roraima, que abriga o Polo Indígena de Conciliação e Mediação, é composto pelas maiores populações indígenas do Brasil, como descrevem Modernell, Rosa e Silveira (2018, p. 5):

Roraima é um dos estados mais jovens da federação, com uma das maiores populações indígenas do país. São mais de 45 mil indígenas espalhados pelo Estado, sendo 20 mil deles localizados apenas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e mais de 10 mil morando na capital, Boa Vista.

A notória presença indígena no Estado de Roraima, na capital e nos interiores, foi um fator determinante para a ação pioneira do Tribunal de Justiça local ao implantar o primeiro Polo Indígena de Conciliação e Mediação; de igual modo o TJRR também apresenta precedentes jurisprudenciais inovadores no que se refere a efetivação dos direitos originários dos povos indígenas.

É possível observar o viés pluralista do entendimento da justiça roraimense ao analisar a resposta dada ao chamado “Caso Basílio”¹⁹, que reconheceu a punição aplicada pela comunidade indígena a que pertencia o acusado de homicídio, isentando-o da

19 O Caso Basílio se refere a um homicídio cometido por Basílio contra outro indígena, ambos eram da etnia macuxi e o crime ocorreu em território indígena em 1986. A comunidade indígena de Maturuca julgou Basílio e determinou o cumprimento de acordo com os seus costumes. Em 2000, o Tribunal de Justiça de Roraima reconheceu a validade da pena imposta a Basílio e o isentou da punição estatal sob o entendimento que o julgamento do Estado configuraria *bis in idem*, o que impede que um indivíduo seja julgado mais de uma vez pelo mesmo fato. O processo tramitou na Justiça Federal de Roraima, sob o n. 92.0001334-1

punição estatal; do mesmo modo ocorreu no “Caso Denilson”²⁰, quando a justiça roraimense legitimou o julgamento empregado pelos Tuxauas e o Conselho da comunidade a que fazia parte.

Ao longo da pesquisa acerca da criação do Polo, verificou-se que a sua implementação foi desencadeada por uma questão oriunda do direito penal: um caso de tentativa de homicídio no território indígena Raposa Serra do Sol, envolvendo três indivíduos pertencentes às comunidades indígenas da região.

Os acusados da tentativa de homicídio pertenciam à etnia *Macuxi* e alegaram que a suas ações se deram em razão do Canaimé²¹. Diante da prisão dos acusados, a comunidade de Maturuca, sobretudo os *Macuxi*, se mobilizaram e reivindicaram o direito a decidir o destino dos envolvidos, sob o argumento de que, além dos mesmos serem indígenas, o fato se deu em território indígena por uma razão cultural, motivo pelo qual a comunidade entendia ter autonomia para a apreciação do caso e a aplicação da pena.

Assim, diante das reivindicações da comunidade indígena sobre seus parentes, a mesma teve o seu pedido atendido, culminando na realização do primeiro júri indígena do Brasil, realizado no Centro Comunitário de Maturuca.²²

O júri foi um ato judicial realizado em território indígena, teve a participação do magistrado Aluizio Vieira e foi integralmente composto por jurados indígenas, que aplicaram o julgamento conforme a sua cultura e diretrizes das suas próprias leis e tradições²³. Oliveira (2015, p.11-12) classifica o procedimento adotado na realização do júri indígena como sendo uma “inovação descolonial”, e a define como “transição de caráter descolonial

20 O Caso Denilson consiste em uma situação semelhante ao caso Basílio, visto que Denilson também cometeu conduta criminosa e foi submetido ao julgamento da comunidade *Moaná/Pium*. O Tribunal de Justiça de Roraima também reconheceu a validade jurídica do julgamento indígena no direito brasileiro. O processo tramitou na Justiça Estadual de Roraima, sob o n. 0090.10.000302-0, de numeração única 0000302- 88.2010.8.23.0090

21 Agnaldo Teixeira de Carvalho na sua Dissertação de Mestrado (2016, p. 16) explica o Canaimé de acordo com a tradição Wapixana os pajés, que praticavam maldades contra outros parentes, morriam, suas almas não conseguiam ir para o céu, assim, esses espíritos atormentados ficavam vagando e iam para as serras e lá adormeciam dentro de uma planta que os antigos chamavam de tajá. Já Thaís Azevedo (2019, p. 103) explica o Canaimé de acordo com a visão macuxi que o descreve como necessariamente um Outro, com o qual não se tem, teve ou se pretende ter alguma relação. Sua descrição ou representação é construída por sinais diacríticos: selvagem, sujos, estrangeiros, moradores de lugares distantes nas serras. O epíteto Kanaimé representa uma categoria de acusação lançada ao Outro com o qual não se pode ter relação, mediação ou contato. Outro forma de nomear o kanaimé é “rabudo”, uma aproximação da cosmologia nativa com a cosmologia cristã.

22 É importante ponderar que de acordo com o pontuado por Marcio Rosa da Silva (2020), em sua Tese de Doutorado o júri realizado na comunidade de Maturuca foi um júri estatal, como assim explica: “Foi um júri como qualquer outro, a única diferença era que os jurados eram indígenas das comunidades próximas. O juiz, o promotor, o defensor público, todos eram do sistema de justiça estatal. E, principalmente, os ritos todos eram do sistema de justiça nacional. Não foi um júri indígena, foi um júri estatal.” Esta análise traz a reflexão de que o atendimento à demanda da comunidade (tomar decisão sobre o caso) foi condicionado ao uso das regras previstas no protocolo do Estado, visto que o tribunal do júri e o seu rito não são uma criação do direito indígena.

23 Também é preciso levar em consideração como a comunidade indígena reagiu a realização do júri, visto que o rito seguiu as determinações estatais. Assis (2015) chama atenção para a fala de Júlio Macuxi ao relatar a experiência do Júri para a Folha de São Paulo, quando ele diz que “consideramos o júri positivo, mas demos o nosso jeito depois” (Marques, 2015). De acordo com Assis, alguns questionamentos precisam ser considerados, como a dos comportamentos dos agentes eleitos pelo Direito para falar pelo “outro” e ao definir as informações necessárias para esse julgamento. Silva (2020) também aponta que o fato do júri ter ocorrido no coração da Terra Indígena Raposa Serra do Sol “pode ter gerado uma ressignificação da justiça dos brancos pelos indígenas, tanto para aprovação, quanto para rejeição, já que há relatos que membros da comunidade não gostaram da forma “agressiva” com que os debates aconteceram contrastando com a forma dialogal como ocorrem suas próprias reuniões”.

que está em plena vigência de disputa, não apenas para definir os direitos dos povos indígenas, mas, substancialmente, para redefinir a própria concepção de Estado”.

A realização do primeiro júri indígena no Brasil foi um evento decisivo para a efetivação do direito indígena aplicado na comunidade de Maturuca. Por causa do júri, se percebeu que a comunidade possuía sua própria forma de tratamento e composição de conflitos, o que levou ao amadurecimento do diálogo entre o Judiciário de Roraima e a comunidade, e dessa relação nasceu o primeiro Polo de Conciliação e Mediação Indígena Elias Souza da Comunidade de Maturuca, com o intuito de oficializar perante o Estado as práticas de solução de conflito que sempre existiram na comunidade.

E assim, o Tribunal de Justiça de Roraima, por meio do Núcleo Permanente de Métodos Consensuais de Solução de Conflitos - NUPEMEC e da Escola Judicial, e realizou o “I Curso Básico de Mediação Judicial” (Modernell, 2018, p. 6), em que o magistrado Aluizio Vieira atuou como instrutor para a formação de mediadores indígenas. Ao longo do processo de implantação do Polo, havia a preocupação de que o instituto não implicasse em alterações bruscas na forma como a comunidade resolvia seus conflitos, por essa razão a primeira turma de mediadores foi composta pelas lideranças comunitárias, visto que já atuavam na resolução dos conflitos.

Apesar do dever de obediência aos preceitos da Resolução 125 do CNJ e da Lei 13.140/2015, o curso para formação de mediadores não se deu de forma protocolar, uma vez que buscou observar e respeitar os preceitos da diversidade étnica dos povos indígenas envolvidos, e se propunha a entender como se davam as práticas da comunidade da tratativa e resolução dos conflitos.

Na perspectiva de Mara Macuxi, coordenadora e mediadora do Polo Indígena de Maturuca, a iniciativa proporcionou mudanças benéficas nas práticas de tratamento de conflito, como a elaboração de um termo ao final da mediação, uma vez que não havia o hábito de pôr os acordos e as decisões por escrito; outro benefício da implantação do Polo se deu através da repercussão do mesmo dentro da própria comunidade, visto que acentuou a reflexão dos seus integrantes quanto a necessidade ou não do conflito, motivando que seus integrantes tivessem a iniciativa da pacificação antes da abertura de um procedimento junto ao Polo, e este também passou a ser visto como um lugar de acolhimento.

O Polo Indígena de Maturuca atua de forma autônoma, visto que, ainda que se utilizem de técnicas mediadoras ministradas pelo Judiciário, as mediações do Polo são realizadas de acordo com os seus costumes e tradições ancestrais, sempre seguindo o propósito de promover o bem de todos.

Assim, diante do disposto na Constituição Federal inerente aos direitos dos povos indígenas, é possível constatar que a criação do Polo Indígena de Mediação e Conciliação da Comunidade de Maturuca é a efetivação dos direitos originários dos povos indígenas,

visto que a sua implementação implica no reconhecimento institucional das jurisdições indígenas no sistema jurídico brasileiro, sendo um exemplo a ser seguido pelos demais estados do país.²⁴

EXEMPLOS PRÁTICOS SEMELHANTES AO POLO DE MATURUCA PARA O DESENVOLVIMENTO DE MECANISMOS DE AFIRMAÇÃO DAS JURISDIÇÕES INDÍGENAS

O Polo de Mediação e Conciliação Elias Souza é o primeiro Polo Indígena do Brasil, e essa experiência trouxe valiosas reflexões para o ordenamento jurídico brasileiro, pois evidenciou a necessidade de repensar o Direito e questionar o monopólio estatal e as suas formas de resolução de conflitos.

A implantação do Polo trouxe o reconhecimento e legitimação estatal para as práticas tradicionais de resolução de conflitos, se convertendo em instrumento para a efetivação das instituições indígenas e seus sistemas de justiça; concretizando o pluralismo etnocultural previsto na Constituição Federal de 1988.

Deste modo, observa-se que a criação do Polo Indígena de Maturuca abriu caminho para iniciativas semelhantes, conforme destacado a seguir:

a) O CEJUSC Indígena da Comarca de Rio Tinto, Estado da Paraíba

Criado em 06 de dezembro de 2021, possui o propósito de preservação da cultura indígena na resolução de conflitos e abrir espaço para que os povos locais tratem das suas questões sem a interferência do Estado. O CEJUSC fica localizado no Fórum da Comarca de Rio Tinto.

b) A Comissão Indígena da Ordem dos Advogados do Amazonas.

Criada em 21 de julho de 2022 com o propósito de assegurar a proteção dos direitos dos povos indígenas, fiscalizar as pautas indígenas no Estado do Amazonas, e firmar diálogos entre os órgãos. A Comissão é presidida por Adriana Inori, indígena de etnia Kanamari.

²⁴ Atualmente é possível identificar alguns casos que seguem o exemplo do Polo Indígena de Mediação e conciliação da comunidade de Maturuca, tais como: a instalação do CEJUSC Povos e Comunidades Tradicionais pelo Tribunal de Justiça de Minas Gerais, em 27 de março de 2023; a criação do CEJUSC Indígena na Comarca do Rio Tinto no Estado da Paraíba em 06 de dezembro de 2021; a criação da Comissão Indígena na OAB do Amazonas em 21 de julho de 2022. Nos dias 03 e 04 de maio de 2023 será realizado Seminário sobre Sistema Jurídico Indígena e Resolução de Conflitos na comunidade Pium, na região de Serra da Lua, Estado de Roraima; neste evento será discutida a implantação de um Polo Indígena de Conciliação e Mediação na comunidade de Pium.

c) O CEJUSC Povos e Comunidades Tradicionais do Tribunal de Justiça de Minas Gerais -TJMG.

A iniciativa é recente, instituída por meio de portaria conjunta, assinada em 27 de março de 2023 e publicada em 03 de abril de 2023, sob o nº 1457/2023²⁵, para receber demandas oriundas dos Povos e Comunidades Tradicionais do Estado de Minas Gerais, e contempla os pleitos de primeiro e segundo grau.

A Portaria que criou este CEJUSC delimitou sua competência sobre todo o estado de Minas Gerais e contempla comunidades tradicionais de modo geral, como povos indígenas e quilombolas, contudo, não exclui a competência dos demais CEJUSCs do Estado²⁶.

O ato de criação do CEJUSC também delimita a composição da equipe a ser formada para o funcionamento do mesmo. Contudo, tendo em vista que a criação do CEJUSC Povos e Comunidades Tradicionais é algo recente, é preciso aguardar tempo hábil para poder-se analisar o seu funcionamento na prática e avaliar a sua atuação perante as comunidades tradicionais envolvidas.

d) Discussões sobre Sistemas Jurídicos Indígenas e Resolução de Conflitos na Comunidade de Pium, Estado de Roraima.

Nos dias 03 e 04 de maio de 2023, foi realizado o “Seminário sobre Sistemas Jurídicos Indígenas e Resolução de Conflitos” na comunidade indígena de Pium, no Estado de Roraima.

Este seminário foi promovido pelo CIR e convidou para discussão representantes do Poder Judiciário do Estado de Roraima, como o Ministério Público Estadual e a Defensoria Pública Estadual, para dialogar sobre a efetivação dos sistemas jurídicos indígenas e a abertura de um Polo de Conciliação e Mediação na comunidade de Pium.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Polo Indígena de Mediação e Conciliação Elias de Souza da Comunidade de Maturuca representa uma reparação histórica por parte de um Estado que sempre atuou para o extermínio e invisibilização das culturas, tradições e costumes dos povos indígenas.

É evidente que ainda há um longo caminho a ser percorrido para a efetivação dos direitos originários dos povos indígenas, contudo, a criação do Polo Indígena é a prova de

25 Portaria Conjunta disponível em: <https://www8.tjmg.jus.br/institucional/at/pdf/pc14572023.pdf>.

26 Dados extraídos do Portal de Notícias do Tribunal de Minas Gerais. Disponível em: <https://www.tjmg.jus.br/portal-tjmg/noticias/portaria-conjunta-do-tjmg-institui-o-cejusc-povos-e-comunidades-tradicionais.htm#:~:text=Conforme%20a%20portaria%20conjunta%2C%20a,dos%20povos%20e%20comunidades%20tradicionais>.

que o Poder Judiciário de fato possui meios para desenvolver mecanismos para a garantia dos direitos indígenas.

Como ministrado por Cunha (2019, p. 41), não cabe ao Estado conferir ou legitimar os direitos originários indígenas, tendo em vista que o direito indígena é um direito posto, o qual é muito anterior ao Estado brasileiro ou a qualquer ambição colonizadora. Cabe ao Estado reconhecer o direito originário indígena e atuar para torná-lo respeitado pela sociedade herdeira do racismo colonial.

O Polo de Maturuca não fala tão somente dos institutos da mediação e da conciliação, é o retrato como dos direitos originários dos povos indígenas podem ser efetivados e incorporados no sistema jurídico brasileiro.

A implementação do Polo oficializa as práticas culturais e ancestrais empregadas para o tratamento de conflitos nas comunidades indígenas e reconhece a legitimidade das lideranças locais como agentes de pacificação, visto que sempre atuaram na resolução dos conflitos, e já eram reconhecidos como tal pelos membros de Maturuca.

A ação do Tribunal de Justiça de Roraima em formalizar o que já era praticado na comunidade de Maturuca é a demonstração de como o Estado dispõe de mecanismos e ferramentas para promover a institucionalização os sistemas indígenas de resolução de conflitos e assegurar a autodeterminação dos povos indígenas sem atentar contra as suas autonomias.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Elefante, Editora Autonomia Literária, 2016.

ARAÚJO JÚNIOR, Júlio José. **A Constituição de 1988 e os Direitos Indígenas**: Uma Prática Assimilacionista?. *Direitos dos Povos Indígenas em Disputa*/ Manuela Carneiro da Cunha, Samuel Rodrigues Barbosa (Orgs.). São Paulo: Editora Unesp, 2018. Pgs. 175-236.

AZEVEDO, Thais Maria Lutterback. **O “Primeiro Júri Popular Indígena” em Raposa Serra do Sol**: Poder Judiciário roraimense e possíveis apontamentos jusdiversos. *Confluências*. Revista Interdisciplinar De Sociologia É Direito. 2019. p. 100-122.

BANIWA, André Fernando. **Bem Viver e Viver Bem**: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro. Ed. UFPR. Curitiba, 2019

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso: 27 jan. 2023.

BARBOSA, Samuel. 2018 Usos da História na Definição dos Direitos Territoriais Indígenas no Brasil in **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Samuel Rodrigues Barbosa. Pp: 125-137. São Paulo: Unesp.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso: 27 de Janeiro. 2023.

CARVALHO, Agnaldo Teixeira de. **Canaimé, a personificação do mal**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Roraima. Boa Vista.

COLAÇO, THAIS LUZIA. **Pluralismo Jurídico e o Direito Indígena na América Latina**: Uma proposta de Emenda Constitucional no Brasil. Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina/ Wolkmer, Antonio Carlos; Lixa, Ivone Fernandes M. / Aguascalientes : CENEJUS / Florianópolis: UFSC-NEPE, 2015. Pgs. 79 - 92.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. Resolução 287 de 25 de junho de 2009. Disponível em: https://atos.cnj.jus.br/files/resolucao_287_25062019_08072019182402.pdf. Acesso em: 23 jun. 2024.

_____. **Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais** de 7 de junh de 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%AAdgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%BA%20169.pdf>. Acesso: 20 jun. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro Cunha. **Compartilhar a Memória**. Os Índios na Constituição/ Camila Loureiro Dias, Arionka Capiberibe (Orgs.). São Paulo: Ateliê Editorial, 2019. Pgs. 35 -53.

CURL, Melissa Volpatto. **Os Direitos Humanos e os Povos Indígenas**. Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

GEDIEL, José Antônio Peres. 2018. Terras Indígenas no Brasil: O Descobrimento da Racionalidade Jurídica in **Direito dos Povos Indígenas em Disputa**. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Samuel Rodrigues Barbosa. Pp: 101-138. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. 2. ed. São Paulo: Matrioska.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a Cultura do Bem Viver**. 2020.

KAMBEBA, Marcia Wayna. **Saberes da Floresta**. 1º Edição. São Paulo, 2020.

_____. **Lei n. 13.140 de 26 de junho de 2015**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113140.htm. Acesso em: 14 mar. 2022.

LOUREIRO, Violeta. **Amazônia, Estado, Homem e Natureza**. Belém: Cejup, 2004, p. 17 a 66.

MACHADO, Almiros Martins. **Nhande Nhe'e Rupia'e (Por Nossas Próprias Palavras).** Lei do Índio ou Lei do Branco – Quem Decide?: Sistemas Jurídicos Indígenas nas Intervenções Estatais. Assis da Costa Oliveira, Ela Wiecko Volkmer de Castilho (Orgs). Rio de Janeiro: 2019. Pgs. 201-220.

MODERNELLI, Barbara D. Lago. ROSA, Vanessa de Castro. SILVEIRA, Edson Damas. **Formas Alternativas de solução de conflitos na Terra Indígena Raposa Serra do Sol:** primeiro polo de conciliação e mediação indígena no Brasil. V ENADIR, GT nº 1, Justiça Restaurativa, Mediação e Administração de Conflitos Socioambientais: Interfaces entre Antropologia e Direito. 2017.

MOREIRA, Eliane. **Conhecimentos Tradicionais e sua Proteção.** Disponível em https://www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download_de/ecology/Bcitrag_Eliane_Moreira_portugiesisch.pdf. Acesso: 13 mar. 2023.

MOREIRA, Erika Macedo; ZEMA, Ana Catarina. **Proteção Constitucional da Jurisdição Indígena no Brasil.** Lei do Índio ou Lei do Branco – Quem Decide?: Sistemas Jurídicos Indígenas nas Intervenções Estatais. Assis da Costa Oliveira, Ela Wiecko Volkmer de Castilho (Orgs). Rio de Janeiro: 2019. Pgs. 237 – 278.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. **Respeitem a forma de ser:** Protocolo de Consulta Munduruku e pluralismo jurídico. Revista Direito e Práxis, ahead of print, Rio de Janeiro, 2020. Pgs. 2628-2657.

OLIVEIRA. Assis da Costa. **Sensibilidade Jurídica e Embate Colonial:** Análise do caso Saramaka Vs. Suriname. Direito e Práxis. Vol. 04. N. 01. 2012. Pgs. 26-53.

OLIVEIRA, Assis da Costa. **O Júri Indígena de Roraima e a Atuação do Sistema Jurídico Indígena.** Lei do Índio ou Lei do Branco – Quem Decide?: Sistemas Jurídicos Indígenas nas Intervenções Estatais. Assis da Costa Oliveira, Ela Wiecko Volkmer de Castilho (Orgs). Rio de Janeiro: 2019. Pgs. 237 – 278.

PONTES JÚNIOR, Felício. **Povos da Floresta:** Cultura, Resistência, Esperança. São Paulo: Paulinas. 2017. 165.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e Novos Direitos.** São Paulo: Peirópolis, 2005, P. 25 A 53.

SILVA, Márcio Rosa da. **O Sistema de Justiça Ingarikó:** etnografia, estudos e análises. Tese de Doutorado. Programa de Pós- Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito.** 1. ed. (1998). 10º reimpr. Curitiba: Juruá, 2021.

VIEIRA, Aluizio Ferreira. **As condições de possibilidade do duplo *jus puniendi* à luz do ordenamento jurídico brasileiro.** 88 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

JUS DIVERSIDADE E TERRITÓRIOS DESCONTÍNUOS DOS POVOS E COMUNIDADES DE TRADIÇÃO RELIGIOSA ANCESTRAL DE MATRIZ AFRICANA (PCTRAMA)

Andrey Lira Marques¹
Liana Amin Lima²

INTRODUÇÃO

Os Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA) enfrentam desafios significativos na luta pelo reconhecimento e pela reparação dos danos causados aos seus territórios sagrados. O rompimento da barragem de Córrego do Feijão em Brumadinho não só devastou o meio ambiente, mas também comprometeu áreas consideradas fundamentais para a prática religiosa e a manutenção da identidade cultural desses povos. Nesse contexto, a reivindicação de territórios descontínuos emerge como uma resposta necessária para garantir que essas comunidades possam continuar a exercer suas práticas religiosas e culturais de maneira plena e respeitosa e a garantia do direito de reparação integral a partir de suas organizações sociais, culturais e jurídicas.

Por sua vez, os conceitos de territorialidade e território descontínuo são fundamentais para a compreensão das reivindicações dos povos e comunidades tradicionais, especialmente no contexto dos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA). Territorialidade refere-se ao vínculo profundo que esses grupos têm com a terra, não apenas como um espaço físico, mas como um elemento central de suas identidades culturais, espirituais, históricas e socioeconômicas. O território descontínuo, por sua vez, reconhece que esses povos podem possuir múltiplas áreas geograficamente separadas que, em conjunto, formam o seu espaço vital e culturalmente significativo.

No presente texto, busca-se compreender a relação dos povos e comunidades tradicionais com o território e a territorialidade, os quais pressupõem o exercício de outros direitos intrínsecos que derivam de suas relações com a natureza, bem como aspectos históricos, culturais, espirituais, ambientais e econômicos. Nesse sentido, verifica-se a complexidade das formas de territorialidades reivindicadas pelos povos tradicionais.

Um exemplo significativo é o dos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA) na Bacia do Rio Paraopeba, em Minas Gerais, que pleiteiam o direito à territorialidade e território descontínuo no processo de reparação

1 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos pela Universidade Federal da Grande Dourados (FADIR/ UFGD). Advogada popular. E-mail: andreyamarques005@academico.ufgd.edu.br;

2 Professora Adjunta de Direitos Humanos e Fronteiras (FADIR/ PPGFDH/ UFGD). Doutora em Direito, com pós-doutorado em Direito Socioambiental (PUCPR), em licença pós-doutoral junto ao PPGD-UFOP. Coordenadora do Observatório de Protocolos Autônomos Comunitários. E-mail: <http://lianasilva@ufgd.edu.br>

socioambiental decorrente do rompimento da barragem do Córrego do Feijão da empresa Vale S.A. em Brumadinho/MG. Tal reivindicação visa ao reconhecimento do direito à reparação integral pelos danos causados ao espaço socioambiental sagrado desses povos.

Assim, o objetivo deste texto é compreender a juridicidade dos territórios descontínuos, conforme o entendimento de Jussara Rego, reivindicados pelos PCTRAMA, através do fenômeno jurídico da jusdiversidade. Esse conceito é compreendido como a importância de o ordenamento jurídico pátrio coexistir a partir do respeito aos valores e culturas de cada povo, reconhecendo suas ancestralidades e desenvolvendo-se a partir do povo e para o povo, respeitando suas formas organizacionais e jurídicas próprias. Além disso, será analisada a relativização do conceito de propriedade, entendida em razão de sua função socioambiental, conforme o entendimento de Eliana Moreira (2018).

Para a realização dos objetivos propostos, efetuou-se um levantamento e análise de material documental e bibliográfico, utilizando-se como recurso metodológico a análise do protocolo de consulta e dos conceitos de territórios descontínuos, enquanto reivindicação ao direito de reparação integral dos PCTRAMA, sob a ótica do conceito de jusdiversidade. Também foram analisadas as decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) para compreender a interpretação jurisprudencial do direito à territorialidade, a partir da releitura do direito de propriedade e de sua função socioambiental.

O presente artigo traz reflexões sobre o direito à territorialidade garantido nas normas internacionais, bem como sobre a necessidade de reconhecimento dos territórios descontínuos dos povos e comunidades tradicionais de religião de matriz africana, com vistas à fundamentação do direito à reparação integral socioambiental em casos de crimes e desastres socioambientais.

TERRITÓRIOS SAGRADOS E POVOS E COMUNIDADES DE TRADIÇÃO RELIGIOSA ANCESTRAL DE MATRIZ AFRICANA (PCTRAMA)

Os Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA) constituem um coletivo formado por 46 comunidades tradicionais de Umbanda, Candomblé e Reinado, localizadas nos municípios de Betim, Igarapé, Juatuba, Mário Campos, Mateus Leme e São Joaquim de Bicas. Este coletivo foi formado a partir das lutas por reparação integral decorrentes do desastre-crime do rompimento da Barragem Córrego do Feijão da empresa Vale S/A em Brumadinho, Minas Gerais (PCTRAMA, 2023).

No contexto das lutas por reparação, se faz necessário adentrar no debate sobre território e territorialidade de povos de tradição de religião de matriz africana. Dessa forma, a autora Jussara Rego (2006) compreende um terreiro como um sítio estruturado de acordo com um modelo espacial que corresponde a uma visão de mundo religioso

tradicional afro-brasileiro. Esse modelo inclui monumentos edificadas, como fontes e outros assentamentos, bem como monumentos naturais, como árvores sagradas, pedras consagradas e uma diversidade de plantas que compõem uma mancha de vegetação.

Segundo Lefebvre (1999) *apud* Rego (2006), o território pode ser entendido como uma apropriação que reúne uma dimensão concreta, de caráter funcional, e uma dimensão simbólica e afetiva. Para Rego, isso pode indicar uma confluência com as características das comunidades de terreiros de Candomblé na cidade, visto que elas configuram um modo de habitar de uma comunidade fixa e de uma transeunte.

Nesse sentido, compreende-se o território dos povos e comunidades de tradição religiosa ancestral de matriz africana (PCTRAMA) na Bacia do Rio Paraopeba, que reivindicam o direito à territorialidade e ao território descontínuo para fins de reparação pelo desastre do rompimento da barragem de Brumadinho, o conceito de território abrange uma grande diversidade de interpretações dentro dos estudos geográficos, conferindo-lhe grande versatilidade de aplicações em diferentes escalas de análise (Rego, 2006).

Marcelo Souza propõe o conceito de território descontínuo como sendo um espaço definido e delimitado por relações de poder, onde as questões fundamentais são quem domina ou influencia quem nesse espaço e como isso ocorre, o território é um campo de forças operando sobre um substrato referencial, uma teia ou rede de relações sociais. A esse território em rede ou território-rede, Souza propõe a expressão território descontínuo, sendo uma rede que articula dois ou mais territórios contínuos, com suas sobreposições e contradições (Souza, 2000, p. 78-97).

Para Haesbaert (2005), território, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”, ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. Para o autor todo território é, ao mesmo tempo e em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados” (Haesbaert, 2005, p. 6776).

Nesse sentido, Rego (2006) afirma que o território, para os povos de religião de matriz africana, é então o espaço apropriado pelo grupo cultural, que lhe confere um ordenamento característico, sendo as relações simbólicas e afetivas determinantes deste processo, o poder se exprime pelo sagrado e a sacralização também define o território. Portanto, nos terreiros, a demarcação territorial se dá através do rito de consagração (Rego, 2006).

Para Haesbaert (2005) dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações, que é também multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/ sujeitos envolvidos. Assim, devemos primeiramente distinguir os territórios de

acordo com os sujeitos que os constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais, o Estado, empresas, instituições como a Igreja etc. (Haesbaert, 2005, p. 3).

Em consequência, territorialidade é uma interação entre seres humanos mediada pelo espaço, importante para o processo de desenvolvimento, para a gestão socialmente justa dos recursos contidos no território, uma dada coletividade deve gerir autonomamente o seu território e autogerir-se (Souza, 2000, p. 99-112). Desta maneira, “em todos os casos, os atores se verão confrontados com necessidades que passam pela defesa de um território, enquanto expressão da manutenção de um modo de vida, de recursos vitais para a sobrevivência do grupo, de uma identidade ou de liberdade de ação” (Souza, 2000, p. 109-110).

Rego (2006) identifica alguns demarcadores territoriais encontrados nos terreiros de Candomblé, como as quartinhas, que contêm a água que nunca pode secar, representando o fluido vital que assegura a saúde do dono; o Alá, um tecido branco utilizado em rituais específicos de Oxalá para proteger seu caminho; o Ojá, outro tecido branco que demarca a presença de Oxalá; e o mariwô, uma cortina de palha instalada nos acessos externos e internos das casas, simbolizando a sacralidade e protegendo as passagens. Além disso, existem espaços sagrados de acesso restrito demarcados em todo o âmbito do terreiro (Rego, 2006).

Contudo, não apenas os espaços internos dos terreiros, mas também os externos utilizados pelas comunidades religiosas, considerados sagrados pela atribuição ritual, são indispensáveis para a existência do grupo. O conceito de território descontínuo abrange esses espaços externos utilizados pelos integrantes da religião para a realização de rituais que não podem ser realizados no interior dos terreiros, sendo também considerados sagrados (Rego, 2006; Souza, 1995).

A Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) e seu posicionamento indicam uma ruptura com o conceito de propriedade moderna como verdade universal, caminhando para a afirmação dos direitos territoriais coletivos. Isso nos leva a reconhecer que esses direitos, direitos territoriais dos povos tradicionais, não cabem no direito de propriedade, conforme Moreira (2018), permitindo crer num alinhamento de reconhecimento do conceito de territórios descontínuos.

DESTERRITORIALIZAÇÃO DO SAGRADO

A desterritorialização dos territórios sagrados dos povos e comunidades de matriz africana é um fenômeno complexo que envolve a dispersão e a reconfiguração dos espaços de culto e práticas culturais, resultantes de processos históricos de colonização, escravidão e marginalização. A análise desse processo revela a intersecção entre as dimensões sociais, culturais e espirituais que caracterizam a vivência dessas comunidades.

Para Lefebvre (1999, p.85), o conceito de desterritorialização é abordado em relação à transformação dos espaços urbanos sob a influência das dinâmicas do capitalismo, em que as forças capitalistas desestruturam e reconfiguram os territórios, rompendo as ligações tradicionais entre os habitantes e os espaços que ocupam. Essa desterritorialização não é apenas física, mas também simbólica e social, refletindo a perda de significados tradicionais e a imposição de novas ordens espaciais e econômicas.

Haesbaert, ao tratar da desterritorialização a partir da concepção de multiterritorialidades, afirma que se o espaço social aparece de maneira difusa por toda a sociedade e pode, assim, ser trabalhado de forma genérica, o território e os processos de desterritorialização devem ser distinguidos através dos sujeitos que efetivamente exercem poder, que de fato controlam esse(s) espaço(s) e, conseqüentemente, os processos sociais que o(s) compõe(m) (Haesbaert, 2005, p. 2).

Falar não simplesmente em desterritorialização mas em multiterritorialidade e territórios-rede, moldados no e pelo movimento, implica reconhecer a importância estratégica do espaço e do território na dinâmica transformadora da sociedade. Inspiramos aqui no “sentido global de lugar” proposto por Doreen Massey (2000[1991]). Criticando as visões mais reacionárias que veem o lugar apenas como um espaço estável, de fronteiras bem delimitadas e identidades fixas, um pouco como nos territórios-zona aqui comentados, a autora propõe uma visão “progressista” de lugar, “não fechado e defensivo”, voltado para fora e adaptado a nossa era de compressão de tempo-espaço (Haesbaert, 2005, p. 17).

Dessa forma, os povos de matriz africana no Brasil trazem consigo uma rica herança cultural que se manifestou em práticas religiosas, sociais e artísticas. Esses grupos não são homogêneos, mas sim constituem uma diversidade integradora que reflete suas origens e trajetórias históricas. A diáspora africana, marcada por deslocamentos forçados, resultou na formação de terreiros que servem como espaços de resistência e preservação cultural, onde a espiritualidade está intrinsecamente ligada à vida comunitária.

No que se referem aos PCTRAMA, no caso do desastre crime do rompimento da barragem de Brumadinho, incontestemente a ocorrência dos danos sofridos tanto de forma individualizada quanto de forma coletiva para esses povos, que têm nos recursos naturais a ritualística para exercer seu sagrado, em razão da ruptura e da impossibilidade de realização de suas práticas, conforme se vislumbra no depoimento a seguir:

Para nós, que compomos o PCTRAMA, o território e a natureza têm significados específicos dentro de nossas tradições, filosofias e cosmovisões. Compreendemos que somos parte da natureza, ao mesmo tempo em que ela é parte de nós. A manutenção e qualidade da vida, depende de um equilíbrio ambiental que buscamos através do cuidado com nossos corpos, mentes e espíritos e com as matas, rios, lagos, cachoeiras, mares, rochas, minerais e demais domínios de nossas entidades e ancestrais sagrados. Nos territórios que vivemos, através de nossos saberes e práticas tradicionais, plantamos, cultivamos, colhemos, preservamos o meio ambiente, pois isso também nos garante a vida e a saúde física, mental e espiritual (PCTRAMA, 2023, p. 20).

Nos depoimentos constantes no Protocolo de Comunitário de Consulta Prévia, Livre e Informada, os PCTRAMAs (2023) expressam de forma esclarecedora e contundente a amplitude dos danos causados em razão do desastre e a forma como afetou seus modos de vida.

Somos Povos e Comunidades Tradicionais e os nossos danos estão para além dos materiais, são principalmente espirituais. “O Rio faz parte dos nossos fundamentos e tem importância ritualística para os nossos cultos e usos, assim como as suas margens, as matas e tudo o que compõe esse espaço. Somos o povo que louva a água, as matas, as estradas e toda a natureza em si. Fomos atingidos pois nossas águas morreram não podemos mais fazer as referências que fazíamos” (Makota Locikileuara) (PCTRAMA, 2023, p. 20).

O rio nos alimenta e nós também o realimentamos. Ele é a cultura viva de nossa territorialidade e, juntos, nos retroalimentamos. Há, portanto, uma simbiose! Trabalhamos e vivemos para esse universo simbólico que é expressão de nossa cultura territorial [...]. [...] A reparação integral tem uma meta: a reparação do rio Paraopeba. Fomos violados no nosso direito de acesso às águas, à vegetação, às pedras, ao nosso grande patrimônio cultural e ancestral. — Babá Edvaldo (Página 38).

Nesse contexto, Tata Ximeango Kiamaze, em seu depoimento, afirma quais são as rupturas materiais e espirituais que os PCTRAMA têm enfrentado para exercer o direito ao sagrado, o que aduz a caracterização da desterritorialização enquanto dilema vivenciado por tais povos:

Antes do rompimento nas questões dos nossos rituais se precisasse de uma folha e água nós já sabíamos o lugar certo onde buscar [...] para fazer entrega e despachos nas águas e matas já tinha o local correto. Íamos na margem do rio procurar as ervas para fazer nossos fundamentos [...] até mesmo o peixe que usávamos para se alimentar, fazer nossos rituais e festa, já tínhamos contato com os pescadores [...] e outros animais também os ribeirinhos criava galinhas, cabras, galos esses animais que a gente usa em nossos rituais, tudo isso já tinha lugar certo para buscar. Agora depois desse crime-rompimento que a Vale cometeu aos Povos Tradicionais, hoje em dia é muito difícil buscar novos lugares, ir atrás de lugares desconhecidos, não podemos comprar animais que estão sendo criados na beira do rio e bebem daquela água poluída [...] peixe não compramos mais e as ervas não usamos pois estão sendo regadas pelo rio que ainda corre e luta para viver e que está contaminado. Tudo isso deixou nossas condições piores (PCTRAMA, 2023, p. 40).

O depoimento de Tata Ximeango Kiamaze revela a profunda ruptura material e espiritual enfrentada pelos Povos Tradicionais após o rompimento da barragem da Vale em Brumadinho. Antes do desastre, os rituais religiosos e práticas culturais estavam intimamente ligados aos recursos naturais disponíveis nas margens do Rio Paraopeba. A confiança e o conhecimento sobre onde encontrar ervas, realizar despachos, e obter animais para rituais estavam profundamente enraizados na relação com o território. O rompimento da barragem e a subsequente contaminação ambiental romperam essa conexão, tornando impossível continuar essas práticas de maneira segura e tradicional. Essa

desterritorialização forçada, exercida por aqueles que detêm poder não é apenas uma perda de recursos, mas uma violação dos direitos culturais e espirituais dos Povos Tradicionais, que agora se veem privados de elementos essenciais para suas práticas religiosas.

A desterritorialização forçada descrita por Tata Ximeango Kiamaze também ilustra as dificuldades práticas e existenciais enfrentadas pelas comunidades afetadas. A impossibilidade de usar recursos do rio e das matas não apenas interrompe tradições centenárias, mas também impõe um fardo adicional sobre essas comunidades, que agora precisam procurar novos lugares e meios para realizar seus rituais. Além disso, a contaminação dos animais e das plantas representa uma ameaça contínua à saúde e ao bem-estar da comunidade. Esse testemunho é um poderoso argumento para a necessidade de uma reparação integral que não só compense materialmente as perdas, mas que também restaure a dignidade cultural e espiritual dos Povos Tradicionais, reconhecendo o impacto profundo e multifacetado do desastre ambiental.

TERRITORIALIDADE – RECONHECIMENTO JURÍDICO DOS TERRITÓRIOS DESCONTÍNUOS PARA O DIREITO À REPARAÇÃO

O desastre-crime que contamina o Rio Paraopeba constitui um dano direto aos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana (PCTRAMA), mesmo que estes não estejam localizados nas imediações do curso d'água. A distância geográfica em relação à calha do rio não impede que este seja considerado território apropriado, sacralizado e utilizado pelas comunidades tradicionais do PCTRAMA. É nesse contexto que eles reivindicam o direito à reparação, em respeito e reconhecimento aos seus territórios descontínuos.

O Programa de Transferência de Renda (PTR) é um dos resultados do Acordo de Reparação Integral assinado pelo Ministério Público Federal (MPF), pelo Ministério Público de Minas Gerais (MPMG) e pela Defensoria Pública de Minas Gerais (DPMG) em fevereiro de 2021. Desde então, o programa tem como objetivo promover a recomposição da renda da população da Bacia do Paraopeba, atingida pelo rompimento da Barragem de Córrego do Feijão, em Brumadinho.

O Programa de Transferência de Renda (PTR), previsto no Anexo 2 do Acordo Judicial para Reparação Integral Relativa ao Rompimento da Barragem em Brumadinho, foi concebido para apoiar as pessoas atingidas direta e indiretamente, cujo meio de subsistência foi afetado. O programa garante uma renda mensal para a manutenção do sustento familiar enquanto se aguardam as demais medidas reparadoras previstas no Acordo.

De acordo com o Edital de Chamamento Público Para Escolha de Empresa Ou Entidade Interessada em Atuar Como Gerenciadora do Programa de Transferência de Renda às Pessoas Atingidas Pelo Rompimento das Barragens da Mina de Córrego do

Feijão Ocorrido em Brumadinho (2021), para se ter acesso ao PTR existem critérios habilitadores, definidos pelas Instituições de Justiça sobre quem pode acessar o e precisam cumprir, quais sejam: a) Familiares de vítimas fatais; b) Residentes da Zona Quente (Brumadinho-MG) considerados até dia 25 de janeiro de 2019 (novos moradores depois desta data não são contemplados); c) Residentes de áreas em volta do Rio Paraopeba e Represa de Três Marias com limite de até 1 quilômetro de distância ou inseridos nas poligonais determinadas pelas Instituições de Justiça; e d) Membros de comunidades e povos tradicionais, dentro dos limites de 1 quilômetro com relação ao rio.

Contudo, tem se tornado uma batalha árdua para os PCTRAMA o reconhecimento do direito ao PTR em razão dos danos causados aos seus territórios sagrados, e o direito de exercer suas práticas religiosas. Diversas tentativas frustradas de conseguir o reconhecimento e respeito a seus territórios sagrados como territórios descontínuos para fins do referido benefício, flexibilizando o critério espacial buffer de 1 km com relação ao rio para membros de povos tradicionais.

Há que se compreender que o próprio critério desrespeita as normas internacionais correlatas aos territórios tradicionais dos povos e comunidades tradicionais, como a Convenção 169 da OIT, que descreve na sua parte 11 sobre TERRAS, dispondo da seguinte forma:

Artigo 13 - 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

Ao reconhecer o direito à terra e a obrigação de respeito à sua importância cultural, espiritual, ambiental e coletiva, a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) pavimenta o caminho para a incorporação dos territórios tradicionais como Direitos Humanos e como veículos garantidores da função socioambiental da terra.

Nesse contexto, conforme aborda Moreira (2018), o Direito Territorial aportado pela Convenção nº. 169 da OIT implica o respeito à “importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados; possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação”.

Em continuidade, a Declaração Americana sobre Direitos dos Povos Indígenas, em junho de 2016, ao afirmar o reconhecimento das múltiplas ‘formas tradicionais de propriedade’ e o ‘direito a terras, territórios e recursos’, descreve:

Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional

de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma. Los pueblos indígenas tienen el derecho al reconocimiento legal de las modalidades y formas diversas y particulares de propiedad, posesión o dominio de sus tierras, territorios y recursos de acuerdo con el ordenamiento jurídico de cada Estado y los instrumentos internacionales pertinentes.

Assim como, contraria o entendimento da Corte IDH, sobre o direito território tradicional como nos casos

Comunidad Moiwana vs. Suriname em que a corte reconheceu que a relação desta comunidade com suas terras tradicionais é de vital importância espiritual, cultural e material e que a manutenção da integridade e identidade cultural está estritamente vinculada à garantia de acesso à terra de origem (Corte IDH, 2005).

Comunidad indígena Yakye vs. Paraguai, em que a Corte estabelece o reconhecimento jurídico das estreitas relações entre território, cultura, recursos ambientais e identidade cultural, afirmando a existência de uma ‘forma de vida particular de ser, ver e atuar no mundo’ a qual se constrói na relação com o território e seus recursos, conformando a identidade cultural desse grupo (Corte IDH, 2005).

A jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos tem sido fundamental para avançar o reconhecimento dos direitos territoriais coletivos. Em várias decisões, a Corte tem afirmado a importância de proteger os territórios tradicionais e os modos de vida dos povos indígenas e comunidades tradicionais, destacando que esses direitos são incompatíveis com a visão restritiva de propriedade privada. Essas decisões abrem caminho para o reconhecimento de territórios descontínuos, reforçando a necessidade de uma abordagem jurídica que respeite e proteja a diversidade cultural e ambiental (Moreira, 2019).

Nesse sentido, Cerqueira e Garzón (2023) afirmam que o tribunal interamericano ao se deparar com casos de violações do direito de consulta, tem reiterado que esta não depende do reconhecimento formal de seus territórios tradicionais, e que qualquer autorização pública para intervenção nos seus territórios tradicionais deve ser antecedida do reconhecimento formal de tais territórios e da realização de processos de CLPI, ou se for o caso, da obtenção do consentimento por parte dos povos diretamente afetados.

121. De acordo com a jurisprudência da Corte, segundo o estabelecido nos casos *Yakye Axa e Sawhoyamaza*, os integrantes dos povos indígenas e tribais têm o direito de ser titulares dos recursos naturais que tradicionalmente usaram dentro de seu território em função das mesmas razões pelas quais têm o direito de ser titulares da terra que usaram e ocuparam tradicionalmente durante séculos. Sem eles, a sobrevivência econômica, social e cultural destes povos está em risco.¹⁸ Daí a necessidade de proteger as terras e os recursos usados tradicionalmente: para prevenir sua extinção como povo. Isto é, o objetivo e o fim das medidas requeridas em nome dos membros dos povos indígenas e tribais é garantir que poderão continuar vivendo seu modo de vida tradicional e que sua identidade cultural, estrutura social, sistema econômico, costumes, crenças e tradições características serão respeitados, garantidos e protegidos pelos Estado

159. A Corte observa, então, que a estreita relação das comunidades indígenas com seu território tem, em geral, um componente essencial de identificação cultural baseado em suas próprias cosmovisões, e que, como atores sociais e políticos diferenciados em sociedades multiculturais, devem ser especialmente reconhecidos e respeitados numa sociedade democrática. O reconhecimento do direito à consulta das comunidades e povos indígenas e tribais está alicerçado, entre outros, no respeito de seus direitos à cultura própria ou identidade cultural (pars. 212 a 217 *infra*), os quais devem ser garantidos, sobretudo numa sociedade pluralista, multicultural e democrática.

O conceito de “afirmação de práticas jurídicas intrínsecas a povos e/ou comunidades tradicionais, enquanto instrumentos de interlocução com o poder político” proposto por Almeida (2006, p. 07) reflete uma abordagem crítica e inovadora no campo dos direitos e da governança. Em contextos onde os sistemas legais dominantes frequentemente não reconhecem ou respeitam plenamente as normas e práticas jurídicas de povos e comunidades tradicionais, é fundamental entender como essas práticas podem servir como ferramentas de diálogo e influência sobre as decisões políticas.

Tradicionalmente, muitas comunidades desenvolvem sistemas jurídicos próprios que regem suas relações sociais, culturais e econômicas, profundamente enraizados em suas histórias e modos de vida. No entanto, esses sistemas muitas vezes enfrentam desafios para serem reconhecidos e respeitados pelo Estado e pelas instituições políticas. Almeida (2006) destaca que a afirmação dessas práticas jurídicas não deve ser vista apenas como uma reivindicação de direitos culturais, mas também como uma estratégia para engajar efetivamente com o poder político. Esse engajamento pode ajudar a garantir que as necessidades e os direitos das comunidades tradicionais sejam considerados nas políticas públicas e nas decisões legais.

A afirmação das práticas jurídicas tradicionais como instrumentos de interlocução com o poder político implica um reconhecimento e valorização dessas práticas dentro do sistema jurídico nacional. Isso significa que as práticas e normas das comunidades tradicionais não são apenas respeitadas, mas também têm o potencial de influenciar e moldar as políticas que afetam essas comunidades.

Almeida (2006) sugere que, ao se estabelecer um diálogo efetivo entre os sistemas jurídicos tradicionais e as estruturas políticas dominantes, pode-se promover uma maior inclusão e justiça para povos e comunidades que, historicamente, foram marginalizados e negligenciados. Esse processo é essencial para construir um sistema de governança mais equitativo e plural, que reconheça e integre a diversidade de práticas jurídicas existentes.

Dessa forma, vislumbra-se o fenômeno jurídico da jusdiversidade, que segundo Souza Filho (2021, p. 26) significa a autodeterminação reconhecida inclui a manutenção de direito próprio, independentemente do reconhecimento ou inclusão pelo Direito estatal nacional. Estes muitos conjuntos jurídicos existentes no território jurisdicionado

é a jusdiversidade. Portanto, jusdiversidade está intimamente ligada à autodeterminação.

No mesmo sentido, Silva (2019, p. 105) traz a compreensão da jusdiversidade a partir da noção de diversidade cultural, diversidade de sistemas jurídicos próprios, que, por sua vez, se vincula a determinado território e territorialidade, conformando a jurisdição indígena ou tradicional.

A conexão entre o conceito de Almeida (2006) e a jusdiversidade é clara quando se considera que a afirmação das práticas jurídicas tradicionais como instrumentos de interlocução com o poder político é uma manifestação prática da jusdiversidade. A jusdiversidade busca garantir que o ordenamento jurídico oficial não apenas reconheça, mas também integre e respeite as normas e práticas jurídicas dos povos e comunidades tradicionais. Isso implica um reconhecimento formal de que esses sistemas jurídicos são legítimos e desempenham um papel crucial na vida dessas comunidades.

Segundo Silva (2017, p. 144) a autodeterminação traz a noção de jusdiversidade, pois se refere à liberdade de determinar-se enquanto povo e se baseia na diversidade cultural, diversidade de sistemas próprios, que, por sua vez, se vincula a determinado território podendo ser jurisdição indígena, tradicional ou ancestral.

Dessa forma, quando os povos tradicionais de religião de matriz africana reivindicam como território tradicional seus espaços sagrados externos, compreendidos como territórios descontínuos, para fins de reparação por violações decorrentes de impactos ambientais e sociais causados pelo Estado ou por empresas como no caso apresentado no presente trabalho, reivindicam também o reconhecimento do direito à autodeterminação.

A Lei nº 14.755, de 15 de dezembro de 2023, que institui a Política Nacional de Direitos das Populações Atingidas por Barragens (PNAB); discrimina os direitos das Populações Atingidas por Barragens (PAB); prevê o Programa de Direitos das Populações Atingidas por Barragens (PDPAB); estabelece regras de responsabilidade social do empreendedor, prevê a definição dos atingidos e medidas de reparação.

De acordo com o art. 2º, inciso VIII, entendem-se por Populações Atingidas por Barragens (PAB) todos aqueles sujeitos a 1 (um) ou mais dos seguintes impactos provocados pela construção, operação, desativação ou rompimento de barragens: alteração no modo de vida de populações indígenas e comunidades tradicionais;

Em seu artigo 3º, inciso VIII, alínea “a” a PNAB prevê ainda os direitos das populações atingidas, determinando: reparação pelos danos morais, individuais e coletivos, decorrentes dos transtornos sofridos em processos de remoção ou evacuação compulsórias, nos casos de emergência, que englobem perda ou alteração dos laços culturais e de sociabilidade ou dos modos de vida e perda ou restrição do acesso a recursos naturais, a locais de culto ou peregrinação e a fontes de lazer.

A jurisprudência da Corte IDH garante o direito de recuperação, que consiste no

direito de retorno aos territórios sob os quais tenha ocorrido perda ou privação decorrentes de despojos impulsionados por terceiros ou pelo próprio Estado, o qual é um direito remanescente no tempo sempre que a perda tenha se dado involuntariamente e que este retorno seja possível, e, sobretudo, que estas terras ainda existam. (Moreira, 2019)

Nessa linha, a PNAB, em seu art. 3º § 1º, prevê medidas de reparação. As reparações devem reconhecer a diversidade de situações, experiências, vocações e preferências, culturas e especificidades de grupos, comunidades, famílias e indivíduos, e determina, exemplificadamente, as formas:

- I - reposição: quando o bem ou a infraestrutura destruídos ou a situação social prejudicada são repostos ou reconstituídos;
- II - indenização: quando a reparação assume a forma monetária;
- III - compensação equivalente: quando são oferecidos outros bens ou outras situações que, embora não reponham o bem ou a situação perdidos, são considerados como satisfatórios em termos materiais ou morais;
- IV - compensação social: quando a reparação assume a forma de benefício material adicional às formas de reparação dispostas nos incisos I, II e III deste parágrafo e não esteja nelas incluído, a ser concedido após negociação com o Comitê Local da PNAB.

O PTR citado no capítulo anterior é uma medida de reparação de natureza indenizatória, nos termos da PNAB acima exposto, e de caráter transitório, pois tem a finalidade de suprir as demandas emergenciais dos atingidos enquanto a reparação integral não se concretiza.

Nesse sentido, a compreensão de que os deslocamentos internos são um “problema de direitos humanos” que sujeita os povos e comunidades tradicionais à vulnerabilidade e geram sequelas no “tecido étnico e cultural”, segundo Moreira (2018) e após a constatação de que os PCTRAMA são impactados em seus territórios sagrados descontínuos, em razão da vulnerabilidade que foram submetidos decorrente do deslocamento forçado de exercer seu rito sagrado, resta-se incontestado o direito ao referido programa, mas a todas as medidas de reparação que lhes são garantidas nas normas e jurisprudências correlatas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade dos territórios descontínuos reflete a necessidade de uma abordagem jurídica que vá além do conceito tradicional de propriedade. Esses territórios não são simplesmente pedaços de terra, mas espaços carregados de significado espiritual e cultural, cuja integridade é essencial para a sobrevivência e bem-estar das comunidades que os ocupam. O reconhecimento legal desses espaços, portanto, deve incorporar uma compreensão profunda das interações simbólicas e práticas que eles representam, reconhecendo sua função socioambiental e espiritual.

A importância de reconhecer e proteger os territórios descontínuos também se reflete em políticas públicas e iniciativas governamentais. A legislação ambiental e de direitos humanos no Brasil precisa ser adaptada para incorporar essas necessidades específicas, promovendo a reparação integral dos danos causados e garantindo a participação ativa das comunidades afetadas nos processos de decisão. O reconhecimento formal desses territórios, além de proporcionar justiça e reparação, contribuirá para a preservação da biodiversidade e das culturas tradicionais.

O reconhecimento legal dos territórios descontínuos proporciona várias contribuições significativas. Primeiramente, ele assegura que as práticas culturais e espirituais das comunidades tradicionais sejam preservadas e respeitadas, fortalecendo a identidade cultural e promovendo a continuidade das tradições. Em segundo lugar, ao integrar essas áreas no marco jurídico, cria-se um mecanismo formal de proteção que pode prevenir a degradação ambiental e garantir a sustentabilidade dos recursos naturais essenciais para essas comunidades.

Além disso, essa abordagem promove a inclusão e a equidade ao reconhecer e valorizar as formas de conhecimento e práticas jurídicas tradicionais, facilitando um diálogo mais efetivo entre o sistema legal dominante e as comunidades locais. A criação de políticas que reconheçam e integrem esses territórios também pode servir como modelo para outras jurisdições, demonstrando um compromisso com a justiça ambiental e social e promovendo a diversidade cultural como um valor fundamental na construção de sociedades mais inclusivas e resilientes.

Em conclusão, a análise do impacto sofrido pelos PCTRAMA em seus territórios sagrados descontínuos revela a profundidade da vulnerabilidade a que foram submetidos devido ao deslocamento forçado que os impede de exercer plenamente seus ritos sagrados. Essa constatação reforça a incontestável legitimidade do direito desses povos ao programa de proteção territorial e cultural, bem como a necessidade de implementação de todas as medidas de reparação previstas nas normas e jurisprudências aplicáveis. É imperativo que tais direitos sejam respeitados e efetivados, assegurando não apenas a preservação dos territórios sagrados, mas também a continuidade das práticas culturais e religiosas essenciais para a identidade e sobrevivência desses povos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Arqueologia da Tradição: uma apresentação da Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico. In: **Leis do babaçu Livre**: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

BELO HORIZONTE (MG). Edital de Chamamento Público. Escolha de empresa

ou entidade interessada em atuar como gerenciadora do programa de transferência de renda às pessoas atingidas pelo rompimento das barragens da mina de córrego do feijão ocorrido em Brumadinho. Minas Gerais: Ministério Público do Estado de Minas Gerais (“MPMG”), O Ministério Público Federal (“MPF”) e a Defensoria Pública de Minas Gerais (“DPMG”), denominadas INSTITUIÇÕES DE JUSTIÇA (“IJs”), 2021, 15 de junho de 2021. Disponível em: https://www.mg.gov.br/sites/default/files/paginas/arquivos/2021/edital_de_chamamento_publico_ptr_16-06-21.pdf. Acesso em: 18/08/2024.

BRASIL. Lei nº 14775, de 15 de dezembro de 2023. Institui a Política Nacional de Direitos das Populações Atingidas por Barragens (PNAB); discrimina os direitos das Populações Atingidas por Barragens (PAB); prevê o Programa de Direitos das Populações Atingidas por Barragens (PDPAB); estabelece regras de responsabilidade social do empreendedor; e revoga dispositivos da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943. Brasília.

CERQUEIRA, Daniel Lopes; GARZÓN, Biviany Rojas. Capítulo 9. Corte Interamericana de Direitos Humanos. In: SILVA, Liana Amin Lima da. [et al]. Tribunais brasileiros e o direito à consulta prévia, livre e informada. São Paulo: Isa - Instituto Socioambiental: Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS), 2023. p. 215-245.

CORTE IDH. Corte Interamericana de Direitos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005.

CORTE IDH. Corte Interamericana de Direitos Humanos: Comunidad indígena Yakye vs. Paraguai, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à multiterritorialidade. In: **X Encontro de Geógrafos da América Latina**, 2005, São Paulo. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 6774-6792.

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. 8. Direitos Territoriais Coletivos como Direitos Socioambientais na jurisprudência da Corte IDH. In: MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **Justiça Socioambiental e Direitos Humanos: Uma análise a partir dos direitos Territoriais de povos e comunidades tradicionais**. Moreira, Eliane Cristina Pinto. **Justiça Socioambiental e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2019. p. 3720-4186. E-Book.

PCTRAMA, Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana. **Protocolo de Consulta dos Povos e Comunidades de Tradição Religiosa Ancestral de Matriz Africana**. [S. L.]: [S. L.], 2023.

REGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia, **GeoTextos**, vol. 2, n. 2, 2006.p. 31-85.

SILVA, Liana Amin. Lima da. **Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir**. 2017. Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

SILVA, Liana Amin Lima da. Sujeitos da convenção n. 169 da organização internacional do trabalho (OIT) e o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado (CCPLI). In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; SILVA, Liana Amin Lima da; OLIVEIRA, Rodrigo; MOTOKI, Carolina; GLASS, Verena (Org.). **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019. p. 47-107.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Jusdiversidade**, Revista Videre, v. 13, n. 26 Jan./Abr. 2021, p. 08 a 30, ISSN: 2177-7837.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). **Geografia: conceitos e temas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bcd União de Editoras S.A, 2000. p. 77-116.

NÃO É SÓ CONSULTA PRÉVIA: MODO DE VIDA E RELAÇÃO COM A NATUREZA NOS PROTOCOLOS AUTÔNOMOS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Isabel Cortes Da Silva Ferreira¹
Clara Medeiros Marés de Souza²
Natália dos Santos Corrêa³

INTRODUÇÃO

Os povos e comunidades tradicionais encontraram nos protocolos uma forma de estabelecer anseios e princípios de proteção aos territórios e ao modo de vida das comunidades. Esse novo instrumento nasce como uma alternativa de exercício da autodeterminação dos povos.

A liberdade das comunidades de povos tradicionais passa pela garantia de exercício dos seus costumes e singularidades. Por isso, o protocolo de consulta resulta em um documento de manifestação de autonomia e soberania das comunidades, não pode ser encarado apenas como uma fase da consulta prévia.

Dessa forma, por meio de uma pesquisa na base de dados do Observatório de Protocolos Comunitários vinculado ao Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental, foram eleitos 3 protocolos com representação de povos diversos entre si.

Assim, o Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, o Protocolo de consulta aos Ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná atingidos pelo Parque Nacional e APA de Ilha Grande e o Protocolo de Consulta do Território Tradicional Geraizeiro e Vacariano do Vale das Cancelas demonstram a existência de uma autodeterminação dentro dos territórios de acordo com a natureza da organização social das comunidades, que elegem suas associações como espaços de representação, inclusive nos diálogos perante o Estado e os entes privados.

O objetivo do trabalho é abordar o impacto do modo de vida dos povos e comunidades tradicionais nos Protocolos autônomos, a partir de um estudo sobre o que eles representam para além da consulta prévia. Para isso, é necessário analisar a ideia de autodeterminação para consolidar a força normativa dos protocolos autônomos e elencar as representações das comunidades tradicionais expostas nos protocolos autônomos para motivar a ideia de autoridade de povos e comunidades tradicionais, para por fim, estabelecer o modo de vida presente nos protocolos que permitem confirmar a noção de

1 Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Vinculada ao Projeto de Pesquisa Observatório de Protocolos Autônomos de Povos e Comunidades Tradicionais - Centro de pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental. E-mail: cortesiaferreira@gmail.com.

2 Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pesquisadora pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica na modalidade Voluntária. E-mail: medeirosclara7@gmail.com.

3 Bolsista no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBICJr da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Estudante da Escola Estadual Presidente Abraham Lincoln - Colombo/PR. E-mail: nathaliapcorrea15@gmail.com.

sociedade tradicional.

A presente proposta pretende abordar o impacto do modo de vida dos povos e comunidades tradicionais nos Protocolos autônomos, a partir de um estudo sobre o que eles representam para além da consulta prévia.

Os protocolos autônomos são documentos elaborados pelos povos e comunidades tradicionais, pautados no direito de decidirem de forma participativa os assuntos e temas que impactam seus territórios e suas vidas. Não é nesse sentido, meramente uma fase do processo de licenciamento ambiental.

Os documentos produzidos pelos povos e comunidades tradicionais são baseados na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e estabelecem noções e formas de contato entre a sociedade hegemônica e as sociedades tradicionais principalmente quanto a interferências externas nos territórios destes povos.

Na primeira parte deste trabalho, será realizado um estudo sobre o conceito de autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais, trazendo aspectos relevantes sobre sua concepção em relação à constituição de sociedades autônomas e soberanas em relação a reprodução dos seus modos de vida e na proteção de seus territórios. Na segunda parte, o artigo discorre sobre a noção de representação dos povos e comunidades tradicionais a partir da leitura dos protocolos, dando ênfase naquelas instituições que cada comunidade elenca como representantes de suas comunidades e de seu povo, com poderes de representação em níveis municipais, estaduais e federais. Por fim, o artigo chega na discussão da sociedade tradicional como singular em sua constituição, e por essa razão merece tratamento diferenciado por parte dos estados nacionais.

O artigo alcança como considerações finais a noção de que os protocolos são aquilo que os povos entendem que eles são, elencando limites e garantias na proteção da cultura e do território.

Assim, por meio da revisão bibliográfica a partir do Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, o Protocolo de consulta aos Ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná atingidos pelo Parque Nacional e APA de Ilha Grande e o Protocolo de Consulta do Território Tradicional Geraizeiro e Vacariano do Vale das Cancelas, armazenados no site do Observatório de Protocolos Autônomos de Consulta e Consentimento, Prévio, Livre e Informado, será possível verificar a existência de uma relação entre estes povos e o lugar onde vivem, o que mostra a necessidade de entender os protocolos como instrumentos com uma natureza mais ampla do que apenas a de consulta prévia.

METODOLOGIA ADOTADA

Inicialmente, cumpre observar que a pesquisa certamente envolve uma abordagem diversificada e multidisciplinar o que não se restringe a colocação meramente do campo jurídico, que limitem o horizonte investigativo, exige, em um primeiro momento, a revisão bibliográfica e documental de determinados conceitos próprios pensamento anticolonial e a influência da colonização na formação da realidade no Brasil e na América Latina. Em um segundo momento, a análise de conceitos próprios do Direito Socioambiental, como povos e comunidades tradicionais e direitos territoriais, para alcançar uma análise mais aprofundada da ideia de relação com a natureza em suas várias dimensões.

A utilização dos estudos sobre coletividades e organização política, no sentido de repensar, tencionar, questionar, colocar sob dúvida, enfim, criticar com profundidade acadêmica a política de governança das coletividades e a supremacia da individualidade integracionista, é essencial para a análise deste trabalho.

As investigações pretendidas são eminentemente no âmbito do Direito Socioambiental, nos quais não serão esquecidos os estudos de Jusdiversidade, quanto à própria noção de organização política, Estado moderno e sociedades tradicionais. Ademais, é fundamental investigar na literatura abordagens de experiências relacionadas com o processo de colonização e com a formação da organização política antes, durante e depois da escravização.

A partir das bases teóricas da pesquisa, será realizado um estudo sobre os Protocolos autônomos armazenados de forma virtual no site do Observatório de Protocolos Comunitários de Consulta, Prévia, Livre e Informada coordenado pela Professora Liana Amin Lima da Silva e o Professor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, pesquisa indispensável para dar concretude à proposta inicial e atestar a existência do problema. Por meio da revisão bibliográfica a partir do Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, o Protocolo de consulta aos Ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná atingidos pelo Parque Nacional e APA de Ilha Grande e o Protocolo de Consulta do Território Tradicional Geraizeiro e Vacariano do Vale das Cancelas.

O artigo segue como marco teórico os ensinamentos de Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Liana Amin Lima da Silva, com leituras relacionadas aos povos e comunidades tradicionais, levando sempre em consideração os trabalhos produzidos pelos próprios povos e suas lideranças, não sendo este trabalho distante das elaborações desenvolvidas dentro dos territórios.

Os protocolos são documentos fundamentais para a execução do trabalho, eles são em grande medida a fonte do direito de povos e comunidades tradicionais, já que as formulações destes documentos passaram por uma assembleia popular de toda comunidade. O direito das comunidades não se esgota nos protocolos, até porque, o protocolo é aquilo que a comunidade diz que ele é. Cada comunidade nesse sentido, tem uma interpretação

sobre a finalidade e alcance do protocolo, o qual pode ser reformulado por inúmeras vezes se necessário.

AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

É possível pensar a liberdade humana sem a autodeterminação dos povos? Essa é a pergunta que move a “Coleção Jusdiversidade e Autodeterminação” do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental, o qual define essa ideia como sendo o direito dos povos e comunidades tradicionais de decidirem sobre seus caminhos e sobre as alternativas em relação à natureza na qual estão inseridos, e chama de Jusdiversidade aqueles direitos próprios, amplos na ideia de diversidade jurídica que busca cumprir e garantir o direito à esta autodeterminação (CEPEDIS, 2021, p. 7).

Mas antes de desbravar o mundo teórico dos direitos socioambientais, é preciso lembrar de algumas premissas da história do Brasil.

É certo que o Brasil e a América Latina já possuíam diversas civilizações bem estabelecidas antes da colonização, estas populações, permaneceram resistentes por seus territórios durante séculos em lutas travadas contra os colonizadores. Esses povos atribuímos a identidade de povos originários, os indígenas.

Os povos indígenas não são as únicas sociedades tradicionais do Brasil, por força e resistência contra a saudade hegemônica e seu modo de viver, muitos grupos resolveram abandonar a lógica moderna de reprodução da vida. Bom, alguns foram expulsos da sociedade hegemônica, como é o caso dos negros escravizados, que conquistaram sua liberdade e muitos decidiram se juntar em comunidades, os quilombos, com organização social, política e cultural diversa da sociedade capitalista. Várias outras foram se formando no decorrer dos séculos, algumas se juntaram para manter uma relação harmônica com a natureza, como é o caso dos ilhéus do litoral paranaense e os vacarianos em Minas Gerais.

Estes são alguns dos exemplos de povos e comunidades tradicionais que decidiram não fazer parte de uma sociedade que escolheu como característica mais singular, explorar a natureza e destruir a vida no planeta.

Estas sociedades tradicionais, viveram por séculos no anonimato, mas buscaram de força resistente garantir direitos culturais e territoriais dentro dos estados nacionais. Assim, nascem as primeiras constituições com garantias para esta população.

Por força da Constituição de 1988, o Brasil é uma sociedade plural, diversa etnicamente, com distintos grupos sociais que estão a reivindicar direitos, dessa forma, ao optarem por uma nação pluriétnica, o Estado legitima e garante como condição fundamental de sociedade as diferenças internas e cria como dever a garantia dos direitos dessas populações diferenciadas entre eles o direito territorial e cultural (CEPEDIS, 2021).

A Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho -OIT, considera como critério fundamental para a autodeterminação, a consciência da sua identidade para a definição dos grupos socialmente diferenciados (CEPEDIS, 2021, p. 19). Para Liana (2019) a Convenção 169 garante que os povos são os únicos responsáveis pela sua autoidentificação enquanto pertencente a determinado grupo, e que nem o Estado nem a iniciativa privada podem atribuir uma autodefinição a determinado grupo.

A Corte Interamericana de Direitos Humanos - CIDH já se manifestou para atestar que por conta da omissão estatal, o Estado fica limitado no exercício de emitir atos que possam afetar os direitos de uso dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos, a não ser que a comunidade por meio de procedimento de consulta prévia autorize (CIDH, 2007). Essa normatização da CIDH reflete a noção de autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais em relação ao território que ocupa, e que independentemente do Estado, eles têm autonomia diante das decisões que os impactam.

A autodeterminação se enquadra no rol dos direitos coletivos como um princípio de intermediação entre os Estados Nacionais e os grupos de povos e comunidades tradicionais onde se torna fundamental o respeito às maneiras de viver desses povos (CEPEDIS, p. 36).

Assim, a organização colonial e posteriormente a ideologia individualista moderna segregou diversas sociedades existentes. A organização política moderna não sustentou a existência e possibilidade de existência de outros povos com outros modos de vida. Por isso, esses povos se organizaram para reivindicarem sua autodeterminação e autonomia, seja através de ferramentas modernas como as constituições nacionais, seja pela constituição de protocolos autônomos próprios elaborados para estabelecerem uma comunicação entre os dois mundos: os das sociedades tradicionais e o da sociedade hegemônica.

O direito se move na busca por soluções envolvendo demandas de direitos coletivos de povos e comunidades tradicionais, mas desde sua concepção, o direito é estruturalmente insuficiente para responder aos anseios de povos e comunidades tradicionais (Shiraishi, 2007).

Para as comunidades quilombolas de Alcântara, a autodeterminação fica evidente quando escrevem a razão pela qual decidiram elaborar um documento no formato dos protocolos comunitários. Diz eles que o protocolo serve para “mostrar a toda sociedade, ao Estado e aos governos brasileiros que nós existimos, que somos centenas de famílias e comunidades reconhecidas e autoidentificadas quilombolas” (Protocolo, 2019).

No entendimento ancestral das comunidades quilombolas eles afirmam ser pessoas sujeitos e sujeitas de direitos, e por essa razão, o Estado brasileiro e os entes privados não têm o direito de implementar “seus projetos de desenvolvimentos em nossos territórios, ou mesmo adotar medidas administrativas e legislativas sem que instale procedimento de consulta e consentimento prévio, livre e informado das comunidades quilombolas de

Alcântara” (Protocolo, 2019).

Os Protocolos representam uma inovação dos povos e comunidades tradicionais para evidenciarem sua organização política e social e suas contradições com o Estado Moderno. Ele é, antes de tudo, um documento elaborado para manifestar sua autodeterminação e se relacionar com o Estado Moderno.

Os protocolos de consulta, a que se refere os quilombolas de Alcântara encontra sustentação na legislação internacional, como é de conhecimento das próprias comunidades, nos termos da “Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (C169), devidamente incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro por intermédio do Decreto nº. 5.051/2004” (Protocolos, 2019).

Para além de terem respaldo legal no mundo jurídico moderno, através de disposições legais consolidadas, os protocolos são uma interlocução entre a sociedade tradicional e a sociedade hegemônica, funcionam como uma intermediação entre as sociedades e estabelecem limites e parâmetros para serem observados antes de qualquer tomada de decisão por parte daqueles entes externos às comunidades.

Os ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná atingidos pelo Parque Nacional de Ilha Grande e Área de Proteção Ambiental das Várzeas e Ilhas do Rio Paraná, autodeclarados e reconhecidos como comunidades tradicionais conforme o Decreto 6.040/2007 e a Convenção n.º 169 da OIT, escrevem em seu Protocolo que o não respeito ao princípio da autodeterminação acarreta ameaças ao “nosso modo de vida através dos planos de manejo, das leis de proibição de nossas práticas tradicionais que são nosso jeito de trabalhar e existir” (Protocolo, 2018).

O reconhecimento e a garantia da demarcação dos territórios tradicionais deram início a uma retomada cultural, social, política e espiritual dos povos e comunidades tradicionais. Com o território reconhecido, as investidas do capital e dos projetos de desenvolvimento econômico se deram de outras formas. Um caso comum que mobiliza povos e comunidades tradicionais é a construção de empreendimentos dentro dos territórios, questão que impacta profundamente a existência das comunidades e de seus povos.

Foram mobilizados por estes acontecimentos de violação de direitos a partir da negociação dos seus territórios entre o Estado e as empresas privadas que os povos e comunidades tradicionais se organizaram para enfrentar as investidas do capital econômico. Esse então foi o contexto de surgimento dos Protocolos autônomos, um documento elaborado para realizar uma comunicação entre os povos e comunidades tradicionais e o estado moderno, de forma a exprimir a sua concepção, modo de vida e forma de organização política.

Para Carlos Marés (2019), a proteção aos povos tradicionais de onde derivam os seus direitos culturais e territoriais, é também de onde nasce a necessidade e obrigação

dos Estados nacionais de consultarem por meio da consulta prévia destes povos.

REPRESENTAÇÃO TRADICIONAL

As sociedades tradicionais estão cada vez mais assumindo papel de protagonismo no cenário político brasileiro. Povos e comunidades tradicionais buscam por meio da resistência garantir seu direito de autodeterminação e autogestão de seus territórios. Mas é preciso reconhecer que povos e comunidades tradicionais nunca tiveram acesso a participação de forma efetiva nas tomadas de decisões que o Estado executa em relação aos territórios tradicionais, isso ocorre em toda América Latina, governos nunca asseguraram que povos e comunidades tradicionais participassem da formulação de políticas públicas, pelo contrário, a ação do estado para estes povos muitas vezes foi o extermínio (Caporrinio; Waurá; Benatti; Pontes Junior, 2023).

As sociedades tradicionais brasileiras compostas pelos povos e comunidades tradicionais que se autodeterminaram perante o Estado como figuras legítimas na consolidação de uma política de governança que respeite os representantes de cada povo como lideranças tradicionais com status de autoridade fora de sua comunidade. Assim, a “relação entre esses dois mundos, o mundo colonial da exploração da natureza e o mundo não colonial dos povos tradicionais, gera conflitos socioambientais que tem como foco a disputa pelos territórios tradicionais protegidos pelos povos” (Ferreira; Osowski, 2022, p. 7).

As convenções e declarações vêm discutindo e atribuindo em seu ordenamento um reconhecimento dessas comunidades e povos tradicionais. Um exemplo tratado no texto é o da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, nele é possível identificar dispositivo que contempla e reconhece os direitos dos povos e comunidades tradicionais. Para o autor, o reconhecimento dessa diversidade cultural na Convenção influenciou o debate sobre pluralismo nas Constituições dos Estados Nacionais (Shiraishi, 2007, p. 45). Mesmo com esse grau de dificuldades, os povos e comunidades tradicionais se organizaram para conquistar a autonomia dentro do Estado. Reflexo disso é que as constituições começaram a abordar povos e natureza como sujeitos de direitos.

Mesmo com esse grau de dificuldades, os povos e comunidades tradicionais se organizaram para conquistar a autonomia dentro do Estado. Reflexo disso é que as constituições começaram a abordar povos e natureza como sujeitos de direitos.

É certo que as constituições mais emancipatórias só nasceriam após muita violência e perseguição aos povos e comunidades tradicionais, mas não só, todos aqueles que fossem contra a ideia de conservadorismo seriam levados a tortura e morte, esse período foi marcado por experiências verdadeiramente autoritários de Ditaduras e repressão na América latina.

Com a organização social mais consolidada e a queda das experiências ditatoriais, surgem constituições e sentimentos constitucionais relevantes do ponto de vista dos direitos humanos. Por mais bem intencionados fossem, as constituições ainda são ferramentas da estrutura social e política moderna, mas é evidente sua importância para a conquista de liberdades e dignidade para os povos e comunidades tradicionais.

Apesar de inseridos dentro dos limites e fronteiras do estado nacional, os povos e comunidades tradicionais possuem modos de vida distintos daqueles praticados pela sociedade hegemônica. Essa diferença, celebrada na Constituição de 1988, deve ser garantida e protegida, seja pelo reconhecimento das autoridades tradicionais, seja pela garantia de representação dos povos em espaços de decisões que impactem seus territórios.

Para Hermelindo Chico (p. 53, 2020) o poder tradicional pode ser definido como “povos tradicionais, com base no costume e valores culturais, possuírem epistemologias jurídicas próprias que, de fato, a modernidade europeia, mediante as estruturas de matriz colonial, se propõe a ocultar, sob a ordem de progresso, que se considera global.”

Em Angola, segundo Hermelindo Chico, foi a incapacidade do Estado “de prestar serviços públicos e de marcar a sua presença nas comunidades rurais que o Estado angolano aceitou o papel dos chefes tradicionais na governação local, seguindo a lógica europeia, fruto de um processo de assimilação colonial”.

Já nas primeiras páginas o Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, menciona que eles se organizam, se articulam e se mobilizam por meio das seguintes instituições representativas: Associação do Território Quilombola de Alcântara (ATEQUILA), Sindicato dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares de Alcântara (STTR/Alcântara), Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura Familiar do Município de Alcântara (SINTRAF/Alcântara), Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE), Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Alcântara (MOMTRA) e todas as Associações Comunitárias de cada comunidade.

Todas essas organizações representam as quase 200 comunidades quilombolas, localizadas no município de Alcântara, Estado do Maranhão, que juntas constituem o Território Quilombola de Alcântara, o Território de Santa Tereza e o Território da Ilha do Cajual.

Nas palavras de Hermelindo Chico (p. 54, 2020) “as instituições do poder tradicional são formadas por pessoas coletivas de substrato cultural que se traduzem em estruturas organizativas forjadas ao longo dos tempos, pré-estatais, e emanam da realidade histórica, cultural, sociológica e antropológica típica de países africanos.”

Os ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná atingidos pelo Parque Nacional de Ilha Grande e Área de Proteção Ambiental das Várzeas e Ilhas do Rio Paraná, elegem os

diferentes movimentos sociais que compõe suas instâncias organizativas e articuladoras: Associação dos Ilhéus Atingidos pelo Parque Nacional de Ilha Grande e Área de Proteção Ambiental do Rio Paraná - APIG, no Movimento dos Ilhéus do Rio Paraná – MOIRPA, na Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais, Movimento dos Atingidos por Barragens - MAB, núcleos de base da APIG, associações comunitárias e outras formas de organização locais específicas (Protocolo, 2018).

Os ilhéus são comunidades de povos tradicionais que vivem no litoral e ilhéus na costa brasileira, dependem da pesca e agricultura e possuem uma relação de pertencimento com o território.

Nas palavras dos Ilhéus “o toda vez que o governo quiser tomar decisões que afetem nosso modo de vida, devemos ser consultados de forma adequada e de boa-fé, pois queremos participar da tomada de decisões daquilo que pode trazer consequências negativas sobre nossos povos, como leis, pesquisas e obras que possam nos impactar” (Protocolo, 2018).

As comunidades tradicionais do “Território Tradicional Geraizeiro e Vacariano do Vale das Cancelas é composto por mais de 70 comunidades, e na nossa organização social, nos dividimos em 03 núcleos: Josenópolis, Tingui e Lamarão. Esse protocolo de consulta é das comunidades do Núcleo Lamarão” (Protocolo, 2024).

Mas o que são essas comunidades vacarianas? Em que elas se diferem das outras? São assim chamadas por viverem às margens do Rio Vacaria, no Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais. Para os vacarianos “O território para nossas comunidades é o lugar onde construímos nossa vida, fazemos o uso comum da terra, reproduzimos práticas de agricultura familiar e a nossa tradicionalidade. Nossa tradição é a de criação do gado solto em áreas coletivas compartilhadas entre nós nos altos das chapadas, mas isso vem sendo ameaçado há anos por causa do eucalipto” (Protocolo, 2024). O diferencial é o pertencimento com o território, eles só são vacarianos porque vivem nesse lugar, se são expulsos deixam de possuir sua territorialidade e identidade, por essa razão o território é muito fundamental para estas comunidades, pois é onde formam suas hierarquias representativas e se organizam socialmente.

Essa camada organizativa constitui a forma de organização social das comunidades tradicionais expressas nestes 3 casos de protocolos analisados. Para além de se constituírem espaços de organização interna, elas formam instâncias representativas também fora dos territórios, e podem responder de forma coletiva por suas comunidades.

Essa representação dos povos, pode receber uma ajuda teórica na fundamentação de Israel Jacob Massuanguanhe (2011, p. 116) que escreve alega que a noção de Estado dos povos é distinta da concepção moderna pois “na concepção afro, o Estado não nasce com o figurino de dominação dos povos, mas como instituidor da organização social dos

povos, da convivência social, contrariamente à visão eurocêntrica, que induz no exercício do poder a forma dominante do Estado”. Para ele, essa ideia de Estado dominador, foi estabelecida pelo poder colonial, usando instrumentos de “supremacia por intermédio de facetas instrumentalizadores, poder militar, coerção psicológica e física, pelo que a forma de administrar era em moldes de autoridade sem qualquer tipo de legitimidade no seio da sociedade” (Massuanganhe, 2011, p. 116).

As comunidades de povos tradicionais têm se utilizado dos Protocolos de Consulta Comunitária, elaborados à luz da Convenção 169 da OIT, para garantir o reconhecimento de suas instâncias de poder e procedimentos de decisão. Dessa forma, “a consulta deve ser feita pelas instituições representativas de cada povo” (Souza Filho, 2019, p. 30-31).

MODO DE VIDA NOS PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS

A finalidade de se constituir em entidades representativas tem por objetivo, como escrevem as comunidades quilombolas de Alcântara em seu Protocolo de Consulta “permanecer em nosso território tradicionalmente ocupado/utilizado por nós na sua inteireza e plenitude, como forma de assegurar a cultura do nosso modo de fazer e de criar, bem como para criar as reais condições a fim de que as gerações futuras do nosso povo possa gozar em iguais medidas dos mesmos recursos naturais presentes em nosso território” (Protocolo, 2019). Nessa perspectiva, a constituição de organizações representativas tem como objetivo fortalecer a luta em defesa do modo de vida das comunidades.

Os Ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná atingidos pelo Parque Nacional de Ilha Grande e Área de Proteção Ambiental das Várzeas e Ilhas do Rio Paraná, escrevem que “é preciso que se entenda que nossa forma de usar nosso território é diferente do jeito que pensam os técnicos do governo e desde antes das unidades de conservação elaboramos acordos comunitários, que são nossa forma de ordenar e proteger o uso dos recursos naturais coletivamente” (Protocolo, 2018).

A ideia de território de natureza dos povos e comunidades tradicionais é diversa daquela pregada pela sociedade hegemônica, que enxerga o meio ambiente como um espaço de apropriação privada ou deposição de resíduos. Povo é domínio pessoal de vigência do Estado, quando não tendência do mercado consumidor (Figueredo, 2011).

Esse modo de vida distinto da sociedade capitalista, gera diversos conflitos envolvendo as comunidades tradicionais e a natureza e sua proteção. Esses conflitos socioambientais são movidos por concepções opostas sobre o valor da natureza e o papel do ser humano no planeta.

Nas palavras de Carlos Marés (2011), socioambiental é a ideia da relação entre a natureza e a cultura, a biodiversidade e a sociobiodiversidade. A natureza, diferente da

cultura humana, não precisa desta para seguir viva, já a humanidade, tem sua sobrevivência ligada de forma direta à natureza. Mas apesar de não necessitar da humanidade, a natureza é afetada diretamente pelas mudanças sociais (Souza Filho, 2011). Dessa forma, os povos e comunidades tradicionais se inserem no socioambientalismo como cultura humana ligada à proteção da natureza (Souza Filho, 2011). Nesse sentido, o “socioambientalismo, portanto, é um movimento muito amplo que tem como convicção a necessidade de encontrar um caminho de superação do desenvolvimento econômico sem limites para que seja possível a manutenção mais próxima da integridade da sociodiversidade e da biodiversidade do planeta e de cada uma de suas partes” (Souza Filho, 2011, p. 10).

A estratégia dos povos para se protegerem do estado moderno foi criar mecanismos que garantissem sua autodeterminação enquanto povo e sua participação nas deliberações envolvendo seus territórios, tanto nos conflitos com a sociedade moderna quanto na criação de políticas públicas de dignidade.

Os protocolos se consolidam como documentos que os povos e comunidades tradicionais elaboram para garantir que haja uma limitação do poder do capital e da sociedade hegemônica sobre seus modos de vida e território. Chamados de Protocolos Autônomos eles representam uma aliança decisória das comunidades e de suas gentes e povos para com sua autonomia e autodeterminação de escolha e de existência social, política e espiritual. Em toda a América Latina movimentos e organizações de povos e comunidades tradicionais se articulam diariamente para estabelecerem novos paradigmas de proteção da natureza, dos territórios e da dignidade de suas comunidades.

Essa articulação a nível mundial trouxe o crescimento de mais reivindicações dos povos, seja pelo autogoverno de seus territórios, seja pela expansão da participação na vida política do país. Esse movimento inclui múltiplas formas de existência dentro dos Estados, e aumenta ainda mais a violência que envolve os povos originários e os projetos de desenvolvimento que buscam usufruir economicamente dos territórios tradicionais.

A partir do momento que os povos elaboram um documento demonstrando sua autonomia e direito a reconhecimento pela sociedade hegemônica, eles também narram sua contradição com a organização política do Estado Moderno, e deixa em evidências suas principais características organizacionais como sociedade tradicional.

Os protocolos constituídos através de assembleias realizadas pelos próprios povos são construídos coletivamente a partir de uma série de discussões dentro da comunidade que demonstram o fortalecimento enquanto organização consolidada e o desejo de elaborar um documento que mostre sua relação com a natureza, o território e com os demais povos e comunidades. Esse documento não é apenas uma proteção contra a invasão de seus territórios, ele é antes de tudo um ensinamento sobre organização social e política de cada povo.

César Rodríguez-Garavito (2023) escreve que o que realmente está em jogo no reconhecimento do direito à consulta não é os interesses particulares de povos e comunidades tradicionais, mas a sua existência e o direito de viverem, dos indígenas, das comunidades tradicionais e de toda humanidade.

Nos três protocolos analisados se comunicam pela relação socioambiental que essas gentes estabelecem com e nos seus territórios e pela forma como são reprimidos pelos interesses econômicos e conflitos socioambientais das fronteiras agrícolas do século XXI.

CONCLUSÃO

O Estado moderno constituído nos moldes individualistas de organização, confirmados com a ideia de liberdade, igualdade e fraternidade se mantém insuficiente para alterar as formas organizativas de povos e comunidades tradicionais. A existência dessas gentes coloca em evidência a insuficiência estrutural do modo como os Estados-nacionais governam.

A existência de comunidades tradicionais significa uma ameaça para os estados modernos individualistas, pois põe em evidência as suas insuficiências em relação aos direitos dos povos, o acolhimento da diversidade e a saúde do planeta e da natureza. É perceptível que as sociedades tradicionais também possuem organização social, e estas organizações devem ser respeitadas e observadas por aqueles que queiram manter relação com seus territórios.

Assim, os protocolos representam bem mais que um mero instrumento de consulta prévia, mas um documento de afirmação do exercício da autodeterminação e de representação política das comunidades no diálogo com outras sociedades.

Não é o protocolo que cria o direito de autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais, mas o direito de autodeterminação que possibilita a atuação das comunidades como sociedades diversas e plurais. O protocolo é na realidade aquilo que a comunidade diz que ele é, e somente os povos e comunidades tradicionais podem determinar aquilo que os afeta ou não.

Os protocolos são, numa perspectiva mais ampla, mais que o direito à consulta, em outros aspectos, o protocolo reflete o modo de vida da comunidade. Os protocolos quando são debatidos pelas comunidades são impactados com os modos de vida daquele local, e não se resume apenas ao direito de ser consultados, mas toda uma forma de experiência de vida, desde alimentação, até a agricultura e relação com a natureza.

REFERÊNCIAS

CHICO, Hermelindo Silvano; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O poder**

local do Estado e as autoridades tradicionais em Angola: o caso de Lunda. 2020. 135 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso do Povo Sarakmba vs Suriname.** Sentença de 12 de agosto de 2008 (Interpretação da Sentença de Exceções Preliminares, Fundo, Reparações e Custas): p. 1-67.

DOCUMENTO BASE DO PROTOCOLO COMUNITÁRIO SOBRE CONSULTA E CONSENTIMENTO PRÉVIO, LIVRE E INFORMADO (CCPLI) DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO TERRITÓRIO ÉTNICO DE ALCÂNTARA/MA. Alcântara/MA Agosto de 2019. Disponível em: https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/Protocolo-Comunitario-sobre-Consulta-e-Consentimento-Previo-Livre-e-Informado-CCPLI-das-Comunidades-Quilombolas-do-Territorio-Etnico-de-Alcantara_MA.pdf.

FERREIRA, Isabel Cortes da Silva. OSOWSKI, Raquel de Souza. Prefácio. **Conflitos socioambientais, territorialidades e fronteiras.** Isabel Cortes da Silva Ferreira, Liana Amin Lima da Silva, Manuel Munhoz Caleiro, Raquel de Souza Ferreira Osowski (org.). t. I. - Curitiba, PR: CEPEDIS, 2022.

MASSUANGANHE, Israel Jacob. O poder local, as autoridades tradicionais e a reforma da governação local: as relações do poder e os desafios no quadro da descentralização. **Justiça do Direito.** v. 1, n. 2, jul./dez. 2011. p. 111-155. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280933946_O_poder_local_as_autoridades_tradicionalis_e_a_reforma_da_governacao_local_as_relacoes_do_poder_e_os_desafios_no_quadro_da_descentralizacao. Acesso em: 05 de jun. 2019.

PROTOCOLO DE CONSULTA AOS ILHÉUS E RIBEIRINHOS DO RIO PARANÁ ATINGIDOS PELO PARQUE NACIONAL E APA DE ILHA GRANDE. Associação dos Ilhéus Atingidos pelo Parque Nacional de Ilha Grande e Área de Proteção Ambiental do Rio Paraná - APIG, no Movimento dos Ilhéus do Rio Paraná – MOIRPA, na Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais, Movimento dos Atingidos por Barragens - MAB. 2018. Disponível em: https://direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2019/11/3-3_Protocolo_de_Consulta_Ilheus_do_Rio_Parana.pdf.

PROTOCOLO DE CONSULTA DO TERRITÓRIO TRADICIONAL GERAIZEIRO E VACARIANO DO VALE DAS CANCELAS. Território Tradicional Geraizeiro e Vacariano do Vale das Cancelas. 2024. Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2024/04/PROTOCOLO-DE-CONSULTA-VALE-DAS-CANCELAS-LAMARAO.pdf>.

SHIRAISHI, Joaquim. ARAÚJO, Marlon Aurélio Tapajós. CABRAL, Diogo Diniz Ribeiro. SILVA, Liana Amin Lima. PEDROSO, Luiz Antônio Câmara. MORAES, Oriel Rodrigues. **QUANDO O ESTADO NÃO PROTEGE SEU POVO: QUILOMBOLAS DE ALCÂNTARA DIANTE DA RESOLUÇÃO Nº 11, DE 26 DE MARÇO DE 2020.** Cepedis, 2021. Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2021/06/livroQuilombolasDigital-1.pdf>. Acesso em: 20 de agosto de 2024.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A liberdade e outros direitos: ensaios**

socioambientais. Curitiba: IBAP; Letra da Lei, 2011.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. “A força vinculante do protocolo de consulta”. In: GLASS, Verena (org.). **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação.** São Paulo-SP: Fundação Rosa Luxemburgo; Cepedis, 2019. Disponível em: . Acesso em: 20 de agosto de 2024.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. A particularização do Universal: povos e comunidades tradicionais face às Declarações e Convenções Internacionais. In: **Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional.** PPGSCA-UFAM, Fundação Ford, PPGDA-UEA. Coleção Documentos de Bolso. Manaus: UEA, 2007. p.25-52.

SILVA, Liana Amin Lima da. Sujeitos da Convenção n. 169 da OIT e o direito à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado. In: GLASS, Verena (org.) et al. **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação.** São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019. p.47-107. Disponível em: < <http://direitosocioambiental.org/livros/> >.

ACESSO AO PATRIMÔNIO GENÉTICO E AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA JUSTIÇA AMBIENTAL EM PERSPECTIVA DECOLONIAL

Gabrielle Rios Rodrigues¹

Liana Amin Lima²

Verônica Maria Bezerra Guimarães³

INTRODUÇÃO

Com o advento da colonização, o Brasil foi inexoravelmente engolfado pelas engrenagens do sistema capitalista, que desde seus primórdios se caracterizou pela exploração desenfreada dos recursos naturais e pela subjugação dos povos que detinham o controle sobre esses bens. Nesse contexto, a rica biodiversidade brasileira se converteu em mais um insumo essencial para a voraz máquina capitalista, alimentando um processo de exploração que perdura até os dias de hoje (Galeano, 2010, p. 7).

Sob o jugo do capital, a colonização não se limitou à mera ocupação territorial, mas sim à imposição de um sistema de valores e relações sociais que perpetuava a desigualdade e a miséria (Shiva, 2001, p. 28). A lógica extrativista do capitalismo, que considera os recursos naturais como bens livres a serem explorados sem limites, encontrou no Brasil um terreno fértil para sua expansão.

Nesse contexto, desde os séculos XIII e XIV, a América Latina tem desempenhado o papel de grande exportadora de matérias-primas, recursos e conhecimentos para os centros capitalistas, refletindo a continuidade da colonialidade do poder (Quijano, 2005, p. 5). Esse padrão de exportação foi inicialmente estabelecido durante a era colonial, quando as metrópoles europeias exploravam intensamente os recursos do continente, todavia, persiste até o presente momento.

Essa lógica predatória se intensifica à medida que o capitalismo avança, impulsionado pela incessante busca por lucro. Empresas multinacionais e instituições de pesquisa estrangeiras, muitas vezes em conluio com elites nacionais, se apropriam indevidamente dos recursos genéticos e dos conhecimentos tradicionais associados (CTAs) das comunidades tradicionais brasileiras, sem o consentimento prévio e informado das detentoras desses saberes (Filho, 2017, p. 103-104).

Muitas vezes, tais conhecimentos são desconsiderados ou apropriados sem o devido respeito às comunidades detentoras, resultando em injustiças ambientais e sociais.

1 Discente do Programa de Pós-Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGFDH-UFGD). E-mail: gabrielleriosrod@gmail.com;

2 Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGFDH-UFGD). E-mail: lianasilva@ufgd.edu.br.

3 Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGFDH-UFGD). E-mail: veronicaguimaraes@ufgd.edu.br;

Portanto, a proposta de uma abordagem decolonial para a promoção da justiça ambiental busca não apenas repensar as políticas de acesso e repartição de benefícios, mas também reconfigurar as relações de poder e construir novos paradigmas de convivência entre sociedade e natureza. De tal modo, o presente artigo tem como escopo abordar que, a partir da perspectiva do pensamento decolonial, é possível a promoção da justiça ambiental, sobretudo no que diz respeito ao acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados no Brasil.

Assim, foi realizada pesquisa bibliográfica, oportunidade na qual foram consultados livros, teses, dissertações, artigos e afins para formular a fundamentação teórica necessária para a compreensão da pesquisa. Após realizar as leituras necessárias, buscou-se alcançar o objetivo previamente proposto empregando o método hipotético-dedutivo, sem excluir a utilização de outros métodos ou abordagens metodológicas que eventualmente se mostraram necessários.

No que se refere à estrutura da pesquisa, a priori, foram explicitados conceitos como colonialidade e modernidade. Após, foi abordado o caso da *phyllomedusa bicolor* e como a extração/proliferação do uso do princípio ativo demonstra uma forma de perpetuação da colonialidade em solo brasileiro. Em seguida, abordou-se conceitos como pensamento decolonial e ecologia política e como ambos se inter-relacionam para a promoção do direito humano à autodeterminação e para a promoção da justiça ambiental. Por fim, foram tecidas considerações finais, com a ênfase nos principais achados do trabalho, suas contribuições para a literatura e indicações de trabalhos futuros.

1 A COLONIALIDADE E A CONSTRUÇÃO DE PARADIGMAS EUROCÊNTRICOS

Colonialismo e colonialidade são conceitos interligados, mas com distinções significativas que ajudam a entender as dinâmicas de poder e dominância no contexto global. O colonialismo refere-se ao processo histórico de ocupação e controle direto por uma potência sobre territórios e povos fora de suas fronteiras, frequentemente envolvendo exploração econômica, imposição cultural e subjugação política (Albuquerque, 2019, p. 557).

O referido fenômeno ocorreu principalmente entre os séculos XV e XX, quando potências europeias como Inglaterra, França, Espanha e Portugal estabeleceram colônias em várias partes da Ásia, África e Américas, promovendo uma desigualdade radical entre colonizadores e colonizados. À vista disso, Walter Dignolo (2007, p. 33) apresenta uma clara abordagem acerca dessa distinção:

‘Colonialismo’ se refere a períodos históricos específicos e a lugares de domínio imperial

(espanhol, holandês, britânico e, desde princípios do século XX, estadunidense); ‘colonialidade’, diferentemente, denota a estrutura lógica do domínio que subjaz ao controle espanhol, holandês, britânico e estadunidense da economia e da política do Atlântico, a partir de onde se estende a quase todo o mundo.

Por outro lado, a colonialidade é um conceito mais amplo e persistente que vai além do período de colonização formal. Desenvolvido por teóricos como Aníbal Quijano (2005), a colonialidade refere-se à manutenção das estruturas de poder, conhecimento e cultura estabelecidas durante o período colonial, que continuam a influenciar a organização social e econômica global mesmo após a descolonização. De tal modo, se perpetua através de práticas e instituições que foram moldadas pelo colonialismo, como a hierarquia racial e a subordinação dos conhecimentos e culturas não europeus.

Nesse contexto de exploração, uma das formas utilizadas para a perpetuação da subalternização dos países do Sul Global é a colonialidade do saber. Este conceito aborda como o conhecimento produzido em contextos eurocêntricos se torna dominante, marginalizando saberes de outras culturas e povos. A colonialidade do saber implica um racismo epistêmico, onde as epistemologias não ocidentais são deslegitimadas e silenciadas, reforçando a ideia de que apenas os saberes ocidentais são válidos e universais (Reis, 2022, p. 7).

A colonialidade do saber está intimamente relacionada ao eurocentrismo, que se caracteriza por uma perspectiva de conhecimento que privilegia a experiência e a visão europeias, marginalizando outras formas de saber. Essa relação manifesta-se por meio da hierarquia epistêmica, na qual os saberes europeus são considerados universais e superiores, enquanto os conhecimentos de outras culturas frequentemente são deslegitimados e rotulados como “locais” ou “regionais”. Essa dinâmica resulta em uma visão dicotômica do mundo, associando modernidade e racionalidade exclusivamente à Europa e excluindo as contribuições de outras civilizações (Silva *et al.*, 2018, p. 70).

Além disso, a colonialidade do saber perpetua a ideia de desumanização dos povos colonizados, refletindo práticas de racismo epistêmico que sustentam a supremacia do conhecimento europeu. Essa estrutura de poder justifica a subalternização de saberes não europeus, contribuindo para a manutenção de relações de poder desiguais. A educação e a formação de intelectuais em contextos colonizados muitas vezes reproduzem essa perspectiva eurocêntrica, reforçando a hegemonia do saber europeu e dificultando a valorização de epistemologias alternativas e locais.

A crítica à colonialidade do saber busca dismantlar essa estrutura de dominação, promovendo a revalorização de saberes locais e a inclusão de diversas vozes na produção do conhecimento. Essa resistência é fundamental para a construção de um conhecimento mais plural e equitativo, que reconheça a diversidade cultural e a complexidade das experiências humanas. Assim, a interligação entre a colonialidade do saber e o eurocentrismo evidencia

um padrão de dominação que ainda influencia as relações sociais e de conhecimento na contemporaneidade (Silva *et al*, 2018, p. 73).

Por sua vez, o eurocentrismo é um aspecto crucial da colonialidade, que implica a visão de mundo centrada na Europa e na supremacia dos valores, culturas e conhecimentos europeus. Essa perspectiva eurocêntrica frequentemente marginaliza e desvaloriza as contribuições e modos de vida das culturas não europeias, perpetuando uma visão de mundo que privilegia o Ocidente.

No contexto dos países do Sul Global, que incluem muitas nações anteriormente colonizadas na África, Ásia e América Latina, a colonialidade contribui para a perpetuação das desigualdades globais. Esses países frequentemente enfrentam desafios relacionados a legados históricos de exploração, estruturas econômicas desiguais e marginalização cultural. A supremacia do Norte Global, composta majoritariamente por países que se beneficiaram do colonialismo, é sustentada por sistemas que favorecem a acumulação de riqueza e poder nessas nações desenvolvidas, enquanto os países do Sul Global lutam para superar as desvantagens estruturais impostas pelo passado colonial (Mignolo, 2017, p. 5).

A perpetuação da colonialidade se manifesta de diversas formas, desde a invisibilidade das comunidades tradicionais como detentoras de direitos e saberes valiosos até a marginalização e a exclusão desses grupos dos processos decisórios relacionados à exploração dos recursos naturais. A luta dos grupos oprimidos contra a biopirataria e a exploração capitalista se depara com um sistema estruturalmente desigual e opressor, que busca silenciar suas vozes e perpetuar a dominação.

Muitas vezes, esses conhecimentos são desconsiderados ou apropriados sem o devido respeito às comunidades detentoras, resultando em injustiças ambientais e sociais. Portanto, a proposta de uma abordagem decolonial para a promoção da justiça ambiental busca não apenas repensar as políticas de acesso e repartição de benefícios, mas também reconfigurar as relações de poder e construir novos paradigmas de convivência entre sociedade e natureza.

De tal forma, a crítica à colonialidade do saber busca dismantelar essas hierarquias, propondo uma revalorização das epistemologias locais e alternativas. Essa resistência é fundamental para a construção de um conhecimento mais inclusivo, que reconheça a diversidade cultural e promova a justiça social. A luta contra a colonialidade do saber é, portanto, uma luta por reconhecimento e valorização das vozes e saberes historicamente subalternizados, contribuindo para um futuro mais equitativo e plural.

2 A EXTRAÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS AO PATRIMÔNIO GENÉTICO COMO FORMA DE PERPETUAÇÃO DA COLONIALIDADE: O CASO *PHYLLMEDUSA BICOLOR*

O sapo verde (*phyllomedusa bicolor*), também conhecido como “kambô”, maior espécie do gênero da família Hylidae, é encontrado no Sul da Amazônia e em todo o estado do Acre, além de estar presente em quase todos os países amazônicos, incluindo as Guianas, Venezuela, Colômbia, Peru e Bolívia (Ladico, 2011, p. 34). Os registros dos usos de suas propriedades datam desde a década de 80, cujos relatos estão intimamente ligados ao uso das comunidades tradicionais e indígenas:

Quando um indígena fica doente, se torna magro, pálido e inchado; quando ele tem azar na caça é porque ele tem no corpo um mau princípio que é preciso expulsar. De madrugada, antes da aurora, estando ainda de jejum, o doente e o azarado produzem-se pequenas cicatrizes no braço ou no ventre com a ponta de um tição vermelho, depois se vacinam com o “leite” de sapo, como dizem. Logo são tomados de náuseas violentas e de diarreia; o mau princípio deixa o seu corpo por todas as saídas: o doente volta a ser grande e gordo e recobra as suas cores, o azarado encontra mais caça do que pode trazer de volta; nenhum animal escapa da sua vista aguda, o seu ouvido percebe os menores barulhos, e a sua arma não erra o alvo (Tastevin, 1925, p. 19-20).

Dentre os povos indígenas que fazem uso das substâncias advindas da secreção do sapo kambô estão os Kaxinawá, os Ashaninka e os Katukina, povos amazônicos, habitantes da região norte do Brasil. Ademais, embora haja divergências quanto ao tratamento a ser aplicado entre as comunidades, em geral, a utilização se dá por “pontos” nas pernas, braços e peito dos indivíduos, a depender de qual área do corpo é mais demandada pelas atividades desempenhadas (Lima; Labate, 2008, p. 316), conforme figura abaixo.

Figura 1: método de aplicação da secreção presente no sapo kambô



Fonte: Filizona *apud* Lima; Labate, 2008, p. 324.

A toxina expedita pela secreção do sapo kambô para se defender dos predadores é amplamente difundida e utilizada em decorrência da presença de opióides na substância, tais como as deltorfinas e as dermorfinas, que aliviam a dor e produzem uma sensação de bem-estar no corpo humano, cujo tratamento é reconhecido como saber indígena (Lima; Labate, 2007, p. 80).

Para a extração da substância e realização do tratamento com o sapo kambô é realizada a sua caça durante o período noturno, oportunidade na qual o anfíbio é localizado em decorrência do som característico que emite. Após a captura, amarram-se suavemente as patas traseiras e dianteiras do anfíbio em galhos, esticando-a pelas extremidades, conforme ilustrado na figura abaixo.

Figura 2: método de extração da secreção presente no sapo kambô



Fonte: Goés *apud* Lima; Labate, 2008, p. 324.

Em seguida, o coletor procura induzir o anfíbio a liberar a secreção de sua pele, geralmente por meio de cuspidas ou cutucões. Nesse momento, a pele é raspada cuidadosamente com uma pequena haste de madeira para a coleta da secreção, que pode ser utilizada imediatamente ou armazenada em palhetas. Concluída a coleta, o animal é devolvido ao seu habitat natural (Ribeiro, 2017, p. 15).

Nesse contexto, da análise das substâncias presentes na secreção do sapo que possuem propriedades antibióticas e imunomoduladoras, notou-se potencial significativo no tratamento de doenças como Parkinson, AIDS, câncer e depressão, entre outras. De tal modo, desde antes da década de 1980, pesquisas internacionais têm sido realizadas com frequência para investigar as propriedades dessa secreção (Ladico, 2011, p. 34).

Por sua vez, a ZymoGenetics, uma empresa norte-americana de biotecnologia, tem se destacado na promoção de pesquisas e desenvolvimento de terapias baseadas em princípios ativos derivados de secreções de anfíbios, notadamente quanto daquelas oriundas do sapo verde (*phyllomedusa bicolor*). Todavia, a exploração dessa secreção levanta questões complexas sobre o patenteamento de produtos naturais e a ética associada à bioprospecção, considerando, sobretudo, se tratar de um conhecimento tradicional.

Nessa temática, juntamente com a University de Kentucky, a empresa ZymoGenetics patenteou, junto ao *United States Patent and Trade Maker Office* o método de tratamento de lesões hepáticas a partir da administração de deltorfinas, encontrada justamente na pele da *phyllomedusa bicolor* (Vieira, 2009, p. 79), sendo este apenas um dos inúmeros pedidos de patentes oriundos do sapo kambô.

Nesse contexto, conforme afirma Feres (2022, p. 5), em busca no *patentscope*, banco de dados da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), foram encontradas 82 ocorrências relacionadas ao termo *phyllomedusa bicolor*, sendo que nenhuma delas foi realizada por qualquer país latino-americano. Sublinha-se que, com exceção do México, todos os demais países solicitantes são conhecidos por sua proeza tecnológica, em contraste com a falta de recursos genéticos naturais (Feres, 2022, p. 10).

A situação exposta evidencia um desequilíbrio significativo no aproveitamento e valorização dos recursos biológicos nativos e dos conhecimentos tradicionais oriundos da América Latina, que, apesar de serem fontes ricas e promissoras de inovação e desenvolvimento, não têm sido protegidos adequadamente por suas próprias nações, fomentando a apropriação por países do Norte Global e a mercadorização da biodiversidade.

3 CONSTRUÇÃO DE UMA ECOLOGIA POLÍTICA: ROMPENDO A COLONIALIDADE DO SABER

No Brasil, a lógica extrativista do capitalismo encontrou terreno fértil, perpetuando a exploração dos recursos naturais e a marginalização dos saberes indígenas. A extração dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, como no caso da *Phyllomedusa bicolor*, exemplifica a continuidade da colonialidade do saber. As comunidades indígenas, que há séculos utilizam as propriedades medicinais da secreção do sapo kambô, veem seus conhecimentos apropriados por empresas multinacionais e instituições de pesquisa estrangeiras, sem o devido respeito e reconhecimento.

De tal modo, a bioprospecção e a patenteação de recursos genéticos por empresas estrangeiras, muitas vezes em conluio com elites nacionais, exemplificam a perpetuação da colonialidade em solo latino-americano. Empresas como a ZymoGenetics se apropriam das deltorfinas presentes na *phyllomedusa bicolor*, patentando métodos de tratamento que se baseiam em conhecimentos tradicionais. Este desequilíbrio no aproveitamento e

valorização dos recursos biológicos nativos revela a necessidade urgente de uma ecologia política que desafie e rompa com a colonialidade do saber e com a consequente valorização dos saberes tradicionais.

Nessa seara, a construção de uma ecologia política implica uma revisão crítica das relações entre sociedade e natureza, abordando a exploração ambiental e a subjugação cultural que persistem devido à colonialidade do saber. Este conceito, cunhado por teóricos como Aníbal Quijano (2005), revela como as estruturas de poder e conhecimento estabelecidas durante o colonialismo continuam a influenciar a organização social e econômica global. A colonialidade do saber marginaliza epistemologias não ocidentais, legitimando apenas os conhecimentos europeus e perpetuando a desumanização dos povos colonizados.

Em continuidade, Malcom Ferdinand (2022) propõe uma ecologia política que integra a justiça social e ambiental, reconhecendo a inseparabilidade das questões ecológicas e sociais. Ferdinand argumenta que a crise ambiental contemporânea não pode ser dissociada da história colonial, onde a exploração da natureza e a opressão dos povos colonizados eram indissociáveis. Ele sugere que a superação da crise ecológica exige uma abordagem decolonial que valorize os conhecimentos tradicionais e locais, rompendo com a visão eurocêntrica que domina as ciências ambientais.

Ademais, Ferdinand (2022) também destaca a importância de políticas que garantam o controle das comunidades sobre seus recursos e a justa recompensa por suas contribuições. Ferdinand utiliza a metáfora do “navio-mundo” para ilustrar a necessidade de um novo paradigma que transcenda a lógica colonial, propondo um encontro capaz de superar a dupla fratura ambiental e colonial da modernidade:

Ou se coloca em questão a fratura ambiental desde que se mantenha o silêncio da fratura colonial da modernidade, de suas escravidões misóginas e de seus racismos, ou se desconstrói a fratura colonial sob a condição de abandonar as questões ecológicas. Entretanto, ao deixar de lado a questão colonial, os ecologistas negligenciam o fato de que as colonizações históricas, bem como o racismo estrutural contemporâneo, estão no centro das maneiras destrutivas de habitar a Terra. Ao deixar de lado a questão ambiental e animal, os movimentos antirracistas e pós-coloniais passam ao largo das formas de violência que exacerbam a dominação de pessoas escravizadas, colonizados e mulheres racializadas (Ferdinand, 2022, p. 31-32).

Essa abordagem busca descolonizar o pensamento ecológico, promovendo um diálogo de saberes que reconheça as especificidades históricas e culturais das comunidades afetadas. Assim, a resistência ao racismo epistêmico e a promoção de uma ecologia decolonial se configuram como processos interligados, que visam transformar a maneira como interagimos com o ambiente e reconhecemos a diversidade de saberes.

Por oportuno, embora o conceito de ecologia política seja utilizado desde os anos de 1950, neste trabalho é utilizado o conceito interligado com justiça social apresentado por Martinez Alier (2007), onde é discutido como as lutas ambientais são frequentemente

impulsionadas por comunidades que enfrentam injustiças sociais e ecológicas, propondo uma abordagem que valoriza os saberes locais e a justiça ambiental.

A ecologia política, em sua essência, revela como as questões ambientais estão intrinsecamente ligadas às desigualdades sociais e econômicas. Ela mostra como as decisões sobre o uso dos recursos naturais e a gestão ambiental frequentemente refletem e perpetuam as relações de poder existentes. Isso é especialmente evidente nas comunidades tradicionais e indígenas, cujos territórios e modos de vida são frequentemente ameaçados por projetos de desenvolvimento e exploração de recursos que ignoram suas vozes e direitos. A decolonialidade, ao desafiar essas estruturas de poder, promove a inclusão dessas comunidades nos processos decisórios, garantindo que suas perspectivas e necessidades sejam levadas em consideração.

Nesse contexto, vislumbra-se que a colonialidade não apenas marginaliza os conhecimentos não ocidentais, mas também sustenta um sistema de desigualdade global que favorece os países do Norte Global em detrimento dos países do Sul Global. A luta por uma ecologia política decolonial, então, é também uma luta contra as estruturas de poder que perpetuam essas desigualdades (Reis, 2022, p. 4). É necessário desafiar as normas e práticas que colocam os conhecimentos europeus como universais e superiores, promovendo um reconhecimento genuíno da diversidade epistêmica que enriquece a compreensão e a gestão da biodiversidade.

Bruno Latour (2004), por sua vez, desafia a separação moderna entre natureza e sociedade, propondo um “Parlamento das Coisas” onde humanos e não-humanos têm voz nas deliberações políticas. Nesse aspecto, Latour critica a ciência moderna por tratar a natureza como um domínio separado, sujeito à manipulação e controle humano, e advoga por uma ciência que reconheça a interconexão e a agência de todos os seres. Esta perspectiva é crucial para uma ecologia política decolonial, pois exige o reconhecimento e a inclusão dos conhecimentos indígenas e tradicionais na gestão ambiental.

A construção de uma ecologia política decolonial envolve, portanto, não apenas a crítica às práticas de exploração, mas também a criação de espaços de diálogo e colaboração entre diferentes saberes. Este processo requer uma mudança paradigmática na forma como entendemos e interagimos com o ambiente. Em vez de tratar a natureza como um recurso a ser explorado, é necessário reconhecer sua intrínseca conexão com as comunidades que dela dependem e que têm conhecimentos valiosos sobre sua gestão sustentável. Isso inclui políticas de proteção e valorização dos conhecimentos tradicionais, garantindo que as comunidades locais tenham controle sobre seus recursos e sejam justamente recompensadas por suas contribuições.

Uma abordagem decolonial na ecologia política implica reconfigurar as relações de poder, promovendo a justiça ambiental através do reconhecimento e valorização dos

conhecimentos tradicionais. Isto inclui políticas de acesso e repartição de benefícios que respeitem o consentimento prévio e informado das comunidades detentoras desses saberes. A luta contra a colonialidade do saber é, portanto, uma luta pela autodeterminação dos povos indígenas, pela revalorização de suas epistemologias e pela construção de um futuro mais equitativo e sustentável.

A proposta de uma ecologia política decolonial também deve considerar as interseções entre as crises ecológicas e as injustiças sociais. Ferdinand e Latour nos lembram que não há justiça ambiental sem justiça social, e que a superação das crises contemporâneas requer uma abordagem integradora que rompa com a dicotomia moderna entre natureza e sociedade. A inclusão das vozes e saberes historicamente subalternizados é fundamental para a construção de um conhecimento mais plural e equitativo, que promova a coexistência harmoniosa entre sociedade e natureza (Ferdinand, 2022).

A decolonialidade expressa no exercício da autodeterminação dos povos é essencial para a efetivação da justiça ambiental. Esta luta pela autodeterminação é um movimento para resgatar e valorizar os conhecimentos e práticas tradicionais, rompendo com a colonialidade do saber e construindo novos paradigmas de convivência. Ao reconhecer e respeitar a autonomia das comunidades indígenas e tradicionais, pode-se avançar na promoção da justiça ambiental, garantindo que os benefícios derivados dos recursos naturais sejam compartilhados de maneira justa e equitativa.

Para implementar esse direito, os povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais elaboram protocolos comunitários de consulta e consentimento prévio, livre e informado. Tais protocolos são documentos autônomos que estabelecem as regras para o procedimento da consulta, garantindo que as decisões sejam tomadas com a participação e o consentimento das comunidades afetadas (Silva, 2017).

Nesse aspecto, Liana Amin Lima da Silva (2017) explica que a elaboração dos protocolos de consulta é fundamental para que as comunidades tradicionais tenham um papel ativo na definição de suas próprias políticas e práticas, respeitando suas especificidades culturais e jurídicas. Isso inclui a participação ativa em reuniões, oficinas e assembléias, além da disponibilização de informações e documentos relevantes para as decisões que afetam as comunidades.

Nessa senda, os direitos humanos, sobretudo o direito à autodeterminação dos povos, devem ser considerados além do campo jurídico, pois este não abrange toda a complexidade social. Nesse contexto, diferentes contribuições ajudam a entender os direitos humanos para além do debate tradicional (Goés, 2018, p. 45).

Portanto, a promoção da justiça ambiental através da lente da ecologia política e da decolonialidade exige uma transformação profunda das estruturas sociais e institucionais. Isso inclui a reavaliação das políticas públicas para garantir que sejam equitativas

e respeitem a diversidade cultural e ecológica. A justiça ambiental, nesse sentido, não é apenas uma questão de distribuição justa dos recursos e dos riscos ambientais, mas também de reconhecimento e respeito às identidades, culturas e conhecimentos dos povos tradicionais e indígenas. Ao abraçar a decolonialidade, a ecologia política abre caminho para um futuro mais justo, sustentável e inclusivo, onde a justiça ambiental seja uma realidade para todos.

4 A DECOLONIALIDADE EXPRESSA NO EXERCÍCIO DA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS PARA A EFETIVAÇÃO DA JUSTIÇA AMBIENTAL

A decolonialidade é um movimento essencial para a promoção da justiça ambiental, especialmente quando se considera o papel crucial da autodeterminação dos povos tradicionais. No contexto brasileiro, a história de exploração e subjugação iniciada na era colonial continua a influenciar a forma como os recursos naturais e os conhecimentos tradicionais são tratados. A imposição de uma lógica capitalista e eurocêntrica tem marginalizado essas comunidades, ignorando suas necessidades e desrespeitando seus modos de vida.

Portanto, a decolonialidade oferece um caminho para reverter essas injustiças, permitindo que as vozes e os saberes dos povos tradicionais sejam valorizados e protegidos. A decolonialidade, assim, não é apenas um conceito teórico, mas uma prática viva e urgente que busca transformar a relação entre humanidade e natureza, promovendo uma convivência harmônica e respeitosa que reconhece e valoriza a contribuição de todos os povos para a sustentabilidade planetária.

No contexto da decolonialidade, o direito à autodeterminação é fundamental para a construção de uma justiça ambiental que respeite e valorize a diversidade cultural e os conhecimentos tradicionais. Autodeterminação implica o direito das comunidades de tomar decisões sobre seus próprios modos de vida e recursos naturais, sem imposições externas que priorizem o lucro em detrimento do bem-estar comunitário e ecológico (Anjos, 2022, p. 102).

Nesse cenário, a autodeterminação dos povos tradicionais se apresenta como uma ferramenta fundamental para a promoção da justiça ambiental. Através do exercício da autodeterminação, essas comunidades podem reivindicar seus direitos, proteger seus conhecimentos e preservar seus modos de vida (Silva, 2017). Estas comunidades buscam não apenas o reconhecimento formal através da titulação coletiva e demarcação de suas terras, mas também o respeito por suas tradições, línguas e conhecimentos ancestrais. A autodeterminação implica a capacidade de governar seus próprios territórios de acordo com suas normas e valores, de forma a garantir a sustentabilidade e o bem-estar de seus

povos.

Os protocolos comunitários emergem como uma resposta poderosa a esse contexto de desigualdade. Eles permitem que as comunidades externalizem seus modos de organização e processos de tomada de decisão, proporcionando uma plataforma para reivindicar a garantia de seus direitos. Ao estabelecer esses protocolos, as comunidades tornam suas particularidades visíveis para os agentes externos, promovendo um diálogo intercultural mais equitativo e respeitoso, evitando-se assim, a subalternização dos saberes.

O direito à autodeterminação dos povos é reconhecido internacionalmente, desde o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos e Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966 e aplicado aos povos tradicionais na Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, também previsto nas Declarações das Nações Unidas e Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007 e 2016, respectivamente.

Esses instrumentos jurídicos internacionais afirmam que os povos indígenas têm o direito de determinar livremente seu status político e perseguir seu desenvolvimento econômico, social e cultural. No entanto, a efetivação desse direito enfrenta inúmeros desafios, especialmente em contextos onde a colonialidade do poder e do saber persiste. A autodeterminação não é apenas uma questão de autonomia política, mas também envolve o controle sobre os recursos naturais, a preservação da cultura e a proteção dos conhecimentos tradicionais.

Além disso, a decolonialidade propõe uma reavaliação das estruturas de conhecimento e poder. Isso inclui desafiar a ideia de que o conhecimento ocidental é universal e superior, e reconhecer a importância dos saberes locais e tradicionais na formulação de políticas ambientais e de desenvolvimento. A valorização desses conhecimentos é essencial para a construção de um mundo mais justo e equitativo, onde a justiça ambiental e a autodeterminação estejam no centro das estratégias de desenvolvimento.

O caso da *phyllomedusa bicolor*, ou sapo kambô, ilustra de forma clara a necessidade de uma abordagem decolonial. A secreção do sapo, utilizada tradicionalmente por comunidades indígenas para fins medicinais, foi apropriada por empresas multinacionais sem o devido reconhecimento ou consentimento. Esse tipo de bioprospecção não ética demonstra a colonialidade ao desconsiderar os direitos das comunidades detentoras desses conhecimentos. A partir da decolonialidade, nesse contexto, temos a proteção dos conhecimentos tradicionais e a garantia de que os benefícios derivados de sua utilização sejam repartidos de forma justa.

Para que o direito humano à autodeterminação e à justiça ambiental seja efetivamente garantido, é necessário um esforço contínuo para dismantelar as estruturas coloniais que ainda permeiam as sociedades contemporâneas. Isso envolve não apenas a promoção

de políticas inclusivas e sustentáveis, mas também a educação e conscientização sobre a importância da diversidade cultural e dos direitos das comunidades tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das pesquisas realizadas, nota-se a necessidade de uma abordagem decolonial na promoção da justiça ambiental no Brasil, especialmente no que tange ao acesso e à repartição de benefícios relacionados ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados (CTAs). A análise evidenciou como a lógica colonial e capitalista, estabelecida desde a colonização, continua a influenciar e perpetuar desigualdades e injustiças ambientais. Este estudo, ao revisitar conceitos como colonialidade, modernidade e eurocentrismo, bem como ao abordar o caso específico da extração da secreção do sapo kambô (*phyllomedusa bicolor*), ressalta a necessidade de romper com as estruturas de poder que historicamente subalternizam os saberes e práticas das comunidades tradicionais.

Uma das principais contribuições desta pesquisa é a articulação entre a crítica à colonialidade do saber e a proposta de uma ecologia política decolonial. Através da inclusão de autores(as) como Vandana Shiva, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Malcolm Ferdinand e Bruno Latour, foi possível construir um quadro teórico que desafia a supremacia do conhecimento eurocêntrico e valoriza as epistemologias locais.

Ademais, este trabalho propõe que a promoção da justiça ambiental deve passar pelo reconhecimento e empoderamento das comunidades tradicionais, garantindo-lhes autonomia e voz nas decisões que afetam seus recursos e territórios. A conexão entre a preservação da biodiversidade e a proteção dos conhecimentos tradicionais é crucial para um desenvolvimento sustentável e equitativo.

Por sua vez, vislumbra-se que a autodeterminação dos povos é, portanto, uma expressão prática da decolonialidade que pode efetivar a justiça ambiental. Ela implica na capacidade das comunidades de gerir seus próprios recursos, tomar decisões sobre o uso de seus conhecimentos e participar de maneira equitativa nos benefícios derivados desses recursos.

O estudo também revelou a importância de políticas públicas que respeitem e integrem os saberes tradicionais, promovendo a justiça social e a equidade ambiental. A valorização dos conhecimentos indígenas e comunitários não apenas enriquece a gestão ambiental, mas também fortalece a resiliência das comunidades frente às mudanças climáticas e outras ameaças ambientais. Este trabalho sugere que futuras pesquisas devam continuar a explorar a interseção entre ecologia política, decolonialidade e justiça ambiental, investigando novos casos de bioprospecção e apropriação indevida de conhecimentos tradicionais, e propondo soluções que possam ser implementadas em políticas públicas.

Ademais, há uma necessidade premente de estudos que abordem a implementação

prática de abordagens decoloniais nas políticas de conservação e uso sustentável da biodiversidade. Pesquisas futuras poderiam focar em como as comunidades tradicionais podem ser integradas de forma mais eficaz nos processos de tomada de decisão, bem como na criação de mecanismos que assegurem a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados do uso de recursos genéticos e conhecimentos associados. Em suma, a decolonialidade expressa no exercício da autodeterminação dos povos é não apenas um direito, mas uma necessidade para a construção de um futuro mais justo e sustentável, onde a diversidade de conhecimentos e práticas seja reconhecida e valorizada.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas. Decolonialidade e libertação da teologia na América Latina: da libertação à decolonialidade. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 555-574, set. 2019. Quadrimestral.

ALIER, Joan Martinez. **O ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo: Contexto, 2007.

ANJOS, Priscila Caneparo dos. **Autodeterminação dos Povos e Direito das Minorias: a questão curda**. (Coleção Universidade Católica de Brasília). São Paulo: Grupo Almedina, 2022. E-book. ISBN 9786556276694. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9786556276694/>. Acesso em 09 de julho de 2024.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022. 320 p.

FERES, Marcos Vinício Chein. Biodiversity, Traditional Knowledge and Patent Rights: The Case Study of *Phyllomedusa bicolor*. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 2-20, jan. 2022. Quadrimestral.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Editora L&PM, 2010.

GOÊS, Virgínia Santiago dos Santos. Direitos humanos em chave dialógica: um encontro com a educação e o diálogo intercultural. **Monções**, Dourados, v. 7, n. 14, p. 40-58, jul. 2018.

LADICO, Dircilene da Silva. **Biopirataria Internacional, Patentes e Cidadania: Proteção do Conhecimento Tradicional e do Patrimônio Cultural Comunitário**. 2011. 172 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direito, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo, 2011.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**. Como fazer ciência na democracia. Trad. de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: Edusc, 2004. 411p.

LIMA, Edilene Coffaci de; LABATE, Beatriz Caiuby. A expansão urbana do kampo (*phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (org.).

Drogas e cultura: novas perspectivas. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008. p. 315-344.

LIMA, Edilene Coffaci de; LABATE, Beatriz Caiuby. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. **Campos**, Curitiba, v. 1, n. 8, p. 71-90, jul. 2007.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005.

MIGNOLO, Walter D.. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.I.], v. 32, n. 94, p. 1-17, jun. 2017. Tradução: Marco Oliveira.

MIGNOLO, Walter D. **La ideia de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Gedisa, 2007.

REIS, Diego dos Santos. A Colonialidade do Saber: Perspectivas Decoloniais para Repensar a a Univers(al)idade. **Educação & Sociedade, Campinas**. v. 43, 2022.

RIBEIRO, Filipe Silva. **O Kambô na Rede: Divulgação de Uma Prática Tradicional Indígena na Internet.** 2017. 70 f. TCC (Graduação) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

TASTEVIN, Constantin. Le fleuve Muru, **La Geographie**, tomo XLIII & XLIV, 1925, p. 14-35 e 403-422

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001

SILVA, Fabricio Pereira da; BALTAR, Paula; LOURENÇO, Beatriz. Colonialidade do Saber, Dependência Epistêmica e os Limites do Conceito de Democracia na América Latina. **Revista de Estudos e Pesquisas Sobre As Américas**, Brasília, v. 12, n. 1, p. 68-87, abr. 2018.

SILVA, Liana Amin. Lima da. **Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir.** 2017. Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Conhecimentos tradicionais, consulta prévia e direitos territoriais. In: MOREIRA, Eliane Cristina Pinto; PORRO, Noemi Miyasaka; SILVA, Liana Amin Lima da (org.). **A “nova” Lei n.º 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: Entre retrocessos e violações de direitos socioambientais.** São Paulo: Inst. O Direito Por Um Planeta Verde, 2017. p. 94-116.

VIEIRA, Vinícius Garcia. **A proteção da biodiversidade latino-americana frente aos direitos de propriedade intelectual sob os modelos TRIPS: alternativas e divergências.** 2009. 173 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Integração Latino-Americana,

Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

O DIREITO ESQUECIDO NA FEIRA: APROPRIAÇÕES PARA UMA TEORIA MULTIDIMENSIONAL DA JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL

Amilson Albuquerque Limeira Filho¹
Randerson Braña²

INTRODUÇÃO

A tridimensionalidade teórica de Miguel Reale vem sendo reavaliada em face da complexidade do mundo contemporâneo. Novos fatos, a multiplicidade de interesses e intencionalidades, a dinâmica cada vez ágil das relações econômicas, a influência cultural crescente e a integração oriunda de mídias digitais e artefatos tecnológicos, propiciaram mudanças substanciais na vida em sociedade, com repercussões significativas no universo jurídico.

A edição crescente de normas e entendimentos jurisprudenciais, a proliferação de normas do tipo “*soft law*”³, a elaboração de tratados, acordos e convenções, o estabelecimento de diretrizes normativas destinadas ao conjunto de instituições existentes e à crescente iniciativa privada, e até mesmo o redimensionamento da cultura e da doutrina jurídica formulada, passaram a ser constantemente reavaliados do ponto de vista gnosiológico, gerando amplos debates perante a comunidade acadêmica, que em muitos momentos permanece saudosista, referenciando clássicos entendimentos doutrinários cristalizados ao longo do desenvolvimento da cultura jurídica, notadamente em obras e compêndios de Introdução à Ciência do Direito, em discussões geradas pelas disciplinas de IED – Introdução ao Estudo de Direito.

Contudo, o acervo crescente de contradições e o surgimento de tópicos cada vez mais sensíveis e específicos que envolvem o posicionamento das ciências propedêuticas, com especial relevo para a ciência jurídica, parecem minar, comprometer e desafiar antigos entendimentos apresentados por personalidades jurídicas globalmente reconhecidas, evidenciando a necessária renovação das discussões apresentadas.

Essa reavaliação não implica, propriamente, no desfazimento dos entendimentos

1 Professor da Faculdade Euclides da Cunha - INEC, Advogado, Consultor Jurídico, Presidente da Comissão de Relações Internacionais - OAB-AC, Mestre e Doutorando em Recursos Naturais pelo Programa de Pós-graduação em Recursos Naturais (PPGRN/UFCG), Especialista em Direito Internacional pelo Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU/SP) e Bacharel em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), sendo fundador do grupo de pesquisa: KOSMOPOLITISCH - Núcleo Internacional de Investigações Jurídicas; membro da Curadoria de Matrizes Energéticas e Meio Ambiente do Instituto de Estudos da Ásia (IEÁsia) e dos grupos de pesquisa Saberes Ambientais e Culturais - Estudos em Homenagem a Enrique Leff (ESAEL); História, Meio Ambiente e Questões Étnicas e Gestão e Ordenamento Ambiental (GEOAMB). Endereço eletrônico: amilson.albuquerqueadv@gmail.com.

2 Professor da Faculdade Euclides da Cunha - INEC, Bel. em Filosofia (Faculdade Sinal de Filosofia e Teologia); Bel. em Direito (UNINORTE); Pós-graduando em Filosofia Aplicada (Instituto de Ciências da Mente - ICIM), Pós-graduando em Neurociência e Medição e Conciliação (Faculdade Centro de Mediadores) e membro do Grupo de Pesquisa e do ICIM Publicações. Endereço eletrônico: randct6@gmail.com.

3 De modo geral, compreendidas como normas maleáveis, são cunhadas por agentes econômicos e regulam assuntos específicos, desde que autorizadas pela legislação estatal.

propostos, mas, por outro lado, problematiza de forma mais abrangente antigos tópicos propostos pela Ciência do Direito, possibilitando espaço profícuo para uma reavaliação de suas bases teórico-metodológica e do seu próprio alcance social, político, ambiental, étnico, moral, etc.

Assim, assuntos que surgiam de discussões direcionadas por representações geométricas do Direito, construções teoréticas e acepções esquemáticas do fenômeno jurídico, hoje se renovam com a busca pela legitimidade das discussões apresentadas, realocação dos centros de fala nos espaços jurídicos e reapropriação de antigas definições por tendências sociais e etnoculturais reivindicantes, indicando certo grau de complexidade, cada vez mais elevado, contido nas interfaces dos problemas socialmente experienciados e em suas interações com a norma jurídica.

A tradicional visão de Reale (2003), que concebia o Direito como fato, valor e norma, embora não se quedando superada, agora passa a ser atravessada por outros fatores, como o poder econômico, a burocracia institucional e a legitimidade socioambiental, indicando a urgência de atualizações dos clássicos compêndios de Ciência do Direito, que permanecem timidamente cobertos por um suposto véu de cientificidade.

É precisamente nesse contexto de ressonâncias que se busca aclarar, compreender, quantificar, reposicionar, colorir e saporizar a Teoria Tridimensional do Direito, no afã de resgatar seu conteúdo axiológico de Justiça, que tem sido ofuscado e esquecido, em face de fundamentações que se escoram em supostas teses de imparcialidade e neutralidade da Ciência Jurídica.

Nesse cenário, as feiras constituem espaço propício à esta problematização, já que apontam para um lócus dinâmico de contradições, revelando a clivagem de uma memória cultural que contribuiu no surgimento de clássico aporte jurídico, destinado ao que seria o acervo de normas aplicáveis ao Direito Empresarial e do Consumidor, não quedando-se, contudo, neste desiderato, já que pela própria riqueza de experiências culturais que produz, também proporciona certo grau de renovação através da propositura de tutelas jurídicas incipientes, que buscam proteger, fomentar e regar o patrimônio cultural e gastrológico produzido nesses lugares, bem como as trocas comerciais realizadas, seus fatos e direitos decorrentes.

Desse modo, o presente estudo desenvolve-se a partir do seguinte problema: quais circunstâncias do fenômeno jurídico foram esquecidas ou pouco exploradas na clássica acepção jurídica de Reale? E de modo mais incisivo, como esse resgate poderá ocorrer na feira, compreendida enquanto espaço de realização de um paradigma de Justiça Socioambiental?

De modo sucinto, objetiva-se resgatar o direito perdido nas feiras, em alusão ao Movimento do Direito achado na Rua, esculpido por Roberto Lyra Filho (1982), de modo

a propor um alargamento da tutela jurídica para espaços periféricos e marginalizados, subdividindo-se nas seguintes ações: apresentar as limitações da Teoria Tridimensional do Direito, apontar a multidimensionalidade dos direitos achados na feira e propor uma Teorização do Direito assentada nas sensorialidades constatadas, como forma de se alcançar uma Teoria Multidimensional da Justiça Socioambiental, em face da complexidade identificada no espaço considerado.

Para tanto, a pesquisa desenvolvida busca suporte na combinação dos métodos qualitativos dedutivo e bibliográfico, resultando em uma abordagem analítica e reflexiva de temas centrais abordados em aulas de Introdução ao Direito, cujo ápice propiciou a realização de pesquisa de campo, com aula final da disciplina de IED no ambiente da tradicional Feira do Bosque - AC.

PREMISSAS SOCIOAMBIENTAIS PARA UMA TEORIA GERAL DA JUSTIÇA

Miguel Reale, um dos mais relevantes juristas brasileiros, cunhou uma Teoria Geral do Direito conhecida como “Teoria Tridimensional do Direito”, segundo a qual o direito deve ser compreendido a partir de três dimensões inseparáveis: fato, valor e norma. Esses três elementos estão interligados e são fundamentais para entender a essência do fenômeno jurídico.

O “fato” refere-se aos eventos sociais e históricos que demandam regulação jurídica, enquanto o “valor” diz respeito aos princípios éticos e morais que orientam essa regulação. A “norma”, por sua vez, é a formulação concreta das regras que buscam harmonizar os fatos sociais com os valores reconhecidos pela sociedade.

Esses três elementos, segundo Reale, seriam a base de toda e qualquer norma jurídica, uma vez que compõem, embora com características distintas, uma unidade que confere veracidade e realidade àquelas.

Reale (2003) argumenta que qualquer análise jurídica que se concentre exclusivamente em uma dessas dimensões, ignorando as outras, será incompleta e distorcida. Por exemplo, um enfoque puramente normativo pode desconsiderar as reais necessidades sociais, enquanto que uma análise apenas factual pode negligenciar os valores que fundamentam o direito.

Assim, a Teoria Tridimensional de Miguel Reale, busca oferecer uma compreensão holística e integrada do direito, mostrando que ele é simultaneamente um fenômeno social (fato), axiológico (valor) e normativo (norma). Essa abordagem contribui para uma interpretação mais rica e dinâmica do direito, que leva em conta tanto as transformações sociais quanto os princípios éticos e a necessidade de regulamentação formal.

Neste sentido, partindo desta Teoria, sabendo que estamos em um mundo cada

vez mais consciente dos impactos socioambientais, consideramos que a Teoria do Direito deve analisar as premissas socioambientais como sendo fundamentais para se pensar e operar o Direito, a partir de uma ideia de justiça socioambiental.

As premissas socioambientais têm um papel crucial na construção de uma Teoria da Justiça que seja verdadeiramente inclusiva e sustentável. Tradicionalmente, as teorias da justiça focam em questões como a distribuição equitativa de recursos, direitos e liberdades, geralmente dentro de uma perspectiva antropocêntrica. No entanto, ao incorporar as premissas socioambientais, a teoria da justiça se expande para considerar não apenas os direitos e o bem-estar dos seres humanos, mas também o equilíbrio ecológico e a preservação do meio ambiente.

Isso implica em reconhecer que a justiça não se limita às relações humanas, mas se estende à relação entre seres humanos e a natureza, promovendo uma visão mais holística e integradora do conceito de justiça, devendo considerar a ideia de justiça intergeracional, que considera os direitos das futuras gerações em relação aos recursos naturais e ao meio ambiente.

A construção de uma Teoria da Justiça que incorpore essas premissas exige a redefinição de princípios como equidade e responsabilidade, para garantir que as ações e políticas adotadas hoje não comprometam as possibilidades de vida das gerações futuras. Nesse contexto, a justiça passa a ser vista não apenas como um problema de distribuição de bens entre indivíduos contemporâneos, mas também como a garantia de que o planeta e seus recursos sejam preservados para todos os seres vivos, presentes e futuros.

Na tentativa de propor essa redefinição, podemos nos valer de John Rawls, um filósofo norte-americano, amplamente reconhecido como um dos mais importantes teóricos da justiça do século XX. Rawls é bastante conhecido por sua obra “Uma Teoria da Justiça” (1971), onde apresentou a teoria da “Justiça como Equidade” (RAWLS, 2002).

A teoria de John Rawls sobre a justiça concentra-se na criação de uma sociedade justa por meio de princípios fundamentais capazes de garantir a igualdade de oportunidades e a distribuição equitativa de bens e recursos. Rawls propõe dois tipos fundamentais de princípios: o princípio da liberdade igual, que assegura direitos e liberdades básicas para todos, e o princípio da diferença, que permite desigualdades sociais e econômicas apenas se elas beneficiarem os menos favorecidos na sociedade (RAWLS, 2002). Embora a teoria de Rawls seja amplamente centrada em questões de justiça social e econômica, ela pode ser estendida para abordar o contexto socioambiental⁴.

No contexto socioambiental, os princípios de Rawls podem ser reinterpretados

⁴ Não se pretende afirmar que as premissas contidas na Teoria da Justiça de Rawls englobam assuntos da atualidade, com destaque para reivindicações de uma agenda socioambiental, sendo suficiente observar que o conceito de Justiça proposto na obra pode ser adaptado consoante as particularidades de diferentes momentos históricos, devido à sua generalidade e amplitude.

para incluir a distribuição justa dos recursos naturais e a proteção do meio ambiente. O princípio da diferença pode ser aplicado à justiça intergeracional, garantindo que as ações da geração atual não prejudiquem as gerações futuras, mantendo o equilíbrio ecológico e a disponibilidade de recursos.

Além disso, a “posição original” de Rawls, onde indivíduos escolhem os princípios de justiça sem conhecimento de sua posição social futura, pode ser adaptada para incluir a ignorância sobre a sua posição temporal, incentivando decisões que considerem o longo prazo e os impactos ambientais. Dessa forma, a teoria de Rawls pode ser expandida para promover uma justiça que não só aborda as desigualdades entre indivíduos, mas também a responsabilidade coletiva pela preservação ambiental e a equidade entre gerações.

Na prática, a implementação da teoria da justiça socioambiental requer a integração das questões ambientais e sociais nas políticas públicas e na legislação. Isso pode começar pela incorporação de princípios como a sustentabilidade e a equidade intergeracional nas constituições e marcos legais nacionais, garantindo que todas as decisões políticas considerem os impactos ambientais e o bem-estar das futuras gerações.

Além disso, é essencial que os governos adotem mecanismos de avaliação de impacto ambiental e social para todas as grandes iniciativas e projetos, assegurando que os interesses dos mais vulneráveis e do meio ambiente sejam protegidos. A promoção de uma economia verde, que valorize práticas sustentáveis e reduza as desigualdades sociais, é outra forma de alinhar as políticas econômicas aos princípios da justiça socioambiental.

Outro aspecto crucial é a educação e conscientização da população sobre a importância da justiça socioambiental. Isso pode ser feito através de campanhas educativas, que incluam noções de sustentabilidade, direitos humanos e responsabilidade social em todos os níveis de ensino. Além disso, as comunidades devem ser empoderadas para participar ativamente na tomada de decisões que afetam o meio ambiente e suas vidas, por meio de processos participativos e inclusivos.

A justiça socioambiental também pode ser promovida por meio de incentivos fiscais para práticas sustentáveis, investimentos em energias renováveis e apoio a iniciativas comunitárias que visem à preservação do meio ambiente. A criação de redes e parcerias entre governos, ONGs, empresas e a sociedade civil é fundamental para implementar uma abordagem abrangente e eficaz que garanta a justiça para todos, humanos e não-humanos, no presente e no futuro.

É por este motivo que se conjecturam certas mudanças na forma de se pensar a Teoria Geral do Direito, optando-se por ampliar a visão estrutural da norma para alcançar a necessária preservação do meio ambiente, como bem jurídico de todos, desta e das próximas gerações, pois se é verdade que o Direito é tão somente um desdobramento dos fatos sociais que precisam ser normatizados para que sejam efetivamente protegidos, o

atual estado de arte redobra a atenção para o fato de que estamos diante de um bem, cuja proteção, está intimamente ligada à nossa existência, e, portanto, necessita de contínuos esforços para fins de se alcançar a sua efetiva preservação.

RESULTADOS E DISCUSSÃO: O DIREITO PERDIDO NAS FEIRAS ACREANAS

Historicamente, as feiras sempre foram espaços de trocas que influenciaram decisivamente no surgimento de direitos enriquecidos pelas experiências sociais e culturais produzidas em diferentes contextos e lugares. Entretanto, seu caráter acessível é comumente associado à expressão periférica de determinadas economias, sendo muitas vezes concebida enquanto produto suburbano, estranho às modernidades. De acordo com Lima (s/d, p. 5):

As feiras livres são analisadas na dimensão do sistema espaço-temporal de mercados periódicos e é caracterizada no domínio de alcance limitado das cidades dos países subdesenvolvidos, mesmo as de tempo integral do padrão espacial de interações típica das cidades do nordeste do Brasil.

Na realidade, esse espaço de clivagens culturais denota amplo acervo de experiências, que no Brasil, remetem, especialmente, às vivências socioculturais e econômicas sertanejas cristalizadas ao longo dos tempos. Charlot (2005, p. 40) coloca que:

A feira livre constitui-se um espaço privilegiado onde são vivenciados, exercitados e atualizados os elementos que compõem este modo de ser sertanejo, inconfundível no seu falar característico, no gestual e no trajar próprio, bem como, nos seus hábitos tradicionais de consumo, estabelecendo aí uma espécie de território da cultura sertaneja, que se irradiava para sua comunidade.

Importa observar que desde tempos primevos as feiras constituíram espaços fundamentais às trocas econômicas, sendo importante elo de ligação entre as urbes e o meio rural, consistindo em espaço fundamental ao abastecimento de povos de diferentes culturas e etnias. Cumpre, assim, registrar que:

Desde a antiguidade, no período medieval na Europa, até a atualidade as feiras de produtores têm um papel importante na ligação do meio rural com as cidades, fortalecendo a economia, a cultura e as relações de sociabilidade (ARAUJO, 2012). Os registros históricos sinalizam que os povos sumérios em 3.000 a.C. organizaram feiras com o comércio acontecendo mediante trocas, em locais e dias específicos. Há sugestões de que este movimento deu origem ao uso da moeda (GRIMM; SAMPAIO; PROCOPICK, 2018). As feiras de produtores passaram por conjunto de mudanças ao longo dos anos, influenciadas por mudanças nas legislações sanitárias como reflexo de mudanças da própria sociedade. No início do século XX, a sociedade se modernizou e a agricultura se tornou de caráter mais industrial. As pessoas passaram de sua dependência de feiras de produtores para lojas mercantis mais gerais e depois para

supermercados modernos. Entretanto, a partir da década de 1970, as feiras ressurgiram, em grande parte como resultado de um crescente interesse pelo meio ambiente e alimentos locais. Nos dias atuais, no entanto, elas são relegadas principalmente a um papel de nicho no suprimento moderno de alimentos (BASIL, 2012). Os reflexos da globalização estão cada dia mais frequentes. Nos hábitos alimentares é observada piora na qualidade das refeições, diminuição da socialização, e uma difusão e fragmentação cultural (MELO et al., 2021). Embora exista relação com a cultura e a identidade, a comida tem se transformado em uma mercadoria sob as premissas de uma política agroalimentar de caráter global, dominada por corporações agroalimentares transnacionais, com impactos culturais, socioeconômicos e ambientais significativos (WILKINSON, 2002; PLOEG, 2008; CRUZ; MATTE; SCHNEIDER, 2016; AZEVEDO, 2017). Na medida em que a população das cidades aumenta, a necessidade de alimentos também aumenta. Com isto, a busca por um equilíbrio na questão socioambiental exige soluções inovadoras capazes de influenciar o planejamento e a tomada de decisões dentro do panorama da pós-modernidade. Neste cenário é apresentado o objeto de estudo deste trabalho, as feiras de produtores. Como um ambiente de intensa interação entre produtores-comerciantes e consumidores, as feiras desde a antiguidade têm desempenhado papel fundamental como canal de comercialização e socialização. Na feira é possível identificar uma diversidade ecossocioeconômica, fundamentada na existência e permanência de dinâmicas participativas e associativas de cooperação, saberes e fazeres intrínsecos ao local (GRIMM et al., 2018). Atualmente existe uma grande diversidade de feiras pelo mundo, denotando a relevância dessa forma de comercialização e sua disseminação sobre diferentes culturas. Cada uma dessas feiras possui sua singularidade, a qual pode estar atrelada à cultura do local onde está inserida ou mesmo às regulamentações governamentais que definem padrões a serem seguidos, entre outros aspectos. No que tange ao perfil dos vendedores das feiras, embora alguns locais regulamentem que apenas produtores rurais possam comercializar seus produtos, em muitas delas nem todos são produtores rurais, tem-se aí os chamados “atravessadores” que compram o produto do meio rural para comercialização nas cidades. Outras categorias de vendedores que podem ser encontradas nas feiras são os chamados produtores de fundo de quintal; e aqueles que vendem produtos frutos do artesanato e do extrativismo (SAILI; ROLA-RUBZEN; BATT, 2007; VERANO; FIGUEIREDO; MEDINA, 2021) (RITT *et al.*, 2023, p. 01-02).

Além do mais, do ponto de vista da história do Brasil, as feiras remontam ao conjunto de memórias formadas desde o período colonial, contribuindo não apenas no abastecimento e fomento do comércio regional, como na própria expressão cultural e artística de certas regiões, o que se atesta pela inconfundível manifestação de artistas como Luiz Gonzaga, Sivuca, Elomar e Roberto Pires. Segundo Araújo e Ribeiro:

No Brasil as feiras livres remontam ao período colonial. A importância dessas feiras se manifesta no abastecimento direto de consumidores, na geração de renda para a população rural e na animação do comércio urbano. Mas sua relevância ultrapassa a economia para compreender também hábitos alimentares, costumes sedimentados e a própria cultura. Prova disso o destaque das feiras nas diversas manifestações culturais brasileiras. Luiz Gonzaga exaltou a feira de Caruaru em música de 1957, pois “de tudo que aí no mundo, nela tem prá vender”. Sivuca, em 1978, resumiu o mosaico das feiras nordestinas de varejo em “Feira de mangaio”. E Elomar destacou a importância da feira para a moça do campo em “O pedido” (1982), um longo rol que, matreiramente, a moça passa ao amigo, pois “já que tu vais lá na feira, traga de lá para mim”, e encomenda “água da fulô que cheira, um nuvelo e um carmim (...)” e, dengosa, pede que “ah, se o dinheiro desse, eu queria um trancelim...”. Feiras foram eternizadas no cinema. Numa delas, o vaqueiro Manuel selo seu destino ao matar o patrão e, por escolha, acompanhou o beato Sebastião; depois, por falta de escolha, se transformou no cangaceiro Satanás ao se unir ao bando de Corisco, na fórmula usada por Glauber Rocha em Deus e o diabo na terra do sol (1964) para resumir os destinos dos camponeses do Semiárido. Em A

grande feira (1961), Roberto Pires registrou os feirantes em confronto com a empresa que ambicionava o espaço da feira baiana de Águas de Meninos (2018, p. 561).

Insta ressaltar também que as feiras também possuem papel ativo nas sociabilidades desenvolvidas entre atores do campo e da cidade. Essa intersecção de experiências produz, segundo Vedana (2013) uma amplitude de horizontes possíveis a partir dos quais se pode pensar no exercício da cidadania, na consolidação de expressões artísticas, na dinamização de práticas comerciais, disseminação de saberes étnicos e no incentivo de práticas socio-culturais. Em suas palavras:

É importante considerar que o feirante participa das dinâmicas urbanas, seja na elaboração do mercado como um espaço de trocas e de sociabilidades, que são fundamentais para a vida citadina (VEDANA, 2008), seja em suas táticas de reelaborar seu trabalho, tendo em vista as mudanças que o crescimento das cidades impõe às suas práticas. Ao mesmo tempo é esse trabalhador que trará para o espaço urbano os produtos do mundo rural, seja ele um produtor agrícola ou não. Podemos argumentar que esses mesmos produtos podem ser vistos e adquiridos em supermercados, que prescindem da atuação desse trabalhador. Refiro-me, todavia, mais às representações simbólicas que a feira livre enseja, devido à forma como esses produtos são apresentados e comercializados, do que à dimensão de uma razão prática (Sahlins, 2003), relacionada à aquisição de alimentos hortifrutigranjeiros. Se feiras livres e mercados de rua ainda fazem parte da paisagem urbana é porque essa forma de comercializar alimentos permanece plena de sentido para seus habitués, trabalhadores ou fregueses (VEDANA, 2013, p. 46).

Oportuna reflexão também pode ser traçada no que concerne à natureza dos trabalhos realizados nas feiras, e que indicam não apenas a conformação de uma estrutura complexa e dinâmica, ao passo em que também apontam para (re)estruturação de papéis socioetnoculturais dos trabalhos constatáveis, na medida em que performam a partir de diferentes variáveis, que oscilam a depender de suas influências. Assim, o gênero, a cor, a sexualidade, a natureza dos insumos, o tipo de economia exercida, as escalas de trabalho, a organização das mesas e dos produtos e mesmo a higiene dos locais revelam a amplitude das experiências vivenciadas nesses espaços. Na visão da autora:

[...] o comerciante constitui-se nesse personagem responsável pelo trânsito de mercadorias entre diferentes localidades. A pergunta que se coloca no entanto é: qual é, ou como é o seu trabalho? Trata-se apenas de um mediador de trocas sociais e econômicas? Um “atravessador”, que compra a mercadoria de um lado para revender em outro? Voltando para os mercados de rua e observando esse feirante em suas práticas de trabalho, evidenciam-se pouco a pouco estas múltiplas camadas: é proprietário de seu negócio – que se torna um negócio da família –, mas não exatamente um micro ou pequeno empresário, não opera apenas na administração ou gestão, embora também o faça. Ainda que proprietário e consciente de sua hierarquia frente a outros colegas de banca que podem ser seus empregados ou familiares, engaja-se nas tarefas mais básicas de seu processo de trabalho, como montar e desmontar a banca, varrer o chão, etc. de forma que, apenas observando as atividades e os gestos de trabalho de maneira superficial, não acedemos a essa hierarquia. Ao mesmo tempo, sistematiza uma série de conhecimentos sobre economia, agricultura, alimentos, importações, etc. que extrapola muito o contexto circunscrito do mercado (ou, enfim, acabam engajando o próprio mercado de rua em uma

dimensão mais ampla e global), colocando esse trabalhador em sintonia com os processos de globalização e transformações sociais, econômicas e urbanas, ainda que, em alguns casos, não se expressem nesses termos (VEDANA, 2013, p. 45).

Para tanto, com o objetivo de identificar os direitos esquecidos em tais espaços, fora realizada pesquisa de campo e aula inaugural da disciplina de Introdução ao Estudo do Direito, na tradicional Feira do Bosque, que funciona 24 horas no município de Rio Branco – Acre.

A possibilidade de debater construções teóricas tradicionais a partir da investigação de variáveis contidas no espaço em apreço, possibilitou o reavivamento das discussões fomentadas pela disciplina, a partir de um olhar socioetnoambiental que deriva do próprio acervo de experiências contidas em tais espaços, ocasião onde foram problematizados aspectos relacionados a temas como alcance da norma jurídica, insuficiência de tutelas e políticas públicas e possibilidades de estruturação de uma Teoria da Justiça Socioambiental.

Em momento inaugural, fora constatada a multiplicidade de experiências socioetno-culturais contidas nesses espaços, demonstrando que, em particular, a população acreana – sobretudo povos originários, ribeirinhos e comerciantes locais, encontram nas feiras, espaços propícios para apresentar, divulgar e comercializar sua arte e cultura.

Figura 1 – A riqueza socioetnoambiental encontrada na feira



Fonte: Própria, 2024.

No entanto, é notório que a tutela jurídica de tais práticas vem se mostrando insuficiente e precária em face das demandas socioetnoambientais apresentadas. Isso porque, embora existam regulamentações jurídico-administrativas destinadas à organização de tais espaços, e que variam desde à exigência de licenças para funcionamento de negócios e estabelecimentos, até a regulação e fiscalização das condições sanitárias locais, fato é que a tutela jurídica permanece omissa quanto à proteção das experiências socioetnoambientais constatáveis.

Tal omissão não só reforça espaços de vulnerabilidade, como inviabiliza o fortalecimento das práticas estabelecidas. Assim, a riqueza sociocultural, os saberes ambientais, as práticas ancestrais e as técnicas, produtos e serviços comercializados por tais segmentos, parecem não obter uma tutela jurídica específica, capaz de reconhecer sua relevância e sua própria natureza de vulnerabilidade, ocasião em que o direito esquecido se transforma na chancela implícita de um comércio que tributa, regula e reduz tais experiências de modo análogo, ou muito próximo, ao que observa nas práticas consumeristas hodiernas.

A importância de se debater sobre temas afetos à consolidação da Justiça Socioambiental surge exatamente nesse contexto, quando se verifica que o elemento da equidade instrumentaliza uma aplicação racional do Direito, com base em preceitos de igualdade formal, em descompasso com tais contextos de vulnerabilidade socioambiental.

Desse modo, compreender que o Direito, enquanto fenômeno jurídico, não pode ser dissociado de seu elemento finalístico e, por conseguinte, não deve olvidar-se de compromissos urgentes, reforça que o conteúdo da Justiça Socioambiental serve enquanto modulador jurídico da norma, para que esta alcance sua finalidade socioetnoambiental.

Além do mais, verificou-se que a feira transcende uma concepção sociocultural que lhe realoca para espaços marginalizados, suburbanos e estáticos, já que a riqueza das experiências constatadas permitiu identificar a dinamicidade das práticas comerciais adotadas, que hoje alcançam as formas de pagamento via pix e cartão de crédito ou débito, em oposição ao que anteriormente se limitava ao pagamento em pecúnia.

Figura 2 – A dinâmica comercial



Fonte: Própria, 2024.

Na realidade, as feiras possuem uma natureza operacional dinâmica que reflete as necessidades de cada momento histórico, viabilizando um amálgama de experiências que não só propicia o aperfeiçoamento das práticas comerciais, como estimula a sua regulação, ainda que pela prática reiterada de costumes habitualmente adotados pelos seus integrantes.

O Direito do Comércio, no entanto, hoje denominado Direito Empresarial, parece não se alcançar tais espaços, o que não só dificulta o exercício e tutela de direitos consumeristas que eclodem desses espaços, como também inviabiliza a diversificação de seus institutos, a renovação das normas jurídicas incidentes e entendimentos jurisprudenciais, demonstrando, novamente, a urgência em se debater e aplicar temas conexos à Justiça Socioambiental, inclusive em disciplinas dogmáticas, e para além delas – no próprio ambiente jurídico.

Por fim, constatou-se a diversidade do patrimônio gastrológico comercializado regionalmente na Feira do Bosque – AC, que conta com a oferta de pratos como o Tacacá, a Baixaria e a Rabada no Tucupi, conhecidos regionalmente pelo seu sabor e relevância inconfundíveis. Tal acervo, no entanto, carece de uma proteção jurídica e política que lhe reconheça enquanto patrimônio cultural local, reverberando no enfraquecimento e

desestímulo do comércio gastronômico regional.

Figura 3 – A diversidade do patrimônio gastrológico



Fonte: Própria, 2024.

Sobre o assunto, poucas são as discussões inerentes ao papel do Direito na proteção de uma tutela gastrológica. Contudo, aplicando-se um entendimento extensivo, percebe-se que a reflexão atravessa temas como o direito à soberania alimentar, à cultura, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e, inclusive, direitos consumeristas, indicando que a complexidade do tema necessita de seu sopesamento e intersecção junto aos preceitos e reivindicações atinentes à Justiça Socioetnoambiental, com a finalidade de corrigir possíveis falhas e injustiças que alcançam sujeitos em situação de vulnerabilidade socioambiental.

Junto a esse complexo cenário, atesta a incipiência de uma proteção jurídica que se externaliza, basicamente, através da elaboração de leis específicas destinadas ao reconhecimento de determinadas práticas gastronômicas enquanto patrimônio cultural imaterial de determinadas localidades, bem como mediante tombamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), sendo necessária a realização de pedido coletivo por associações, secretarias estaduais ou municipais de cultura, ou ainda organizações não-governamentais

(ONGs), o que na prática enseja em proteção diminuída, restrita e em muitos casos insuficiente, considerada a riqueza gastrológica existente, sobretudo nessas áreas. Dessa forma, a emergência de conflito relacionado à inefetividade da tutela jurídica incidente sobre bens jurídicos gastronômicos envolve, em um dos pólos, o Poder Público e, mais precisamente, o Poder Legislativo no exercício de sua função típica, embora abarque também o Poder Executivo no exercício de função atípica legiferante, bem como nos processos que envolvem elaboração de políticas públicas, ao passo em que o pólo oposto é ocupado pelo conjunto de sujeitos, atores, povos e comunidades tradicionais do mangue, prejudicados pelo alcance restrito da indução legal conferida à culinária local, resultando na desvalorização de seu patrimônio gastrológico, inviabilizando, em muitos casos, a obtenção ou manutenção de renda familiar básica, bem como a preservação de práticas tradicionais, exemplificadas na pesca artesanal realizadas por estes povos (LIMEIRA FILHO, *et al.*, 2022, p. 67)

Nesse contexto, verifica-se, fatidicamente, a riqueza do acervo de experiências gastrológicas contraposta à ausência de um tutela jurisdicional específica e inexistência de políticas públicas setoriais destinadas ao fomento das atividades culinárias regionais, indicando certo abismo entre as esferas do fato, valor e norma, razão pela qual reclama-se, urgentemente, pelo resgate dos direitos esquecidos nas feiras, que repercutem sensivelmente na qualidade de vida, no asseguramento de economias domésticas e, sobretudo, na efetividade da proteção das experiências socioetnoambientais, em sua extensão, dinâmica e multiplicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre os resultados constatados, verifica-se que a feira, com espaço impulsionador de demandas populares socioambientais, possui importância histórica significativa na consolidação de experiências jurídicas, embora esteja sofrendo contínuas mutações e ressignificações que mitigam seu protagonismo. Foi pela feira que se instituíram as primeiras trocas comerciais, com posterior regulação das relações trabalhistas, comerciais e econômicas, advindas das atividades comerciais desenvolvidas nesse espaço.

A normatização desse ambiente propiciou o surgimento dos primeiros códigos e leis comerciais, sendo um espaço vivo de reprodução de costumes, ordenação de condutas, organização de tarefas, mediação de disputas comerciais e divisão de lucros.

Além do mais, afere-se que a Teoria de Justiça proposta por Rawls pode ser aplicada, em uma perspectiva holística e adaptativa, às reivindicações de uma agenda socioambiental atualmente proposta, demonstrando que seu caráter genérico e dinâmico propiciam uma revitalização de discussões que alcançam o conteúdo axiológico do Direito e problematizam seus fins e legitimidade, considerando diferentes momentos históricos e perspectivas socioculturais dinâmicas.

Observa-se, enfim, que a multidimensionalidade desse espaço pode ser aferida não apenas quantitativamente, mas também qualitativamente, razão pela qual propõe-se o

resgate sensorial do Direito, como forma de se alcançar parâmetros e princípios da Justiça Socioambiental, através de ações voltadas à elaboração de políticas públicas, conjugadas com uma ampliação da tutela jurídica sobre o patrimônio cultural imaterial, voltado à proteção de práticas artísticas e negociais desenvolvidas nesses espaços, tais como o artesanato, comércio e gastronomia local, a fim de garantir seu pleno desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Alexandro Moura; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. Feiras, feirantes e abastecimento: uma revisão da bibliografia brasileira sobre comercialização nas feiras livres. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 26, n. 3, p. 561-583, out. 2018.

CHARLOT, Bernard. **Relação com o saber, formação de professores e globalização:** questões para a educação hoje. Porto Alegre: Artmed, 2005.

LIMA, Eliany Dionizio. **A feira livre como elo entre campo e cidade:** uma análise a partir de Feira de Santana, Bahia. Salvador: UNEV, s/d.

LIMEIRA FILHO, *et al.* O manguzeal vai à mesa: análise da tutela jurídica do patrimônio gastronômico à luz da complexidade ambiental. In: LIMEIRA FILHO, Amilson Albuquerque *et al.* **Direito, Meio Ambiente e Gastronomia:** lições inter e transdisciplinares à moda da casa. Amilson Albuquerque Limeira Filho, Ana Luiza Félix Severo, Wilton Maia Velez (org.); Maria de Fátima Martins, Viviane Farias Silva, Belinda Pereira da Cunha (coord). Andradina: Meraki, 2022.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, Miguel. **Teoria Tridimensional do Direito.** 5ª ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2003.

RITT, Adrieli Luisa *et al.* “Feiras, Feirantes e Consumidores No Brasil e No Mundo: Uma Análise De Conjuntura.” In: **Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural (SOBER)**, 61, 2023, Piracicaba - SP. Anais [...]. Piracicaba - SP: Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural (SOBER), 2023. 18 p. Tema: Agropecuária do futuro, Grupo de Trabalho (GT): GT05. Agricultura Familiar e Ruralidades. Inclui bibliografia.

VEDANA, Viviane. Fazer a feira e ser feirante: a construção cotidiana do trabalho em mercados de rua no contexto urbano. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 19, n. 39, p. 41-68, jan./jun. 2013.

OS INDÍGENAS EM JULGADOS DOS TRIBUNAIS DE JUSTIÇA ESTADUAIS BRASILEIROS: O TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO AMAZONAS

Daize Fernanda Wagner¹
Luiza Ghisleri Mocellin²

INTRODUÇÃO

O presente estudo é parte de projeto de pesquisa em desenvolvimento, que objetiva desvelar a maneira como os Tribunais de Justiça estaduais compreendem a identidade étnica dos indígenas e em que medida fundamentam suas decisões na Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

As decisões judiciais repercutem na vida social e têm a capacidade de mudar o entendimento sobre determinados assuntos no país. Ao proferirem suas decisões, os tribunais estão delineando conteúdos acerca da identidade étnica indígena e dando efetividade (ou não) aos direitos assegurados aos povos indígenas na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CF/88) e na Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho da OIT (Convenção 169 da OIT).

A Convenção 169 da OIT promove o reconhecimento aos Povos Indígenas, em sentido próximo àquele previsto na CF/88, que trouxe grande inovação ao reconhecer sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, nos termos do artigo 231. Rompeu, assim, com a percepção assimilacionista e de aculturação que até então estavam em vigor, tal como previa o Estatuto do Índio (EI) e a ultrapassada Convenção 107 da OIT (Wagner, 2020). A partir da CF/88 e da Convenção 169 da OIT, os indígenas têm direito de serem e se manterem indígenas (Souza Filho, 1998).

Outro ponto importante acerca da Convenção 169 da OIT é que sua aplicabilidade no Brasil refere-se a seu status normativo. A Convenção 169 da OIT é um tratado internacional de direitos humanos, na medida em que é um “tratado multilateral aberto” (Silva, 2010), que foi devidamente ratificado pelo Brasil. Versa sobre direitos humanos, pois trata de forma ampla de diferentes direitos assegurados a povos indígenas e tribais, de maneira a possibilitar-lhes vida digna, reconhecimento e continuidade de suas gerações futuras (Wagner, 2020).

Assim, o presente estudo objetiva verificar a maneira pela qual os tribunais de justiça estaduais decidem casos envolvendo indígenas, e, principalmente, se nesses casos

¹ Professora no Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina (CCJ/UFSC) e no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Endereço eletrônico: daize.wagner@ufsc.br;

² Graduada em Direito no Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista de iniciação científica CNPQ/UFSC. Endereço eletrônico: lugmocellin@gmail.com.

mencionam e aplicam efetivamente a Convenção 169 da OIT, de maneira a compatibilizar o ordenamento jurídico nacional a essa importante norma internacional de direitos humanos ratificada pelo Brasil. Por consequência, seus objetivos específicos implicam em sistematizar decisões judiciais envolvendo indígenas; observar a percepção acerca da identidade étnica indígena que emerge das decisões; e mapear a aplicação efetiva da Convenção 169 da OIT nos casos concretos julgados pelos tribunais.

Trata-se de pesquisa empírica, que se utiliza de abordagem qualitativa baseada em pesquisa bibliográfica e em pesquisa documental. A busca dos julgados nos endereços eletrônicos dos Tribunais de Justiça estaduais é realizada a partir do buscador disponibilizado no site do respectivo tribunal. Neste artigo será apresentada apenas a pesquisa realizada no endereço eletrônico do Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas.

1 A CONVENÇÃO 169 DA OIT

A Convenção 169 da OIT é um tratado internacional de direitos humanos que foi ratificado pelo Brasil em 2002 e entrou em vigor, em nosso país, 12 meses após sua ratificação. Adentrou nosso ordenamento jurídico através do Decreto Legislativo nº. 143/2002 e do Decreto Presidencial nº. 5.051/2004, que foi posteriormente consolidado pelo Decreto nº. 10.088/2019 (Brasil, 2019a). Portanto, é norma cogente que está em vigor há mais de vinte anos.

A Convenção é composta por 44 artigos, divididos em dez partes e abarca amplo leque de assuntos, que vão desde o direito dos povos indígenas de serem consultados e de opinarem sobre medidas que possam lhes afetar, até seu direito à terra, formação profissional, educação e assistência à saúde. Desde que foi adotada, a Convenção tem servido de referência para que outros organismos internacionais, a exemplo dos órgãos da Organização dos Estados Americanos (OEA), interpretem seus próprios instrumentos de proteção aos direitos humanos, sempre que direcionados aos povos indígenas (Figueroa, 2009).

A Convenção 169 da OIT passou a representar a conquista pelos povos indígenas de vários direitos coletivos, a exemplo do direito de participação, consulta e consentimento prévio, livre e esclarecido, direito à livre determinação e direito ao autorreconhecimento ou autoidentificação (Silva, 2019).

Os direitos coletivos dos povos indígenas são os que mais se destacam e que mais ganharam visibilidade a partir da Convenção 169 da OIT. Todavia, para além deles, há também direitos que se aplicam às pessoas integrantes dos povos indígenas, ou seja, aos indígenas considerados individualmente. São estes os que mais interessam para o presente estudo, tendo em vista o conteúdo das decisões judiciais em âmbito estadual, que tendem a envolver indígenas individualmente na condição de acusados ou réus em

processos criminais.

Os artigos 8º, 9º, 10, 11 e 12 da Convenção 169 da OIT se dedicam a estabelecer como deve ser o tratamento aos indígenas quando acusados, réus ou condenados no sistema de justiça criminal. Como é possível evidenciar, também nesse aspecto a Convenção trouxe grandes mudanças e reconhecimento ao direito à diferença aos indígenas.

Dentre os direitos estabelecidos aos indígenas frente ao sistema de justiça criminal estatal destacam-se o direito a intérprete (artigo 12), o dever de as autoridades judiciárias considerarem os costumes e as características culturais dos povos indígenas em matéria penal, bem como seus direitos consuetudinários (artigos 8.1, 9.2 e 10.1) e a preferência pela aplicação de penas não privativas de liberdade (artigo 10.2). Tais direitos, previstos na Convenção, foram reafirmados na Resolução nº. 287/2019 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Com tal normativa, também o CNJ deixa evidente a necessidade de observância da Convenção 169 da OIT por todos os integrantes do Poder Judiciário.

2 OS INDÍGENAS E OS TRIBUNAIS DE JUSTIÇA ESTADUAIS

A maioria das ações judiciais envolvendo indígenas no âmbito da justiça estadual é de ações criminais. Isso decorre de entendimento jurisprudencial acerca do disposto no artigo 109, inciso XI, da CF/88, que afirma que “aos juízes federais compete processar e julgar a disputa sobre direitos indígenas”. Essa interpretação dominante acabou sendo cristalizada no verbete de súmula n. 140 do STJ, segundo o qual “competem à Justiça Comum Estadual processar e julgar crime em que o indígena figure como autor ou vítima”. Essa súmula foi aprovada em maio de 1995 e é a interpretação que restou consagrada para o artigo 109, inciso XI, da CF/88.

A partir daí, então, no âmbito do Judiciário, passou-se a compreender que a expressão “disputa sobre direitos indígenas” contida no inciso XI do artigo 109 da CF/88 inclui apenas os direitos previstos no artigo 231 da CF/88. Para estes casos a competência é da justiça federal. Assim, com a Súmula 140 do STJ, a justiça comum estadual é considerada competente para processar e julgar situações em que, majoritariamente, os indígenas estejam individualmente envolvidos, que são os casos criminais. O STF também acabou interpretando da mesma maneira, ao julgar o Habeas Corpus (HC) nº. 79.530, no ano de 1999, cuja ementa afirma:

ÍNDIO INTEGRADO À COMUNHÃO NACIONAL. CONDENAÇÃO PELO CRIME DO ART. 213 DO CÓDIGO PENAL. DECISÃO QUE ESTARIA EIVADA DE NULIDADES. DENEGAÇÃO DE HABEAS CORPUS PELO SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. RENOVAÇÃO DO PEDIDO PERANTE ESTA CORTE, À GUIA DE RECURSO. Nulidades inexistentes. Não configurando os crimes praticados por índio, ou contra índio, “disputa sobre direitos indígenas” (art. 109, inc. XI, da CF) e nem, tampouco, “infrações penais praticadas em detrimento de bens, serviços ou interesse da União

ou de suas entidades autárquicas ou empresas públicas” (inc. IV ib.), é da competência da Justiça Estadual o seu processamento e julgamento. [...] (Brasil, 1999, p. 1, grifamos)

Esse entendimento recebeu críticas que afirmam a necessidade de sua revisão por vários motivos. Segundo Oliveira (2019, p. 85), “[o] problema que se coloca é o do subjetivismo tendencioso inserido na pauta da definição de competência da jurisdição para julgar casos relativos a indivíduos e povos indígenas”.

Dentre os vários argumentos contrários ao entendimento sumulado, ressalta-se o fato de que é anterior à Convenção 169 da OIT, não atendendo a seus ditames e a dimensão étnica sempre envolvida nesses casos. Outro argumento é que a Justiça Federal guarda maior distanciamento em relação ao ambiente onde os fatos ocorreram. Os juízes estaduais tendem a estar sob maior influência e pressão de interesses marcadamente antagônicos aos dos povos indígenas, de maneira que sua imparcialidade e independência restam comprometidas. Nessa direção apontam, entre outros, os estudos desenvolvidos por Santos Filho (2010), Moreira (2014), Oliveira (2019) e Moreira; Zema (2019). Apesar das críticas, o entendimento sumulado é o que segue sendo aplicado atualmente. Por consequência, são os juízes estaduais que julgam a maioria das ações penais envolvendo indígenas.

Ao observar o conteúdo de muitas dessas decisões, diferentes autores têm chegado a conclusões próximas ou até idênticas: de que o Judiciário ainda não conseguiu efetivar o reconhecimento ao direito à diferença aos indígenas em processos criminais. Em suas decisões, os magistrados apresentam argumentos que afirmam a aculturação e a integração dos indígenas para, então, negar-lhes os direitos decorrentes do fato de serem indígenas.

Nos casos em que se discute a aplicação da causa minorante de pena prevista no artigo 56 do Estatuto do Índio (EI) e nos casos em que se postula o regime diferenciado de cumprimento de pena, previsto no artigo 57 do EI, isso é muito frequente. Da mesma maneira, de regra, não há considerações acerca da dimensão étnica envolvida nos delitos, não há emprego de laudo antropológico ou de intérprete, apesar do que diz a Convenção 169 da OIT, nos artigos 9º e 10. A identidade étnica dos indígenas réus e condenados em processos criminais é sistematicamente ignorada. Ou melhor, é inicialmente reconhecida para, então, sob o argumento da aculturação e da integração, ser negada.

Na maior parte das decisões das varas da justiça estadual resta evidenciado o distanciamento entre a vigência e a efetividade das normas e princípios da CF/88 e do direito internacional dos direitos humanos, como é o caso da Convenção 169 da OIT e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Moreira; Zema, 2019).

No caso das ações penais, persiste uma síntese que invisibiliza os sentidos de ser indígena e os impactos sociais, culturais e econômicos que o encarceramento produz nele e em sua comunidade de origem. A síntese que persiste ainda hoje é a do índio aculturado,

que é portador de título eleitoral, carteira de trabalho, que exerce uma profissão ou que frequentou a escola e fala fluentemente a língua portuguesa (Moreira; Zema, 2019).

Trata-se de relativização judicial dos direitos indígenas por meio de análises subjetivas dos juízes sobre o grau de socialização do indígena na sociedade nacional. A definição acerca da integração ou não do indígena parte de parâmetros estritamente observacionais proferidos por sujeitos não-indígenas (Oliveira, 2019).

Esse proceder é duplamente perverso, pois se apoia em conceitos superados, como é o caso da aculturação e da integração, para impedir a aplicação de normas legais vigentes. Além disso, impossibilita a interpretação desses dispositivos em conformidade com a concepção contemporânea do princípio da igualdade, que pressupõe a observação e o respeito ao direito à diferença (Araújo, 2006).

Termos e categorias de outras áreas do conhecimento acabam sendo apropriados no discurso jurídico de maneira diversa dos seus sentidos originários. Exemplo disso é o não uso ou uso deturpado da perícia antropológica nas ações penais ou a não consideração dos direitos consuetudinários dos povos indígenas. O laudo poderia contribuir para o esforço de tradução de mundos. Deveria ser utilizado para verificar os costumes indígenas e os reflexos da conduta do indígena acusado criminalmente em sua comunidade e na aplicação ou não do sistema jurídico específico daquele povo (Moreira; Zema, 2019).

Os direitos dos povos indígenas passaram a requerer a adequação normativa infra-constitucional, a moldagem institucional por meio de políticas públicas e a mudança na cultura jurídica de agentes socioestatais, pois são direitos fundamentais e internacionais (Fajardo, 2009). Todavia, é possível afirmar que um dos conflitos políticos mais intencionalmente invisibilizados na atual conjuntura social e jurídica brasileiras é o relativo à adequação normativa do direito e do processo penal aos ditames dos direitos indígenas. Assim os estudos desenvolvidos por Silva (2008), CTI (2009), Kayser (2010), Silva (2015), Castilho (2019) e Oliveira (2019).

Assim, muito provavelmente a partir dessas constatações recorrentes, fundadas em dados empíricos obtidos em diferentes regiões do país, que foram ficando cada vez mais evidentes, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) aprovou a Resolução nº. 287, em 25 de junho de 2019. Tal resolução tem por objetivo estabelecer procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dar diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário (Brasil, 2019b).

Entre seus considerandos, a Resolução vincula seu conteúdo aos tratados internacionais de direitos humanos dos povos indígenas, como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Seu texto representa significativo avanço, pois tem origem no órgão de cúpula do Poder Judiciário e

está alinhado com a normativa internacional de direitos humanos e a CF/88. Além da Resolução, o CNJ publicou um Manual para orientar sua aplicação pelos magistrados e serventuários do sistema de justiça criminal (Brasil, 2019c).

A despeito do aparente avanço que a Resolução possa representar, necessário que se prossiga na investigação, para verificar de que maneira os direitos dos indígenas vêm sendo concretizados no cotidiano dos tribunais. Nessa direção, o presente estudo verifica o Tribunal de Justiça do estado do Amazonas.

3 O TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO AMAZONAS

O Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas (TJAM) tem sede na capital, Manaus, e jurisdição em todo o território do estado federado e abrange a comarca de Manaus e mais sessenta comarcas do interior do estado (Amazonas, 2022). O estado do Amazonas é o estado que possui a maior população indígena, com 490,9 mil indígenas, que representam 12,45% da população total do estado (Dados do Censo 2022).

No dia 01 de maio de 2024 foi realizada busca de julgados no site do TJAM através do endereço eletrônico <https://www.tjam.jus.br/>. Neste, percorreu-se o seguinte caminho até chegar à busca dos julgados: + Serviços Judiciais; Sistemas; Consulta de Jurisprudência; Consulta de jurisprudências do TJ, T. Recursais, J. Especiais e Conselho da Magistratura – Digital; Consulta Completa; Pesquisa Livre. Nesta aba, foram inseridos os termos de busca: “Convenção” e “169” e “OIT” e “indígena”. O próprio sistema já apresenta as caixas 2º Grau; Acórdãos; Data de Publicação marcadas e assim se manteve. Pesquisar. Como resultado, o sistema retornou 9 acórdãos. Para além disso, considerou-se todos os acórdãos julgados até a data de 31 de março de 2024. No quadro abaixo (Quadro 1) é possível visualizar os dados básicos dos julgados encontrados.

Quadro 1 – Julgados do TJAM

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
1	0005973-26.2015.8.04.0000	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	10/07/2016	Estupro de vulnerável
2	4001884-18.2017.8.04.0000	Habeas Corpus	Primeira Câmara Criminal	23/07/2017	Prisão preventiva crime ambiental
3	4000277-67.2017.8.04.0000	Habeas Corpus	Primeira Câmara Criminal	23/07/2017	Prisão preventiva crime ambiental
4	0000474-74.2020.8.04.4401	Agravo de Execução Penal	Segunda Câmara Criminal	07/09/2020	Roubo

5	0000231-10.2017.8.04.6900	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	09/07/2021	Tráfico de Drogas
6	0000115-09.2014.8.04.6900	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	24/11/2021	Tráfico de drogas e condutas afins
7	0000385-67.2013.8.04.6900	Agravo de Execução Penal	Primeira Câmara Criminal	29/08/2022	Tráfico de drogas e condutas afins
8	0000060-26.2018.8.04.7900	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	20/09/2023	Estupro de vulnerável
9	4007834-32.2022.8.04.0000	Ação Direta de Inconstitucionalidade	Tribunal Pleno	27/02/2024	Inconstitucionalidade de lei municipal de Manaus

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Para que se tenha uma ideia geral acerca do conteúdo de cada acórdão, abaixo estão relacionados seus dados básicos, seguindo a mesma ordem do Quadro 1, e a ementa do acórdão, que representa a síntese da decisão. Na sequência de cada julgado faz-se uma síntese do caso e dos principais aspectos relacionados ao interesse da pesquisa.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
1	0005973-26.2015.8.04.0000	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	10/07/2016	Estupro de vulnerável
Ementa: APELAÇÃO CRIMINAL – ESTUPRO DE VULNERÁVEL – PLEITO DE ABSOLVIÇÃO - EXCLUDENTE DE CULPABILIDADE - ERRO DE PROIBIÇÃO - INOCORRÊNCIA - INDÍGENA INTEGRADO À SOCIEDADE - AUTORIA E MATERIALIDADE COMPROVADA - PALAVRA DA VÍTIMA - DOSIMETRIA - PENA-BASE INALTERADA - PRESENÇA DE CIRCUNSTÂNCIAS JUDICIAIS DESFAVORÁVEIS - ATENUANTE DA CONFISSÃO - PENA AQUEM DO MÍNIMO LEGAL - IMPOSSIBILIDADE - SÚMULA 231 DO STJ - CAUSA DE DIMINUIÇÃO DE PENA PREVISTA NO ART. 31 DO CP - INADMISSÍVEL - RECURSO IMPROVIDO.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Este acórdão refere-se a uma apelação criminal proposta pela defesa de réu indígena condenado por estupro de vulnerável. Pede sua absolvição em razão da exclusão da culpabilidade por erro de proibição escusável ou inevitável. Em seu voto, esclareceu o relator:

Inicialmente, o Apelante, em síntese, pretende a reforma da sentença sob a alegação de que não teria a potencial consciência acerca da ilicitude do fato em decorrência de sua origem indígena, em virtude do que postula absolvição que lhe foi imposta. Todavia, não lhe assiste razão. Analisando os autos, verifico que o Apelante está totalmente inserido na sociedade, não podendo, portanto, invocar sua condição de indígena para livrar-se de sua responsabilidade criminal, visto que em seu próprio depoimento relata que tem contato com a cultura branca desde seus 20 anos quando visitou a cidade pela primeira vez, passando a frequentar centros urbanos e se mudando definitivamente aos 30 anos, portanto há 13 anos passados.

Ademais, declarou que morou com seu cunhado por 8 anos no centro da cidade e que os fatos começaram a ocorrer 10 anos depois de estar morando na zona urbana e que na cidade de Apuí tinha acesso à televisão e à informações. Além de tudo isso, é eleitor, haja vista consulta realizada no sítio do Tribunal Regional Eleitoral, onde consta a regularidade de seu título. Desta feita, percebe-se claramente que o Apelante não foi acometido por um choque cultural, pois já estava completamente inserido na sociedade (Amazonas, 2016, p. 3).

Por fim, o recurso é negado por unanimidade, tanto quanto ao pedido de absolvição, quanto ao pedido de atenuação da pena, “pois ficou demonstrado que o Apelante já era ao tempo de crime devidamente integrado à sociedade local por mais de 10 anos, onde exercia trabalho remunerado e tinha acesso pleno à informação” (Amazonas, 2016, p. 9).

No acórdão, não há referências à legislação indigenista e a Convenção 169 da OIT aparece citada apenas em um acórdão do Tribunal de Justiça de Santa Catarina apresentado pelo relator como precedente. Na decisão, em si, a Convenção 169 da OIT não é mencionada e seu conteúdo não foi utilizado de nenhuma maneira. O argumento predominante para negar a apelação é a gravidade do delito, a correção da sentença condenatória de primeiro grau e o fato de o réu, embora indígena, estar integrado à sociedade não-indígena e a seus valores.

Este argumento é recorrente em acórdãos criminais, sobretudo naqueles em que o crime praticado atenta contra a liberdade sexual da vítima. Para estes casos há o predomínio da compreensão de que o réu indígena já está integrado e compreende a reprovabilidade de seus atos. De regra, não há qualquer consideração acerca da diversidade cultural ou da necessidade de utilização de laudo pericial antropológico.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
2	4001884-18.2017.8.04.0000	Habeas Corpus	Primeira Câmara Criminal	23/07/2017	Prisão preventiva crime ambiental
Ementa: PROCESSUAL PENAL. HABEAS CORPUS. PRISÃO PREVENTIVA. FUNDAMENTADA. PRESSUPOSTO DO ART. 312 DO CÓDIGO DE PROCESSO PENAL PRESENTE. MATERIALIDADE E INDÍCIOS DE AUTORIA. CONFIGURADOS. APLICABILIDADE DO ESTATUTO DO ÍNDIO. POSSIBILIDADE DE CUMPRIR A CUSTÓDIA EM ESTABELECIMENTO DA FUNAI. ART. 56, PARÁG. ÚNICO DA LEI 6.001/73 (ESTATUTO DO ÍNDIO). CUMPRIMENTO DA SUA CUSTÓDIA CAUTELAR NA UNIDADE ADMINISTRATIVA MAIS PRÓXIMA DE SUA HABITAÇÃO. CONCEDIDA A ORDEM. Em se tratando de prisão provisória, é cabível a semiliberdade, pois em caso concreto apreciado pelo Superior Tribunal de Justiça, admitiu-se o cumprimento da custódia cautelar em regime especial de semiliberdade no local de funcionamento do órgão federal de assistência aos índios (FUNAI), mas próximo da habitação do condenado, nos termos do art. 56, parágrafo único, da Lei 6.001/73. Na dicção do Min. Napoleão Nunes Maia Filho, para preservar os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas, bem como conferir segurança àquele que vive à margem da sociedade, admite-se a possibilidade de a custódia do índio se dar em unidade da FUNAI, órgão estatal de proteção ao índio, desde que tal órgão administrativo possua condição de receber o réu. Concedida a ordem.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Neste Habeas Corpus, que foi proposto pela Procuradoria Federal Especializada junto à FUNAI em Manaus, houve o pedido de soltura do réu indígena, que estava preso preventivamente há um ano e sete meses em razão de sua participação num crime ambiental de ocupação ilegal de área conhecida como “cidade das luzes”. Como alternativa, caso não fosse concedida a liberdade provisória, a defesa do indígena pediu que lhe fosse atribuído o regime especial de prisão, que é chamado de regime de semiliberdade, previsto no parágrafo único do artigo 56 do EI, para ser efetivado sob a supervisão da Coordenação Regional da FUNAI em Manaus.

Pelas provas contidas nos autos, o desembargador relator entendeu que não seria o caso de colocar o réu em liberdade, mas entendeu cabível a aplicação do regime especial de semiliberdade. Ao fundamentar seu entendimento, o relator citou expressamente a CF/88, as normas protetoras de direitos humanos, a exemplo da Convenção 169 da OIT, inclusive transcrevendo seu artigo 10.

Ocorre que, a nossa Constituição Federal e as normas protetoras de direitos humanos, entre elas o art. 10 da Convenção 169/OIT, a qual passo a transcrevê-la abaixo, protegem a vida dos índios, determinando a necessidade de adoção de medidas especiais para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos indígenas. Senão vejamos: “Art. 10 1. No processo de impor sanções penais previstas na legislação geral a membros desses povos, suas características econômicas, sociais e culturais deverão ser levadas em consideração. 2. Deverá ser dada preferência a outros métodos de punição que não o encarceramento. Nunca é demais lembrar que a aplicação do dispositivo acima, oriundo de compromisso internacional assumido pelo Brasil em 25.08.93, que contempla o tratamento específico da situação dos refugiados, minorias raciais, étnicas, religiosas e linguísticas, crianças e adolescentes, mulheres e populações indígenas, subscrita pelo Brasil é de dignidade constitucional, a teor do disposto no § 2º, do art. 5º da CF. Nesse panorama, o legislador infraconstitucional estabeleceu regime especial para os povos indígenas consubstanciado no Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) e, mais precisamente, para o caso em questão, deve-se atentar que há previsão diferenciada para a prisão dos integrantes desses povos (Amazonas, 2017a, p. 3-4).

Por fim, a decisão unânime da Primeira Câmara Criminal do TJAM foi de que “o paciente [...] seja beneficiado com a concessão da semiliberdade, para que haja o gozo do regime especial de prisão para o mesmo, previsto no artigo 56, Parágrafo Único da Lei 6.001/73, devendo consequentemente ficar sob a supervisão da Coordenação da FUNAI em Manaus [...]” (Amazonas, 2017a, p. 5).

Este acórdão destaca-se dos demais justamente por citar a Convenção 169 da OIT, referindo-a como norma protetiva de direitos humanos, além de citar a CF/88 e o Estatuto do Índio, mas naquilo que ainda está em vigor e que não contraria a atual ordem constitucional. Ou seja, é uma decisão que assegura o direito do indígena a regime próprio de cumprimento de prisão, ainda que provisória.

Há que se mencionar que o crime pelo qual o indígena responde é um crime

ambiental que, de regra, causa menor comoção social e é mais tolerado quando sopesado com outros crimes, como aqueles que atentam contra a liberdade sexual ou aqueles vinculados ao tráfico de drogas. Infere-se que esse pode ser um dos motivos de maior tolerância a favorecer o reconhecimento dos indígenas e de seus direitos próprios, ainda quando respondendo por processos criminais.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
3	4000277-67.2017.8.04.0000	Habeas Corpus	Primeira Câmara Criminal	23/07/2017	Prisão preventiva crime ambiental
Ementa: PENAL E PROCESSO PENAL. HABEAS CORPUS. EXCESSO DE PRAZO ALEGADO. NÃO CARACTERIZADO. PLURALIDADE DE ACUSADOS.DECRETAÇÃO DE PRISÃO PREVENTIVA FUNDAMENTADA NO ARTIGO 312 DO CÓDIGO DE PROCESSO PENAL. MATERIALIDADE E INDÍCIOS DE AUTORIA. GARANTIA DA ORDEM PÚBLICA E DA APLICAÇÃO DA LEI PENAL. CONSTRANGIMENTO ILEGAL NÃO CONFIGURADO. APLICAÇÃO DO ESTATUTO DO ÍNDIO AO CASO. POSSIBILIDADE. CONCEDIDA A ORDEM. Habeas Corpus que pretende a soltura do paciente sob alegação de excesso de prazo, sem que tenha sido concluída a instrução criminal. No caso concreto, o feito é complexo com pluralidade de réus, de forma que não há o alegado constrangimento ilegal por excesso de prazo para o término da instrução criminal, que vem se desenvolvendo dentro do princípio da razoabilidade. Em se tratando de prisão provisória, é cabível a semiliberdade, pois em caso concreto apreciado pelo Superior Tribunal de Justiça, admitiu-se o cumprimento da custódia cautelar em regime especial de semiliberdade no local de funcionamento do órgão federal de assistência aos índios (FUNAI), mas próximo da habitação do condenado, nos termos do art. 56, parágrafo único, da Lei 6.001/73. Na dicção do Min. Napoleão Nunes Maia Filho, para preservar os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas, bem como conferir segurança àquele que vive à margem da sociedade, admite-se a possibilidade de a custódia do índio se dar em unidade da FUNAI, órgão estatal de proteção ao índio, desde que tal órgão administrativo possua condição de receber o réu. Concedida a ordem.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Este acórdão possui vários pontos em comum com o anterior: ambos dizem respeito ao mesmo crime ambiental, possuem um mesmo réu, foram proferidos pela Primeira Câmara Criminal do TJAM e tiveram como relator o mesmo desembargador. Sua diferença é que neste, além daquele réu indígena, há mais dois outros indígenas que também estão presos pelo mesmo crime. Além disso, o fundamento a justificar este Habeas Corpus é diferente do anterior – este é alegado o excesso de prazo da prisão preventiva dos réus para requerer sua liberdade provisória. Eles estão presos há um ano e três meses. Como alternativa ao pedido de liberdade provisória, requerem cumprir a prisão preventiva no regime de semiliberdade, conforme estabelece o artigo 56, parágrafo único do Estatuto do Índio, sob a supervisão da Coordenação da FUNAI em Manaus.

A liberdade provisória não foi concedida, pois “consideradas as peculiaridades do caso concreto, pode-se afirmar que a ação penal originária encontra-se tramitando regularmente. [...] a demora é justificada em virtude da complexidade da causa, bem como do número elevado de réus, não existe o constrangimento ilegal alegado” (Amazonas, 2017b, p. 5).

Por fim, ao analisar o pedido alternativo, para que os réus cumpram a prisão preventiva sob a supervisão da Coordenadoria da FUNAI em Manaus, o relator foi favorável, considerando cabível tal pedido. Utilizou-se do mesmo argumento do acórdão anterior e, assim, citou o artigo 10 da Convenção 169 da OIT.

Quanto ao pedido alternativo formulado pelo impetrante acerca do gozo do regime especial de prisão previsto no art. 56, parágrafo único, da Lei 6.001/73 c/c art. 3º CPP sob supervisão da Coordenação da FUNAI em Manaus, entendo que é cabível, tendo em vista que a nossa Constituição Federal e as normas protetoras de direitos humanos, entre elas o art. 10 da Convenção 169/OIT, a qual transcrevo abaixo, protegem a vida dos índios, determinando a necessidade de adoção de medidas especiais para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos indígenas. Senão vejamos:

“Art. 10

1. No processo de impor sanções penais previstas na legislação geral a membros desses povos, suas características econômicas, sociais e culturais deverão ser levadas em consideração.

2. Deverá ser dada preferência a outros métodos de punição que não o encarceramento.

Nunca é demais lembrar que a aplicação do dispositivo acima, oriundo de compromisso internacional assumido pelo Brasil em 25.08.93, que contempla o tratamento específico da situação dos refugiados, minorias raciais, étnicas, religiosas e linguísticas, crianças e adolescentes, mulheres e populações indígenas, subscrita pelo Brasil é de dignidade constitucional, a teor do disposto no § 2º, do art. 5º da CF.

Nesse panorama, o legislador infraconstitucional estabeleceu regime especial para os povos indígenas consubstanciado no Estatuto do Índio (Lei n. 6.001/1973) e, mais precisamente, para o caso em questão, deve-se atentar que há previsão diferenciada para a prisão dos integrantes desses povos. (Amazonas, 2017b, p. 6-7).

E assim, com o mesmo trecho a fundamentar a decisão, também neste Habeas Corpus, o pedido alternativo para que os réus indígenas cumprissem a prisão preventiva em regime especial de semiliberdade sob a supervisão da Coordenação da FUNAI em Manaus foi deferido. Portanto, esta decisão também se destaca das demais por ter mencionado a Convenção 169 da OIT, a CF/88 e observado o regime especial de cumprimento de restrição de liberdade às pessoas indígenas que o EI estabelece.

A despeito das semelhanças com o acórdão anterior, optou-se por manter ambos os acórdãos como amostras de utilização da Convenção 169 da OIT, pois, efetivamente referem-se a réus indígenas distintos e são processos com números diferentes e ações próprias.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
4	0000474-74.2020.8.04.4401	Agravo de Execução Penal	Segunda Câmara Criminal	07/09/2020	Roubo e Corrupção de menores
Ementa: AGRAVO EM EXECUÇÃO PENAL. REGIME DE SEMILIBERDADE. IMPOSSIBILIDADE. DECISÃO MANTIDA. RECURSO CONHECIDO E NÃO PROVIDO. 1. O estatuto do Índio só é aplicável ao indígena que ainda não se encontra integrado à comunhão e cultura nacional; 2. Evidenciado que o réu se encontra integrado à sociedade, não há que se falar em tutela especial, tampouco em concessão do regime especial de semiliberdade previsto no Estatuto do Índio. Precedentes; 3. É dispensável o exame antropológico destinado a aferir o grau de integração do apelante na sociedade se o Juiz, durante a instrução criminal, afirma a imputabilidade plena com fundamento na sua total inserção na sociedade civil, avaliando o grau de escolaridade, fluência na língua portuguesa, alistamento militar, carteira de trabalho e emprego na comarca. Precedentes do STJ; 4. Recurso Conhecido e Não Provido, em consonância com a promoção ministerial.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Este acórdão refere-se a um recurso apresentado em fase de execução penal e implicou no pedido do réu em cumprir a pena pelo crime de roubo cumulado com corrupção de menores em regime de semiliberdade em estabelecimento da FUNAI, como estabelece o parágrafo único do artigo 56 do EI. Como pedido subsidiário, pediu a realização de estudo antropológico, pois é indígena da etnia Torá. Seus pedidos foram indeferidos, por unanimidade. O argumento para o indeferimento é que o indígena réu está integrado à sociedade, conforme transcrição da manifestação do MP no recurso, que afirmou:

Quanto à origem indígena do agravante, esta nota-se plenamente demonstrada, visto que realmente pertence ao grupo étnico supramencionado. **No entanto, a aplicação do regime de semiliberdade só é cabível quando se tratar de índio não integrado à sociedade, o que não é o caso do agravante, visto que este é alfabetizado, possui domínio da língua portuguesa, mencionou trabalhar como ajudante de pedreiro, possui título de eleitor e residência em zona urbana desta cidade, inclusive responde e já respondeu a vários processos criminais praticados também na zona urbana, não tendo a sua origem silvícola capacidade de, por si só, lhe dar a condição de tutelado, vez que integrado na civilização** (Amazonas, 2020, p. 4, grifamos).

Neste julgado, todas as três menções à Convenção 169 da OIT ocorreram em julgados de outros tribunais (Tribunal de Justiça de Mato Grosso e STJ) citados como precedentes pela relatora do acórdão, sempre no sentido de reforçar o argumento da desnecessidade de produção de perícia antropológica e do não cabimento ao caso do regime especial de cumprimento da pena, posto tratar-se de réu indígena integrado à sociedade. Também não há utilização ou referência à Resolução nº. 287/2019 do CNJ.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
5	0000231-10.2017.8.04.6900	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	09/07/2021	Tráfico de Drogas e afins
Ementa: APELAÇÃO CRIMINAL – TRÁFICO DE DROGAS E ASSOCIAÇÃO – CULPABILIDADE COMPROVADA – PRELIMINAR AFASTADA – INDÍGENA INTEGRADO À CIVILIZAÇÃO – RECURSOS CONHECIDOS E DESPROVIDOS. 1. embora a Apelante se qualifique como indígena, ao analisar suas condições pessoais, evidencia-se que se enquadra no conceito de índio integrado, consoante inciso III, do artigo 4º, do Estatuto do Índio. Isto porque, não exerce qualquer atividade típica indígena, visto que reside na cidade do município de São Gabriel da Cachoeira, onde cursou até o ensino fundamental, possui pleno domínio da língua portuguesa e principalmente, pelo fato de ser contumaz na prática do crime de tráfico de drogas naquele município, conforme depreende-se de sua folha de antecedentes. Logo, por estar completamente integrada à civilização, não faz jus a tratamento especial disposto aos silvícolas. 2. Destarte, sopesadas tais circunstâncias ao caso concreto, sobretudo pela quantidade e o modo de embalo do entorpecente (em trouxinhas), bem como pelo material comumente usados na traficância (balança de precisão), tenho que tais características revelam-se típicas de comercialização. Por tal razão, julgo seguro confirmar a culpabilidade da Apelante pelo crime previsto no artigo 33, da Lei 11.343/06. 3. Da análise valorativa do acervo probatório, mais precisamente pela prova oral produzida nos autos, em observância ao princípio do livre convencimento do juiz, percebe-se que cada réu detinha uma função específica na associação. Marina era responsável pelo fornecimento da droga, enquanto que Alciney, era quem a distribuía. Ademais, os requisitos de estabilidade e permanência se tornam mais evidentes no fato dos Apelantes possuírem um relacionamento. 4. Portanto, reputa-se que os elementos colhidos nos autos são seguros para constatar a culpabilidade dos Apelantes ao delito do artigo 35, da Lei 11.343/06, porquanto, restou cabalmente demonstrado o animus associativo. 5. RECURSOS CONHECIDOS E DESPROVIDOS.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Nesse julgado, que tem como apelantes dois réus condenados pelos crimes de tráfico de drogas e associação criminosa, interessa o argumento preliminar apresentado pela defesa de um dos réus. A defesa da ré Marina apresentou como argumento preliminar o fato de que não foram observados os direitos da pessoa indígena na medida em que não teve oportunidade de ser identificada como indígena, não teve oportunidade de falar a própria língua, não houve laudo antropológico no decorrer da ação penal, tampouco teve o direito à autodeclaração respeitado, conforme preceitua a Convenção 169 da OIT, o EI, a Resolução 287/2019 do CNJ e seu respectivo Manual.

A menção à Convenção 169 da OIT se esgota aí – na transcrição que o relator do acórdão fez dos argumentos apresentados pelos defensores da ré indígena. Ao se debruçar sobre tal argumento, o relator rejeita de imediato tal alegação:

De plano rejeita-se tese preliminar arguida pela defesa, porquanto embora a Apelante seja indígena, não se mostra plausível, *in casu*, a aplicação do artigo 56, parágrafo único, da Lei n. 6.001/73, o qual estabelece que, na hipótese de condenação de silvícola, a pena deve ser atenuada e o regime inicial de seu cumprimento deve ser a semiliberdade, **ou qualquer outro regime legal especial** (Amazonas, 2021, p.5, grifamos).

Segundo o relator, “[c]omo consta expressamente na parte final do aludido dispositivo [o artigo 56 do EI], a garantia do benefício ao indígena depende do seu grau de

integração, o qual se encontra normatizado no artigo 4º, do Estatuto do Índio” (Amazonas, 2021, p. 5) e então, afirma:

Nessa linha intelectual, **embora a Apelante se qualifique como indígena**, ao analisar suas condições pessoais, **evidencia-se que se enquadra no conceito de índio integrado**, consoante inciso III, do artigo 4º, do Estatuto do Índio. Isto porque, **não exerce qualquer atividade típica indígena, visto que reside na cidade do município de São Gabriel da Cachoeira, onde cursou até o ensino fundamental, possui pleno domínio da língua portuguesa**, pesando em seu desfavor o fato de ser contumaz na prática do crime de tráfico de drogas naquele município, conforme depreende-se de sua folha de antecedentes. **Logo, por estar completamente integrada à civilização, não faz jus ao tratamento especial disposto aos silvícolas.**

Não obstante, a exigência do exame antropológico se insere dentro de um juízo de discricionariedade do julgador, sendo imprescindível apenas ao indígena que vive em estado natural, longe da civilização e desconhece as normas de convivência em sociedade, o que não se verifica no presente caso (Amazonas, 2021, p. 5-6, grifamos).

A partir daí, cita um precedente do STJ que vai na mesma direção e informa que esse é o entendimento consolidado na Segunda Câmara Criminal do TJAM, transcrevendo julgados deste. Finaliza a análise da preliminar afirmando “[p]ortanto, ao indígena totalmente integrado à civilização nacional, em pleno gozo dos direitos civis, não fará jus a tratamento diferenciado, devendo responder pelos atos praticados como qualquer cidadão brasileiro” (Amazonas, 2021, p. 8).

Em síntese, nesse julgamento a Convenção 169 da OIT é mencionada apenas na descrição que o relator fez dos argumentos de defesa da apelante. Todavia, seus argumentos não são acatados pelos julgadores, pois consideraram que se trata de indígena integrada à sociedade nacional, a qual não se aplica “qualquer regramento especial” que é direcionado apenas aos indígenas “que vivem em estado natural, longe da civilização” (Amazonas, 2021, p. 5-6).

Da mesma maneira, neste caso, a Resolução 287/2019 do CNJ aparece apenas entre os argumentos dos réus, mas não é mencionada ou utilizada na decisão em si.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
6	0000115-09.2014.8.04.6900	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	24/11/2021	Tráfico de drogas e condutas afins
Ementa: APELAÇÃO. PENAL E PROCESSO PENAL. TRÁFICO DE DROGAS. NULIDADE DA INSTRUÇÃO POR DESRESPEITO À LEGISLAÇÃO INDÍGENA. TESE REFUTADA. PLEITO DE FIXAÇÃO DA PENA-BASE DO GRAU MÍNIMO E PRISÃO DOMICILIAR EM RAZÃO DE FILHOS MENORES DE 12 ANOS. AUSÊNCIA DE INTERESSE DE AGIR. PLEITO ABSOLUTÓRIO. IMPROCEDÊNCIA. PROVAS DE AUTORIA E MATERIALIDADE DELITIVAS. RELEVÂNCIA DOS DEPOIMENTOS DOS POLICIAIS MILITARES. CONDENAÇÃO MANTIDA. RECURSO NÃO PROVIDO. 1. A recorrente sustenta a nulidade da instrução por inobservância da legislação indígena. Entretanto, cuida-se de argumento genérico, haja vista que a defesa não especifica em que ponto o Juízo da Instrução teria incorrido em ilegalidade. Ademais, a discussão que se instala diz respeito ao direito penal e não ao direito dos indígenas, haja vista que a ré se encontra inteiramente integrada à sociedade e responde criminalmente por de tráfico de drogas. 2. Em relação ao pedido de redução da sanção-base para patamar mínimo previsto para o tipo penal e a substituição do encarceramento pela prisão domiciliar, não há interesse recursal, considerando que a ré responde ao processo em liberdade e a pena foi estabelecida no grau mínimo na primeira etapa da dosimetria, o que impõe o não conhecimento desses pleitos. 3. Refuta-se a tese de absolvição, visto que o édito condenatório lastreou-se no relato firme e coerente dos policiais militares que efetuaram a prisão em flagrante, os quais se encontram alinhados com as demais provas colhidas ao longo da instrução processual, tornando incabível o acolhimento do pleito absolutório. 4. Recurso parcialmente conhecido e, nesta extensão, não provido.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Trata-se de apelação criminal na qual uma indígena requer que seja aplicada a Convenção 169 da OIT e o que estabelece o Estatuto do Índio, a Resolução 287/2019 do CNJ, seu manual e a Declaração das Nações Unidas dos Direitos dos Povos Indígenas. Todavia, seu pleito é recusado sob o argumento de que é argumentação genérica, pois a “defesa técnica não explica em que ponto a dignidade da silvícola foi violada”.

Este julgado chama atenção, pois o relator afirma que o caso trata de direito penal e não de direito indígena: “Ademais, a discussão que se instala diz respeito ao direito penal e não ao direito dos indígenas, haja vista que a ré se encontra inteiramente integrada à sociedade e responde criminalmente por de tráfico de drogas” (Amazonas, 2021, p. 1). Em complemento, como reforço argumentativo, cita outro julgado do TJAM, do ano de 2019, que tratou de estupro de vulnerável e que afirmou igualmente que se tratava de delito sexual e não direito indígena.

O presente julgado menciona a Convenção 169 da OIT e a Resolução 287/2019 do CNJ, mas não os aplica. Em seu lugar, predominou, novamente, o argumento de integração da ré indígena à sociedade nacional. Mais uma vez, a pertença étnica é reconhecida para, então, ser negada.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
7	0000385-67.2013.8.04.6900	Agravo de Execução Penal	Primeira Câmara Criminal	29/08/2022	Tráfico de drogas e condutas afins
Ementa: CONSTITUCIONAL. PROCESSUAL PENAL. DIREITO PENAL. LEI DE EXECUÇÃO PENAL. AGRAVO À EXECUÇÃO PENAL. DECISÃO DO JUÍZO DA VARA DAS EXECUÇÕES PENAS QUE INDEFERIU O PEDIDO DE PRISÃO DOMICILIAR À RECORRENTE, CONDENADA EM DEFINITIVO PELA PRÁTICA DO CRIME DE TRÁFICO DE DROGAS. AGRAVANTE COM FILHO MENOR DE DOZE ANOS. IMPRESCINDIBILIDADE AOS CUIDADOS NÃO DEMONSTRADA. PRECEDENTES. RECORRENTE INDÍGENA INTEGRADA. RESOLUÇÃO Nº 287/2019-CNJ. INAPLICABILIDADE. INCIDÊNCIA PREVALENTE DO ART. 56, DO ESTATUTO DO ÍNDIO. AGRAVO À EXECUÇÃO CONHECIDO E DESPROVIDO. 1. Segundo o disposto no artigo 197, da Lei de Execuções Penais – Lei nº 7.210/84 -, “Das decisões proferidas pelo Juiz caberá recurso de agravo, sem efeito suspensivo.” 2. A insurgência recursal consiste em decisão prolatada pelo Juízo da Execuções Penais da Comarca de Manaus que, nos autos do processo de execução penal nº 0000385-67.2013.8.04.6900, indeferiu o pleito de prisão domiciliar formulado em favor da agravante. 3. A despeito de a agravante, em cumprimento de pena privativa de liberdade em regime fechado pela prática do crime de tráfico de drogas, ser mãe de três filhos, com idades de 8, 13 e 15 anos, não ficou demonstrada, de plano, situação excepcional a autorizar a aplicação do art. 117 da Lei de Execução Penal. 4. No que concerne a aplicação do HC nº 143.641/SP, do Supremo Tribunal Federal, imperiosa a realização de distinguishing com a situação em voga, na medida em que o citado precedente trata de situações de mulheres que estão cerceadas do seu direito constitucional de ir e vir por força de prisão preventiva. A agravante, por sua vez, está a cumprir pena definitiva pela prática do crime de tráfico de drogas, situação não tutelada pelo aresto. 5. Como bem assentado na decisão vergastada, a recorrente, embora se declare indígena, encontra-se absolutamente integrada, nos termos do inciso III, do art. 4º, do Estatuto do Índio, o que, per si, afasta a incidência do artigo 11, da Resolução nº 287/2019-CNJ, dada a prevalência do art. 56, da Lei nº 6.001/73. 6. Recurso conhecido e desprovido.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

No presente julgado, uma ré indígena condenada por tráfico de drogas apresentou agravo à execução penal. Solicitou que lhe seja aplicada prisão domiciliar, pois é mãe de três filhos, com 8, 13 e 15 anos. Em contraposição, argumentou o relator que o caso não trata de prisão preventiva, que possibilitaria a prisão domiciliar, conforme entendimento do STF. Sendo sua prisão definitiva, ainda que mãe de um filho menor de 12 anos, não faria jus a tal benefício.

O relator do acórdão cita parte da decisão do juízo de execução contra a qual a ré indígena apresentou o agravo. Diz assim o excerto transcrito:

Nessa linha intelectual, embora a sentenciada se qualifique como indígena, ao analisar suas condições pessoais, evidencia-se que se enquadra no conceito de índio integrado, consoante inciso III, do artigo 4º, do Estatuto do Índio. Isto porque, não exerce qualquer atividade típica indígena, visto que reside na cidade do município de São Gabriel da Cachoeira, possui pleno domínio da língua portuguesa, pesando em seu desfavor uma pluralidade de acusações penais, conforme depreende-se de sua folha de antecedentes. Logo, por estar completamente integrada à civilização, não faz jus ao tratamento especial disposto aos silvícolas (Amazonas, 2022, p. 10).

O uso do argumento de integração da ré, que justificaria a não incidência da Resolução 287/2019 do CNJ, ou qualquer outra norma aplicável aos indígenas, aparece tanto na ementa quanto ao longo do voto do relator.

A ré está cumprindo pena em Manaus, a despeito de ser indígena da etnia Baré,

residente no município de São Gabriel da Cachoeira, que fica a 852 km de distância. Houve um completo alheamento ao que afirma toda a normativa aplicável aos indígenas.

No que se refere ao objeto da presente pesquisa, a menção à Convenção 169 da OIT aparece apenas em um dos julgados citados pelo relator como jurisprudência. A Convenção não é nem mencionada e nem aplicada diretamente na decisão. A Resolução n. 287/2019 do CNJ é mencionada, mas sua aplicação é afastada com base no argumento de que a ré é indígena integrada à sociedade não-indígena.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
8	0000060-26.2018.8.04.7900	Apelação Criminal	Segunda Câmara Criminal	20/09/2023	Estupro de vulnerável
Ementa: CRIME DE ESTUPRO DE VULNERÁVEL. PENA-BASE FIXADA ACIMA DO MÍNIMO LEGAL. FUNDAMENTAÇÃO INIDÔNEA E ABSTRATA. REDIMENSIONAMENTO DA REPRIMENDA. NECESSIDADE. CIRCUNSTÂNCIA JUDICIAL DA CONFISSÃO. PENA-BASE FIXADA NO MÍNIMO LEGAL. REDIMENSIONAMENTO DA PENA DEFINITIVA. INVIÁVEL. INTELIGÊNCIA DA SÚMULA 231 DO STJ. CONCESSÃO DE SEMILIBERDADE ESPECIAL. APELANTE INDÍGENA. PLEITO A SER ANALISADO PELO JUÍZO DA EXECUÇÃO CRIMINAL. APELAÇÃO PARCIALMENTE PROVIDA. - Quando considerar desfavoráveis as circunstâncias judiciais, deve o magistrado declinar, motivadamente, as suas razões, pois a inobservância dessa regra implica ofensa ao preceito contido no art. 93, inciso IX, da Constituição da República; - No presente caso, verifica-se que o juízo a quo, ao valorar negativamente as consequências do crime, declinando motivação genérica e limitando-se a fazer alusão a elementos genéricos ou ínsitos ao tipo penal, é certo que tais fundamentos não se apresentam idôneos para o aumento da pena-base no tocante aos citados vetores; - A majoração da pena-base decorreu tão somente da valoração negativa da circunstância judicial das consequências do crime, sendo que a motivação deu-se em alegações genéricas e inerente ao tipo penal, devendo ser afastada, por conseguinte tal valoração negativa, motivo pelo qual, não havendo circunstâncias judiciais desfavoráveis ao Apelante, deve ser a pena redimensionada ao mínimo legal; - Circunstância atenuante da confissão reconhecida, por ocasião da segunda fase da dosimetria da pena, entretanto é inviável a redução da pena-base quando esta é fixada no mínimo legal, por força da Súmula 231 do STJ; - A concessão de semiliberdade especial em face de o Apelante ser indígena deverá ser analisada perante o Juízo da Execução Criminal, órgão judicial competente para decidir acerca do local da execução da pena do réu indígena; - APELAÇÃO CONHECIDA E PARCIALMENTE PROVIDA.					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Trata de apelação proposta por indígena condenado por ter cometido estupro de vulnerável. O réu questiona a pena que lhe foi imposta, bem como seu cumprimento em regime de semiliberdade, conforme estabelece o parágrafo único do artigo 56 do Estatuto do Índio. Em resposta ao recurso, houve o ajuste do cálculo da pena, que restou aplicada no mínimo legal. Todavia, o debate acerca do regime de cumprimento foi encaminhado para o juízo da execução penal. Os desembargadores não adentraram nesse ponto, apresentando vários precedentes para justificar sua decisão.

A menção à Convenção 169 da OIT ocorreu apenas nos julgados citados pelo relator, que os utilizaram como jurisprudência. Não houve a menção direta e nem mesmo a aplicação da Convenção no caso. Também não menciona a Resolução nº. 287/2019 do CNJ.

N.	Número processo	Tipo de Recurso	Órgão Julgador	Data do Julgamento	Assunto
9	4007834-32.2022.8.04.0000	Ação Direta de Inconstitucionalidade	Tribunal Pleno	27/02/2024	Inconstitucionalidade de lei municipal de Manaus
Ementa: DIREITO CONSTITUCIONAL E PROCESSUAL CIVIL. AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE. LEI MUNICIPAL N.º 2.754/2021 DE MANAUS. EXCLUSÃO DOS TEMPLOS RELIGIOSOS E SIMILARES DA RELAÇÃO DE ATIVIDADES PASSÍVEIS DE LICENCIAMENTO AMBIENTAL. SUPRESSÃO INDEVIDA. NORMA QUE VIOLA A CONSTITUIÇÃO ESTADUAL NOS ASPECTOS FORMAL MATERIAL. PROTEÇÃO AO MEIO AMBIENTE ECOLÓGICAMENTE EQUILIBRADO. DOCTRINA CHENERY. INAPLICABILIDADE. AÇÃO DECLARATÓRIA DE INCONSTITUCIONALIDADE PROCEDENTE. I – É de competência legislativa da União a criação de hipóteses de dispensa de atividades do rol de licenciamento ambiental. II - A competência do Município não é concorrente, mas sim comum de zelar pela proteção do meio ambiente e o combate à poluição (art. 17, VI, da Constituição Estadual, e art. 23, VI, da CF/88), de forma eficiente e estratégica atuando para a defesa desse direito fundamental e coletivo, zelando pela por uma atuação gerencial e proativa do Poder Público prevista nos arts. 23, I, e 37, caput, da Constituição Federal, e arts. 17, VI, e 109, caput, da Constituição Estadual, não possuindo competência para suprimir ou excluir desse dever de proteção e de licenciamento ambiental nenhum tipo de pessoa jurídica seja pública ou privada. III - A Lei Municipal n. 2.754/2021, ao suprimir os templos religiosos do rol de atividades sujeitas ao licenciamento, afronta aos arts. 3º caput, art. 17, VI, 125, II e art. 229 todos da Constituição do Estado do Amazonas e ainda o art. 30, II da CF/88, extrapolando os limites de sua competência. Destarte, a atuação normativa municipal flexibilizadora tão somente para os templos religiosos e similares, caracteriza violação do direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e afronta a obrigatoriedade da intervenção do Poder Público em matéria ambiental e ao princípio da isonomia. Inobservância ainda ao princípio da proibição de retrocesso em matéria socioambiental e dos princípios da prevenção e da precaução. Inconstitucionalidade material da Lei Municipal nº 2.754/2021, uma vez que a norma questionada vulnera o direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. IV - Inaplicável a doutrina Chenery, que diz respeito à autonomia e independência quanto aos critérios de ordem técnica do Poder Público, uma vez que nos autos não se discute a metodologia técnica que levou a administração pública a alterar a Lei n. 1.817/2013 e suprimir tão somente os templos religiosos e similares da referida relação, mas tão somente a desburocratização do licenciamento para os templos religiosos e similares sem se atentar para o dever constitucional do Município quanto à fiscalização e proteção do meio ambiente, bem como à proibição do retrocesso em matéria ambiental, uma vez que a Lei n. 2.754/2021 na parte do item 3 do Anexo I e II, ao suprimir na totalidade os templos religiosos e similares violou direito constitucional tutelado – meio ambiente e, diante da referida ilegalidade o Poder Judiciário pode intervir. V – Ação Direta de Inconstitucionalidade julgada procedente para declarar a inconstitucionalidade formal e material da Lei Municipal n. 2.754/2021, na parte que suprimiu/excluiu os templos religiosos e similares do rol das atividades passíveis de licenciamento ambiental trazido pelo Anexo I da Lei nº 1.817/2013					

Fonte: TJAM, elaboração própria (2024).

Trata-se de Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) contra lei municipal de Manaus, que excluiu templos religiosos e similares da necessidade de se submeter a licenciamento ambiental. Segundo o julgado, a lei municipal viola a CF/88 e a Constituição do estado do Amazonas quanto à proteção ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Assim, foi considerada tanto formal quanto materialmente inconstitucional.

O acórdão mencionou a Convenção 169 da OIT no que se refere ao direito de consulta livre, prévia e informada aos Povos Indígenas e Quilombolas. Em acréscimo, mencionou várias normas do direito internacional dos direitos humanos. A Convenção 169 da OIT aparece mais como reforço argumentativo da decisão, ou seja, lembra a possibilidade de que os povos tradicionais participem “ativamente nos processos de controle

da qualidade ambiental”.

A decisão destoa das demais encontradas, pois não trata de indígenas diretamente ou da efetiva aplicação da Convenção. Portanto, considerou-se que é discrepante em relação ao objeto da presente pesquisa, já que não se refere diretamente a indígenas, apesar de mencionar um direito consagrado na Convenção 169 da OIT. Assim, não foi incluída entre as decisões que aplicam a Convenção no sentido proposto no presente trabalho.

4 DISCUSSÃO

Dos nove julgados encontrados, dois (nº. 2 e 3) mencionam e aplicam a Convenção 169 da OIT. Esses dois acórdãos são da Primeira Câmara Criminal do TJAM e se referem à prisão preventiva cujo prazo foi considerado excessivo, já que os réus indígenas estavam presos há mais de ano.

Por outro lado, em quatro julgados (nº. 1, 4, 7 e 8), a Convenção aparece em decisões citadas como jurisprudência, mas não de maneira direta na decisão, que não aplica o conteúdo da Convenção 169 da OIT em nenhum de seus aspectos. Por fim, em dois julgados (nº. 5 e 6) a menção à Convenção ocorre apenas na manifestação das rés indígenas apelantes, mas seu argumento não é aceito pelos desembargadores, por considerarem que são indígenas integradas à sociedade nacional e, por consequência, a elas não se aplica a legislação direcionada aos indígenas, como é o caso da Convenção 169 da OIT e da Resolução nº. 287/2019 do CNJ. O último julgado, de nº. 9, foi excluído da quantificação pois, apesar de utilizar a Convenção, o faz em relação a norma municipal considerada inconstitucional, e não a indígenas especificamente.

Dos 9 julgados do TJAM, em 5 deles (nº. 1, 4, 5, 6 e 7) a identidade étnica dos indígenas é reconhecida para, então, ser negada em razão de sua suposta integração à sociedade envolvente. Por consequência, é afastada a incidência de todas as normas jurídicas aplicáveis aos indígenas, inclusive a Convenção 169 da OIT.

A propósito, é frequente o argumento de que o indígena está integrado à sociedade nacional e, por consequência, aculturado. Persiste a ideia de que há graus para ser indígena, conforme o contato com a sociedade envolvente: aqueles que têm convívio com a sociedade não indígena são considerados integrados. Como consequência, há interpretação equivocada das normas jurídicas e desrespeito à identidade dos indígenas. Exemplo disso são a negativa à aplicação de minorante no cálculo da pena e regime de semiliberdade para o cumprimento da pena, previstos no artigo 56 e parágrafo único do Estatuto do Índio, recusa em solicitar laudo antropológico, conforme prevê a Resolução nº. 287/2019 do CNJ e desconsideração das práticas consuetudinárias indígenas.

Tanto a Convenção 169 da OIT, quanto a Resolução 287/2019 do CNJ, seguindo

direção semelhante àquela determinada pela CF/88, reconhecem expressamente a diversidade étnica e sociocultural indígena e afastam qualquer critério de integração ou “perda” da identidade étnica. As decisões que se utilizam de tais argumentos deturpam o texto da norma e partem de pré-concepções subjetivas dos julgadores, que não encontram amparo nem nas normas aplicáveis e nem na literatura especializada.

Também chama atenção o uso recorrente do argumento de autoridade, ou seja, de que há precedentes dos tribunais superiores, sobretudo do STJ, que já decidiram casos semelhantes da mesma maneira: em casos em que a pessoa indígena é considerada integrada à sociedade nacional é dispensável a perícia antropológica, a presença de intérprete e são afastadas as normas jurídicas próprias.

Os precedentes são manipulados conforme a necessidade de reforço argumentativo pelo relator do acórdão, na medida em que é possível encontrar precedentes em ambas as direções – os que se filiam a essa compreensão integracionista e os que se filiam à compreensão de que a CF/88, a Convenção 169 da OIT e, mais recentemente, a Resolução 287.2019 do CNJ impõe o direito à diferença e uma leitura intercultural de todas as normas indigenistas.

Dos 9 julgados encontrados, apenas 3 são anteriores à Resolução 287/2019 do CNJ, que foi muito explícita quanto aos valores interculturais de leitura das normas indigenistas, ainda que seu texto seja em muitas partes apenas de sugestão aos magistrados. A despeito do importante direcionamento que a Resolução e seu Manual apresentam, corre-se o risco de que sejam relativizados ou ignorados sob o argumento da integração do indígena, o que é um contrassenso em si.

A Resolução 287/2019 do CNJ foi explícita quanto aos valores que a precedem e orientam. Isso se verifica em seus considerandos, que mencionam todas as normativas internacionais de direitos humanos aplicáveis aos indígenas, a exemplo da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da Convenção 169 da OIT, do relatório da missão da Relatora Especial sobre os povos indígenas da ONU no Brasil, de 2016 e das normas internas, a exemplo da CF/88.

Por fim, destaca-se o argumento que apareceu no julgado de nº. 6, ao afirmar que a discussão instalada se refere a direito penal e não a direito dos indígenas, já que a ré em questão estaria plenamente integrada à sociedade. Essa parece ser uma nova maneira de rechaçar a aplicação efetiva das normas jurídicas direcionadas aos indígenas.

Quando se observa a Convenção 169 da OIT, artigos 8º ao 11, que apresentam procedimentos a serem adotados para pessoas indígenas no sistema de justiça criminal, não se encontra qualquer justificativa razoável para tal compreensão, que ignora o direito à diferença consagrado aos indígenas. Seguindo Fajardo (2009), é possível afirmar que a adequação normativa infraconstitucional aos direitos fundamentais e internacionais dos

indígenas, a exemplo da Resolução 287/2019 do CNJ e seu Manual. Todavia, a moldagem institucional através de políticas públicas e, principalmente, a mudança na cultura jurídica dos agentes socioestatais, especialmente dos integrantes do Poder Judiciário, ainda precisa avançar. Os dados do TJAM são exemplos do quão aquém a percepção dos julgadores está daquilo que lhes é requerido e demandado pelas normas jurídicas indigenistas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se observou em grande parte dos julgados encontrados na pesquisa é que a classificação dos indígenas e, sobretudo, a ideia de “índio integrado” persiste. Essa talvez seja a maior contradição encontrada nas decisões pesquisadas. O conceito, a noção ou mesmo a ideia de “índio integrado” não foi recepcionada pela CF/88, pois afronta o artigo 231, que reconhece o direito à diferença aos indígenas. Ainda que se ignore que não foi recepcionado, é inconstitucional, pelo mesmo motivo.

Por fim, é contrário à Convenção 169 da OIT, que também trouxe o reconhecimento de vários direitos aos indígenas e traz como critério de identificação a autoidentificação. Este é apenas um exemplo do grave descompasso entre muitas decisões judiciais envolvendo indígenas e a normativa interna e internacional de direitos humanos.

No que se refere à Convenção 169 da OIT, observou-se sua tímida utilização. Ao tomar em consideração apenas os casos envolvendo indígenas que respondem por delitos, dos 8 julgados encontrados, apenas 2 utilizam efetivamente o que prescreve a Convenção. São justamente casos de prisão preventiva e de delitos considerados menos graves, já que não tiveram como vítima direta outra pessoa humana. Não é razoável que, passados mais de vinte anos de vigência da Convenção 169 da OIT, ela siga sendo ignorada ou afastada pelos julgadores.

É preciso avançar e assegurar efetivamente a aplicação da Convenção 169 da OIT a todos os casos envolvendo indígenas em ações judiciais, em todos os âmbitos do Poder Judiciário, do qual as decisões coletadas no site do TJAM são apenas um exemplo. Se as decisões judiciais repercutem na vida social e têm a capacidade de mudar o entendimento sobre determinados assuntos em nosso país, como se acredita, é necessário que a Convenção 169 da OIT seja o marco orientador das decisões judiciais que envolvam indígenas.

REFERÊNCIAS

AMAZONAS. **Tribunal de Justiça**. Disponível em: <https://www.tjam.jus.br/index.php>. Acesso em: 02 mar. 2022.

AMAZONAS. Apelação criminal n. 0005973-26.2015.8.04.0000, julgada pela Segunda Câmara Criminal, em 10 jul. 2016. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/>

getArquivo.do?cdAcordao=2738433&cdForo=0. Acesso em: 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Habeas corpus n. 4001884-18.2017.8.04.0000, julgado pela Primeira Câmara Criminal, em 23 jul. 2017. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=2768624&cdForo=0>. Acesso em: 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Habeas corpus n. 4000277-67.2017.8.04.0000, julgado pela Primeira Câmara Criminal, em 23 jul. 2017. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=2768647&cdForo=0>. Acesso em: 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Agravo de execução penal n. 0000474-74.2020.8.04.4401, julgado pela Segunda Câmara Criminal, em 07 set. 2020. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=2890978&cdForo=0>. Acesso em: 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Apelação criminal n. 0000231-10.2017.8.04.6900, julgada pela Segunda Câmara Criminal, em 09 jul. 2021. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=2940491&cdForo=0>. Acesso em: 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Apelação criminal n. 0000115-09.2014.8.04.6900, julgada pela Segunda Câmara Criminal, em 24 nov. 2021. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=2970060&cdForo=0>. Acesso em: 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Agravo de execução penal n. 0000385-67.2013.8.04.6900, julgado pela Primeira Câmara Criminal, em 29 ago. 2022. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=3036305&cdForo=0>. Acesso em 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Apelação criminal n. 0000060-26.2018.8.04.7900, julgada pela Segunda Câmara Criminal, em 20 set. 2023. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=3179209&cdForo=0>. Acesso em 28 jul. 2024.

AMAZONAS. Ação direta de inconstitucionalidade n. 4007834-32.2022.8.04.0000, julgada pelo Tribunal Pleno, em 27 fev. 2024. Disponível em: <https://consultasaj.tjam.jus.br/cjsg/getArquivo.do?cdAcordao=3247680&cdForo=0>. Acesso em 28 jul. 2024.

ARAÚJO, Ana Valéria. Direitos indígenas no Brasil: estado da arte. In: ARAÚJO, Ana Valeria (Org.). **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito a diferença. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 45-83.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 287, 25 de junho de 2019**. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2959>. Acesso em: 19 abr. 2022 [2019b].

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Manual da Resolução n. 287, de 25 de junho de 2019**. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2019/09/Manual-Resolu%C3%A7%C3%A3o-287-2019-CNJ.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2022 [2019c].

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 ago. 2021.

BRASIL. **Decreto n. 10.088, de 5 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos

editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm#anexo72. Acesso em: 26 ago. 2021 [2019a].

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus n. 79.530, julgado em 16 dez. 1999. Relator: Ministro Ilmar Galvão. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=1778357>. Acesso em: 11 abr. 2022.

CASTILHO, Ela Wiecko Wolkmer de. Indígenas na Prisão: o Déficit da Perspectiva Intercultural. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; CASTILHO, Ela Wiecko Wolkmer de. (Org.). **Lei do índio ou lei do branco – quem decide?** Sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, p. 127-156.

CUNHA, José Ricardo (Org.). **Direitos humanos, Poder Judiciário e sociedade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

CTI. Centro de Trabalho Indigenista. **Situação dos Detentos Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul**. Brasília: CTI, 2008.

DADOS DO CENSO 2022 REVELAM QUE O BRASIL TEM 1,7 MILHÃO DE INDÍGENAS. Fundação Nacional dos Povos Indígenas, publicado em 07 ago. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas#:~:text=O%20Norte%20concentrava%2044%2C48,total%20dessa%20popula%C3%A7%C3%A3o%20no%20pa%C3%ADs>. Acesso em: 29 jul. 2024.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. De la Tutela a los Derechos de Libre Determinación del Desarrollo, Participación, consulta y Consentimiento: Fundamentos, balance y retos para su implementación. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 1, n. 2, 2009.

FIGUEROA, Isabela. A Convenção 169 da OIT e sua aplicação no Brasil. In: GARZÓN, Biviany Rojas (Org.). **Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009, p. 13-48.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2010.

MOREIRA, Erika Macedo. **Onhemoirô: o judiciário frente aos direitos indígenas**. 2014. 273f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MOREIRA, Erika Macedo; ZEMA, Ana Catarina. Proteção Constitucional da Jurisdição Indígena no Brasil. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; CASTILHO, Ela Wiecko Wolkmer de. (Org.). **Lei do índio ou lei do branco – quem decide?** Sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, p. 43-74.

OLIVEIRA, Assis da Costa. Radiografia do Tratamento Penal aos Povos Indígenas: dos Usos da Culpabilidade à Aplicação da Autodeterminação e da Antijuridicidade. In:

OLIVEIRA, Assis da Costa; CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de. (Org.). **Lei do índio ou lei do branco – quem decide?** Sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019, p. 75-126.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. Índios e competência criminal – a necessária revisão da Súmula 140 do STJ. In: VILLARES, Luiz Fernando (Coord.). **Direito penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2010, p. 93-103.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Criminalização e Situação Prisional de Índios no Brasil” (Edital Projeto de Pesquisa ESMPU nº19/2006). **Relatório Final Convênio: Procuradoria Geral da República-PGR Associação Brasileira de Antropologia-ABA Coordenador: Cristhian Teófilo da Silva (ABA, UnB), Brasília, Distrito Federal, 2008.**

SILVA, Liana Amin Lima da. Sujeitos da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado (CCPLI). In: GRASS, Verena et al. (Org.). **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019, p. 47-107.

SILVA, Roberto Luiz. **Direito Internacional Público**. 4. Ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

SILVA, Tédney Moreira da. **No banco dos réus, um índio: criminalização de indígenas no Brasil**. 2015. 243f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

WAGNER, Daize Fernanda. A Convenção 169 da OIT e o controle de convencionalidade nos Tribunais da Região Norte do Brasil. **Revista Direitos Humanos em Perspectiva**, ago 2020. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/direitoshumanos>. Acesso em: 10 jul. 2024.

PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS COMO FERRAMENTA DE JUS DIVERSIDADE E JUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL: O CASO DAS RAIZEIRAS DO CERRADO

Etienne Maria Bosco Breviglieri¹

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa versa sobre a instituição de protocolos comunitários bioculturais como ferramenta de biodiversidade e de acesso à justiça socioambiental no Brasil, em especial, no caso das raizeiras do Cerrado.

Para tanto, objetiva-se fazer uma abordagem acerca da atual conceituação desses protocolos como instrumentos de garantia de direitos de povos tradicionais, seus conhecimentos e práticas culturais consuetudinárias, ao mesmo tempo que pretende discutir a jusdiversidade e a justiça ambiental no País. Objetiva-se ainda destacar a relevância do estudo acerca do tema uma vez que tal conteúdo está voltado para novas políticas de proteção de recursos ambientais que abarcam a cultura e saberes de povos ancestrais comumente registrados no Brasil em diferentes regiões, em especial, no Cerrado brasileiro.

Podendo assim demonstrar como o conhecimento ancestral das raizeiras permite a manutenção de espécies e o equilíbrio ambiental além de produzir a transmissão de valores culturais a fim de não se percam dados importantes que compõem o meio ambiente cultural desses povos.

A metodologia empregada é a pesquisa bibliográfica documental por meio do procedimento de análise de textos bibliográficos e documentais selecionados em coleta de dados, especialmente o conteúdo do protocolo das raizeiras do cerrado, enquanto fonte primordial de conteúdo para posteriores fichamentos e resumos. Diante do exposto, visa-se como resultado apontar diferentes formas de exercer o Direito ambiental contemporâneo permitindo a elaboração de protocolos comunitários como instrumentos de preservação de saberes ancestrais e de sua disseminação às gerações futuras sem prejuízo dos dados culturalmente protegidos.

1 A RELEVÂNCIA DA PESQUISA ACERCA DE PROTOCOLOS AMBIENTAIS NO DIREITO AMBIENTAL BRASILEIRO

A iminente escassez de recursos naturais e as constantes alterações dos padrões de vida na biosfera terrestre preocupam os Estados, ditos Estados civilizados, e os colocam em situação de decisão frente às catástrofes ambientais a fim de evitar um colapso e um processo de ecocídio geral. Nessa seara, cada vez mais se assiste à afirmação de compromissos

¹ Docente do Curso de Direito da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), Campus de Paranaíba. Endereço eletrônico: etiene10@hotmail.com.

entre países, a fim de criar Convenções e protocolos em matéria ambiental no intuito de traçar medidas de recuperação de elementos ambientais tais como água, qualidade do solo, recuperação de espécies ameaçadas ou em extinção bem como no restabelecimento de equilíbrio de flora em diferentes Biomas.

No Brasil esse cenário se repete sem exceção. Estabelecer convenções internacionais sem que se crie legislação interna coerente e capaz de proteger nossos recursos é, no mínimo, incoerente. Dessa forma, além de nossa legislação constitucional (art. 225 da Constituição Federal e demais artigos), temos correntemente passado a entender que o equilíbrio do meio ambiente perpassa inicialmente pelo respeito e manutenção de recursos ambientais dos diferentes biomas brasileiros.

Sendo assim, a análise desses temas pretende demonstrar elementos que compõem o meio ambiente cultural e sua importância de estimado interesse ecológico e prático. Os dados presentes nesse artigo retratam pesquisa referente ao seu título e que está em fase inicial no Curso de Direito da UEMS, campus de Paranaíba/MS (no qual a autora do presente artigo é docente e pesquisadora) devido, em especial, pela localização física de unidades da UEMS em área de Cerrado, o que possibilita o estudo de recursos viáveis para manutenção ecológica dessas áreas ao mesmo tempo em que se preocupa com o aprofundamento da temática dos protocolos comunitários em matéria ambiental.

Mais do que isso, de forma específica, propõe-se analisar o protocolo comunitário biocultural das raizeiras do Cerrado como forma de manutenção de elementos naturais e de efetivação de justiça ambiental associados às práticas medicinais de caráter consuetudinário. Por isso, o acesso e estudo a esses conteúdos têm a finalidade de comprovar que a proteção ambiental de comunidades tradicionais pode permitir a criação de uma intrincada teia de proteção do meio ambiente brasileiro.

1.1 DOS FUNDAMENTOS E TEMAS PERTINENTES AO ATUAL DIREITO AMBIENTAL BRASILEIRO

A preocupação em criar ferramentas socioambientais segue, por regra, uma inicial designação: o de conceito de meio ambiente, a saber:

(...) há, entre os especialistas, unanimidade sobre o conceito de meio ambiente. Em sentido lato, significa lugar, recinto ou sítio dos seres vivos e das coisas. Em sentido estrito, representa a combinação de todas as coisas e fatores externos ao indivíduo ou população de indivíduos, constituídos por seres bióticos e abióticos e suas relações e inter-relações. No sistema jurídico brasileiro foi a Lei 6938/81, que trata da Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), que definiu o conceito de meio ambiente como “o conjunto de condições, leis, influências e infra-estrutura de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas” (Brasil, 1981, p.01) (Krzyszczak, 2016, p.5).

Por isso, fatos e normas amplamente destacados em diferentes momentos compõem o que hoje definimos como meio ambiente. Dentre eles, se ressaltam até a chegada dos anos 2000, como a Conferência de Estocolmo em 1972, a Política Nacional de Meio Ambiente de 1981, o Relatório “Nosso Futuro Comum” de 1987, a Constituição brasileira e seu inovador capítulo acerca do Meio Ambiente, a ECO92 e a Rio+10 em 2002. Assim, a terminologia estabelecida no PNUMA é a vigente no país embora a doutrina ambientalista também tenda a elaborar alguns conceitos que circundam o direito e a biologia. Tais como: “interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento equilibrado da vida em todas as suas formas” (Silva *apud* Krzysczak, 2016, p. 6).

A visão sistêmica adotada em nosso ordenamento faz com que as decisões judiciais de forma, interativa e integrativa acabem por consagrar outros elementos como o meio ambiente natural, artificial e cultural e do trabalho. Como se pode ver em:

De acordo com Oliveira (2002), o meio ambiente, seja ele qual for, é definido conforme a percepção que cada sujeito faz da realidade que o cerca. Então, se há uma diversidade de conceitos de meio ambiente – partindo-se da ideia de que este é construído culturalmente por diferentes “visões” no plano cultural e histórico – da mesma forma, também há uma multiplicidade de conceitos de Percepção Ambiental (Krzysczak, 2016, p.8).

Sobre essas definições, deve-se destacar a Lei 9.985/2000, que define o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), pelo qual se instaura a proteção a bens ambientais materiais, ou seja, o reconhecimento por meio desta Lei da conservação e uso sustentável da biodiversidade, também como ato inovador. O fato do ser humano legislar, codificar o conceito de meio ambiente o insere numa perspectiva humanista na qual ele se vê enquanto parte do todo, dos elementos que o compõem. A atual preocupação com a extinção severa de recursos ambientais esgotáveis e outros temas como a crise climática ambiental apontam para um cenário de conscientização de iminente ecocídio.

Por criminalidade ambiental, ou ecocriminalidade, compreende-se os “crimes que ameaçam ou prejudicam o meio ambiente, que tenham ou não repercussões sobre o homem” (...). Tais crimes podem variar de uma escala de infração isolada que não engendra consequências maiores à integridade ambiental, até o crime de ecocídio que ameaça a vida humana e a segurança planetária. Nesse sentido, por “crimes comuns”, contra o meio ambiente, é possível pensar na caça furtiva, no descarte de efluentes agrícolas em um rio, no abandono ilegal de resíduos na natureza. Tais crimes podem ser cometidos em virtude de ações ou omissões, de comportamentos intencionais ou negligentes, realizados por pessoas físicas ou morais, além de serem produzidos no âmbito de território nacional ou transgredir fronteiras, como também no quadro de atividades transnacionais ilícitas (Chenut *et al.* 2012, p.542).

Nesse cenário de calamidade, vários países engendram tratados e convenções internacionais a fim de estipular sanções políticas e econômicas aos Estados a fim restaurar

recursos ambientais ou desestimular práticas negativas, mas restando se impotentes frente ao ecocídio.

Diante disso, existe uma crescente e robusta luta que causou o reconhecimento de tal prática como crime pelo Tribunal Penal Internacional, passando o termo a designar a destruição em larga escala do meio ambiente, sob a estipulação de espécie de genocídio contra a humanidade.

Frente à essa tipificação observou-se que muitos países passaram a se voltar para termos da agenda global com o intuito de estabelecer formas de justiça ambiental, “*Environmental Justice*” em seus territórios:

O conceito de justiça ambiental surgiu nos Estados Unidos, centrado na luta travada por grupos étnicos afetados pelo racismo ambiental, pois em 1987, um relatório científico divulgado pelo Comitê para a Justiça Racial da Igreja Unida de Cristo denunciou as ligações entre a degradação ambiental e a discriminação racial. O estudo utilizava dados estatísticos para demonstrar que a localização de lixeiras com resíduos tóxicos coincidia com a das comunidades de negros, hispânicos e asiáticos. Trata-se de um marco histórico, fortemente ligado com o surgimento de movimentos de justiça ambiental nos EUA que relacionaram a luta anti-racista com a defesa do meio ambiente. (Moura, 2010, p. 4 *apud* Oliveira, 2018, p.41).

Daros enfatiza que:

(...) foi aplicada, primeiramente, às questões de toxinas e dejetos, mas expandiu-se para a análise de transporte, acesso ao campo e espaço verde, uso do solo e política de crescimento, qualidade e distribuição da água, desenvolvimento de energia, emprego, remodelação de campos contaminados, justiça alimentar e justiça climática, entre outras áreas. Ela também aborda o papel da experiência científica e a relação entre a ciência e as comunidades de justiça ambiental. Além disso, há um aprofundamento no exame dos grupos subalternos ou expostos desproporcionalmente aos riscos ambientais, tais como os povos indígenas, os trabalhadores asiáticos e latinos, as mulheres e os jovens. Portanto, observa-se uma tendência contínua de aumento no âmbito de atuação da justiça ambiental. (Daros, 2018, p. 91-92).

Nessa vertente, assistiu-se ao formato de direito ambiental atual com seus princípios e normas mais antigas até a discussão de temas atuais como o socioambientalismo como veremos a seguir.

2 DO DIREITO SOCIOAMBIENTAL

Passamos assim ao crescimento e criação de protocolos ambientais comunitários como formas de inserção de justiça social e correção de destruição de meio ambiente natural e cultural em vários países. De acordo com a necessidade de cada grupo, assistimos à implementação de protocolos que melhor protejam características de trabalho e cultura como forma, também, de recursos naturais. Nas palavras de Herculano (2002, p.7):

O intuito era “estimular a discussão sobre a responsabilidade e o papel dos trabalhadores e das suas entidades representativas, na defesa de um meio ambiente urbano sustentável e com qualidade de vida acessível a todos os seus moradores”, dentro da “perspectiva de crítica ao modelo dominante de desenvolvimento” e entendendo que os “recursos ambientais são bens coletivos, cujos modos de apropriação e gestão são objeto de debate público”.

A justiça social passou então a ser cobrada também enquanto ferramenta do desenvolvimento sustentável. A sustentabilidade é um termo que expressa a preocupação com a qualidade de um sistema que diz respeito à integração indissociável (ambiental e humano), e avalia suas propriedades e características, abrangendo os aspectos ambientais, sociais e econômicos.

Para Andréa Zhouri (2008, p. 104):

Os problemas de governança ambiental analisados remetem ao paradigma da “adequação ambiental”, perspectiva tributária de uma visão desenvolvimentista, pois ao apostar na “modernização ecológica”, motiva ações políticas que atribuem ao mercado o poder de resolução sobre a degradação ambiental. Como um paradigma reformador, a adequação está na contramão dos percursos que visam à construção de um paradigma transformador para a sustentabilidade. Este demandaria, para além do foco nas alternativas técnicas inseridas no âmbito dos objetivos do mercado, a consideração sobre a finalidade do empreendimento e das ações de conservação vis-à-vis os segmentos sociais beneficiados, os potenciais ecológicos de produção do lugar e as condições sociais e culturais das populações envolvidas etc (Zhouri, 2008, p. 104).

Em um cenário de inovações e novas necessidades ambientais, o socioambientalismo surgiu como resposta à necessidade de atrelar biodiversidade e os conhecimentos tradicionais, delineia-se e reforça-se o conceito de sociobiodiversidade no ordenamento jurídico, uma vez que se faz necessária uma apreensão integrada entre a diversidade natural e o aspecto sociocultural diante da realidade de países como o Brasil.

O Direito enfrenta a partir de então o desafio frente à sociobiodiversidade e a dinâmica das suas implicações ecológico-sociais, para garantir e proteger os “novos” direitos oriundos do reconhecimento da multiculturalidade de saberes vinculados a biodiversidade, ou seja, a proteção da sociobiodiversidade enquanto realidade e conceito construído dos movimentos socioambientais no território brasileiro.

Para tanto, destacam-se os reflexos do socioambientalismo no âmbito jurídico constitucional e infraconstitucional brasileiro, com ênfase para temática cultural, do meio ambiente natural, povos indígenas e quilombolas e à função social da propriedade. Nesse sentido tal teoria é resposta crítica do século XVIII frente ao modelo de exploração colonial e seus elementos, quais sejam: latifúndio, escravidão, monocultura, entre outros.

Para Carlos Marés (2002), os bens socioambientais adicionam aos bens naturais as características culturais e que congrega em um único bem jurídico o valor da biodiversidade e da sociodiversidade, em suas palavras:

Os bens socioambientais são todos aqueles que adquirem essencialidade para a manutenção da vida de todas as espécies (biodiversidade) e de todas as culturas humanas (sociodiversidade). Assim, os bens ambientais podem ser naturais ou culturais, ou se melhor podemos dizer, a razão da preservação há de ser predominantemente natural ou cultural se tem como finalidade a bio ou a sociodiversidade, ou a ambos, numa interação necessária entre o ser humano e o ambiente em que vive (Marés, 2002, p.38).

Por isso, a relações entre protocolos ambientais comunitários e justiça ambiental acabaria por firmar um cenário de desenvolvimento calcado na valorização de povos tradicionais e na interpretação “holística” da CF/88 e demais normas ambientais propiciando a aproximação entre a jusdiversidade e os protocolos comunitários permitindo aos bens socioambientais a efetivação da participação social em sua gestão.

2.1 IMPLEMENTAÇÃO DO SOCIOAMBIENTALISMO NO DIREITO AMBIENTAL BRASILEIRO

A lei do SNUC (Lei nº 9.985/2000) sem dúvida reflete uma cosmovisão dos bens ambientais quando em seu artigo 2º da Lei define a biodiversidade ou diversidade biológica como:

(...) a variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, entre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte, compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas.

Neste conceito, a sustentabilidade e a conservação da biodiversidade tornaram-se os alicerces das unidades de conservação no Brasil que é o líder mundial em biodiversidade; lembrando inclusive em termos normativos o Decreto Federal n. 2.519/1998 promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992.

Os sujeitos dos direitos socioambientais predispostos na legislação ambiental brasileira são plurais e recebem tratamentos diferenciados de acordo com suas necessidades e a posição que ocupam no meio ambiente.

Em especial na pesquisa que esse artigo contempla, as populações ou povos tradicionais são o centro de direitos que visam resguardar sua situação de vulnerabilidade e elementos sociais e culturais aliados ao meio ambiente em que estão inseridos. Daí a necessidade da criação de protocolos comunitários no direito ambiental brasileiro e ao redor do mundo.

Antes de tratar dessas ferramentas fechamos o presente tópico com as colocações de Santilli acerca do papel das populações tradicionais em importantes documentos:

No plano internacional, a Convenção da Diversidade Biológica reconhece, em seu preâmbulo, a “estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais”, e estabelece, no artigo 8 (j), que os países signatários da Convenção devem “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e utilização sustentável da diversidade biológica”. Entretanto, não estabelece uma definição de “comunidades locais”, ou de populações indígenas com “estilos de vida tradicionais” (Santilli, 2005, p.83).

(...)

A Portaria nº 22/92, do Ibama, que criou o Centro Nacional do Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais, estabeleceu a seguinte definição: “comunidades que tradicional e culturalmente têm sua subsistência baseada no extrativismo de bens naturais renováveis” (p. 84).

Aponta ainda a autora que:

Já a Lei do Snuc, ao definir as reservas extrativistas e de desenvolvimento sustentável, estabeleceu, ainda que indiretamente, o conceito de populações tradicionais, “cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte” (no caso das reservas extrativistas), ou “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” (no caso das reservas de desenvolvimento sustentável) (Santilli, 2005, p. 84).

3 DOS PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS NO BRASIL

Uma vez apontados elementos que compõem a intrincada relação entre o homem e a natureza, e as diferentes formas de disposição dessas relações por meio das normas de direito ambiental, podemos então analisar o surgimento, conceituação e finalidades desses no cenário ambientalista real em que o desenvolvimento sustentável além de ferramenta ambiental e econômica se apresenta vezes uma forma de justiça ambiental.

Em especial no Brasil, sociedade tão diversa e desigual, é necessário equacionar normas ambientais à diversidade cultural, à democratização do acesso aos recursos naturais e à distribuição dos riscos da produção industrial. Desta feita, os protocolos comunitários surgem como re(a)propriação de um saber cultural de povos tradicionais e que devem ser seguidos sempre que o ambiente em que tais povos estejam inseridos forem locais a ser impactado por atos da sociedade, Estado ou organizações.

Por isso a construção desses protocolos segue o processo de interpretação holística do direito ambiental no Brasil e no mundo, bem como estão associados a valores como governança global e justiça ambiental, e constituem fase prévia de consulta às comunidades antes da realização de obras em áreas protegidas.

De acordo com o Observatório de Protocolos Autônomos (home/página inicial) temos a seguinte definição:

Os protocolos comunitários de consulta e consentimento prévio, livre e informado, também denominados de protocolos autônomos, são documentos elaborados pelos povos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais que estabelecem as regras para o procedimento da consulta prévia, livre, informada e de boa fé, para que sejam respeitadas as especificidades culturais, os sistemas jurídicos próprios, as formas de organização social e deliberação coletiva (2024, página inicial).

A fim de se conceituar e regular o funcionamento desses protocolos, são observadas as normas estipuladas na Convenção 169/2011 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) que contempla o direito de consulta dos sujeitos quando houver assuntos que os afetem e o Protocolo de Nagoya, que estrutura o “protocolo comunitário” e a Convenção da Diversidade Biológica, Lei 13.123/2015 (CDB) que possibilitam os povos indígenas, comunidades quilombolas, povos tradicionais e os agricultores tradicionais como sujeitos desses protocolos autônomos de consulta e/ou de biodiversidade. Assim demonstrado por Vasconcellos; Costa e Santos, 2021, p.148):

1. Povos indígenas: a Constituição de 1988, em seus artigos nos artigos 231 e 232, garante explicitamente aos povos indígenas a sua integridade física e cultural e seus direitos sob a natureza que habitam;
2. Comunidades quilombolas: a Constituição de 1988, no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), reconhece direitos territoriais as comunidades quilombolas;
3. O decreto n. 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), (PNPCT), define o que são os povos e comunidades tradicionais em seu art. 3, I9;
4. A Lei 13.123/2015, no seu art. 2º, VII10, constitui a “gura do protocolo comunitário e define explicitamente que os agricultores tradicionais são sujeitos dessa ferramenta.

Tais protocolos, hoje, são importantes ferramentas para os povos e comunidades tradicionais que passaram a produzir seus protocolos autônomos comunitários de consulta prévia, livre e informada, com a finalidade de impedir as ações negativas por parte dos Estados nacionais contra o direito à terra, à vida e à autodeterminação desses grupos.

O direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado (CCPLI) foi consolidado internacionalmente a partir da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), aprovada no ano de 1989, das Declarações sobre os Direitos dos Povos Indígenas aprovadas pela Organização das Nações Unidas (2007) e Organização dos Estados Americanos (2016).

Importante ressaltar que diversas vezes a realização de audiências públicas, oitivas ou de reuniões pontuais, são, de forma incorreta, apontadas como substituição das consultas prévias, sem a devida representação dos próprios povos, descumprindo o que está previsto

no art. 6º, 1, a, da Convenção nº 169:

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 (Rocha, Silva e Silva, 2021, p. 129).

Portanto, o que se vê é que quando essa prática se realiza e se vislumbra há má-fé por parte daqueles que pretendem fazer uso de terras e de recursos naturais em áreas de proteção natural e cultural. De fato, a Convenção n. 169 da OIT estabelece que a consulta se fará com “procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas”. Tais manifestações comporiam uma relação dos atores envolvidos nesses protocolos. De um lado, as populações tradicionais, o Estado e os interessados no uso das áreas.

Muito importante ressaltar o caráter vinculante dos protocolos de consulta e bioculturais e algumas questões tais como: a) a obrigatoriedade e o caráter da consulta por parte dos Estados nacionais; b) a influência da forma ou procedimento no caráter da consulta.

Dentre os protocolos, destacamos a partir desse momento os chamados protocolos bioculturais devido ao objeto de estudo deste artigo e da pesquisa que ainda se desenvolverá em outras etapas acerca do Protocolo biocultural das Raizeiras do Cerrado. Para isso, importante frisar que, além da ideia de consulta prévia, o protocolo biocultural tem por escopo criar normas que garantam a proteção de direito consuetudinário dos povos, conhecimentos culturais e próprios de cada comunidade culturalmente protegida.

3.1 DO PROTOCOLO BIOCULTURAL DAS RAIZEIRAS DO CERRADO

O presente artigo visa, dentro da fase inicial de pesquisa proposta, fazer as primeiras colocações e estudos acerca de um protocolo comunitário em especial, visando não só o estudo deste, mas também para vislumbrar por meio dele futuros protocolos para outros raizeiro(a)s em outros pontos do bioma Cerrado no Brasil.

O Cerrado é o segundo bioma brasileiro mais extenso, com aproximadamente 200 milhões de hectares, ou seja, cerca de 25% do território nacional. Predomina no Centro-Oeste, tendo suas disjunções na Amazônia Setentrional, no interior do Nordeste, na Bacia do Rio Paraná e na Região Sudeste. Possui muitas espécies utilizadas na medicina popular, em função de características morfológicas, como xilopódios e cascas, que acumulam reservas e, com frequência, possuem substâncias farmacologicamente ativas. Além disso, esse bioma apresenta grande diversidade de ordem, famílias e gêneros, e quanto maior for a diversidade taxonômica em níveis superiores, maior é o distanciamento filogenético entre as espécies e maior é a diferença e a diversidade química entre elas, o que demonstra,

assim, sua importância para pesquisas com plantas medicinais

Dentre tantos em implementação, destacamos o Protocolo Biocultural das Raizeiras do Cerrado, sediada em Pacari e registrada como Patrimônio Histórico e Artístico Natural pelo qual as receitas caseiras e seus resultados passam a constituir bem imaterial. Pelo protocolo:

A construção de uma identidade social foi acordada como primordial na elaboração do protocolo comunitário, para garantir legitimidade a quem está reivindicando direitos consuetudinários perante o poder público. A proposta não é a de definir uma identidade única, mas sim definir uma identidade representativa dos ofícios. É importante lembrar que a construção de uma identidade social não impede a expressão de outras identidades, podendo uma pessoa possuir multi-identidades, como no caso de uma raizeira, que pode ser, ao mesmo tempo, quilombola e agricultora familiar (2014, p.6).

Diante disso, resta a possibilidade do estudo deste protocolo enquanto elemento mantenedor de cultura, grupo social, comércio solidário e manutenção do bioma do Cerrado no Brasil.

O texto do protocolo é fruto de trabalho iniciado em 2008 e que conta com todo o processo realizado com o protagonismo de mulheres. Envolveu representantes de 43 grupos comunitários de dez regiões dos Estados de Minas Gerais, Goiás, Tocantins e Maranhão em áreas que compõem o bioma Cerrado no país e responsável por 30% da biodiversidade brasileira (hoje com apenas 50 % de sua vegetação nativa).

Por ser um protocolo biocultural, há apreço em valorizar os saberes de um determinado grupo humano, no caso o das raizeiras do cerrado, entendidas assim como mulheres que praticam medicina tradicional com base em conhecimentos transmitidos de geração em geração e que compõem uma identidade cultural. Assim definidas:

As principais características de pertencimento à identidade social das raizeiras, e que reforçam o dom de cura, foram definidas coletivamente com o objetivo de um reconhecimento mútuo e conscientização de princípios, valores e ações do seu ofício. A primeira característica define a raizeira como uma grande protetora da natureza e, para isso, ela precisa conhecer a dinâmica dos ambientes do Cerrado, contribuir para a sua conservação, principalmente os ambientes de nascentes d'água. As raizeiras sabem coletar cada planta de forma sustentável, atentando principalmente para a continuidade de sua reprodução e deixando frutos e sementes para a alimentação de animais silvestres.

Uma segunda característica é o conhecimento que a raizeira tem sobre o poder de cura de cada planta e, a partir deste conhecimento, sabe fazer o seu uso correto. A raizeira sempre possui muita responsabilidade na hora de fazer e de indicar um remédio caseiro e, para isso, precisa conhecer as doenças mais ocorrentes em sua comunidade, além de conhecimentos sobre prevenção de doenças, principalmente sobre alimentação saudável.

Outra característica importante que define a identidade da raizeira é a sua relação com a comercialização dos remédios caseiros que produz, sendo os mesmos vendidos a um preço justo ou doados a quem não pode pagar. Esta dinâmica qualifica as raizeiras como agentes de acessibilidade à medicina tradicional e de solidariedade a quem precisa: "O principal valor do remédio é a cura".

Por último, toda a vivência de uma raizeira deve ter uma preparação espiritual, seja na hora de

entrar nas áreas de coleta de plantas medicinais, ou quando for preparar um remédio caseiro, ou na hora de fazer um atendimento de saúde. Esta preparação vem principalmente de uma troca espiritual com a natureza, de energia e purificação, por isso a raizeira precisa estar sempre em contato com o Cerrado (Protocolo Biocultural das Raizeiras do Cerrado, 2015, p. 9-10).

Todas essas características são essenciais e compõem o texto do protocolo. Os grupos de raizeiras se organizam, trocam experiências e decidem de acordo com as necessidades de cada local a forma como vão prestar seus serviços (desde o atendimento domiciliar, passando pela participação de feiras livres ou lojas até o atendimento online e via Correios). Essas decisões fortalecem os grupos e podem até incluir comportamentos para a segurança do grupo. Por exemplo, quando vão em grupos para colher material na natureza impedindo assim a violência que uma mulher poderia sofrer estando sozinha).

Nota-se assim que raizeiros e raizeiras (como são conhecidos no Brasil) são pessoas que geralmente sobrevivem comercializando plantas medicinais. Possuem conhecimentos empíricos para identificar, coletar, preparar e indicar elementos naturais (flora), como forma de tratamento para alguma enfermidade. Há também aqueles que receberam conhecimentos de seus antepassados, posto que sabem cultivar, coletar as espécies vegetais que necessitam, preparar e indicar quais delas podem ser ou não comercializadas.

Sua metodologia de trabalho inclui a coleta e seleção do material, a preparação do “remédio” de acordo com consenso e estudo coletivo de saberes e está assim definido no Protocolo:

As farmacopeias tradicionais são elaboradas a partir de uma metodologia denominada “pesquisa popular”, na qual representantes de povos e comunidades tradicionais se tornam pesquisadores populares, realizam estudos de campo, registram coletivamente conhecimentos tradicionais sobre o uso e manejo sustentável de plantas medicinais e dialogam sobre temas importantes à prática da medicina tradicional e políticas públicas relacionadas (2025, p. 23). (...)

A publicação de farmacopeias tradicionais é uma forma de dar visibilidade aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e, por ser um registro, é também uma estratégia de identificar a procedência das plantas medicinais e os povos e comunidades tradicionais que sempre fizeram o seu uso tradicional e sustentável. Por isso as farmacopeias tradicionais tornam-se instrumentos políticos para a elaboração de planos de salvaguarda da medicina tradicional e garantia dos direitos consuetudinários dos povos e comunidades tradicionais sobre o acesso à biodiversidade e sobre seus conhecimentos tradicionais (2015, p.23).

Assim, pode-se notar que a prática da medicina tradicional está intimamente ligada ao bem-estar comunitário ao mesmo tempo em que permite o acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais mantendo e solidificando a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) no Brasil.

Vale lembrar que no âmbito de representatividade das raizeiras em espaços políticos, a Articulação Pacari é membro titular do Comitê da Política Nacional de Plantas

Medicinais e Fitoterápicos (Decreto nº. 5.813, de 22 de junho de 2006), coordenado pelo Ministério da Saúde.

Essa mesma articulação é membro da Comissão que implementa a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), criada pelo Decreto nº. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, e reivindica, neste espaço, o reconhecimento da identidade social das raízes.

Sem dúvida a criação desse protocolo é mais um instrumento político na atuação de organizações e redes em espaços de inserção e formulação de políticas públicas, face principalmente à criminalização das práticas da medicina tradicional no Brasil, com o intuito de produzir regras que valorizem e possam garantir a manutenção de conhecimentos ancestrais protegendo-os da biopirataria e do esquecimento das tradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto coletado na fase mais inicial da pesquisa que se desenvolverá restam claras algumas conclusões.

O direito ambiental brasileiro, bem como no âmbito internacional assiste desde a década de 70 um vislumbre mais humanista das normas de proteção dos recursos naturais.

Enquanto se assiste a uma somatória de saberes que transcendem o conteúdo prescritivo das normas, o direito ambiental tem buscado agregar valores consuetudinários às regras de cunho protecionista dos recursos ambientais. Isso é visível pelo implemento de princípios que norteiam essa área tais como o da precaução, prevenção e do desenvolvimento sustentável que foram incorporados na legislação constitucional pátria além das de cunho ambientalista.

O complexo e dinâmico contexto que envolve a vinculação entre biodiversidade e os conhecimentos tradicionais, delineia-se e reforça conceitos atuais como os de socio-biodiversidade. A ideia dessa visão socioambientalista é integrar a diversidade natural e o aspecto sociocultural diante da realidade de países como o Brasil proporcionando uma governança sustentável.

A proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade vem enfrentando desafios latentes no cenário mundial. Ainda que a CDB, o Protocolo de Nagoya e no Brasil, a Lei Federal 13.123/2015.

Por isso, é fundamental a agregação de valores ecológico-sociais, para garantir e proteger os “novos” direitos oriundos do reconhecimento da multiculturalidade de saberes vinculados à biodiversidade como efetiva realidade. Nessa visão, a criação de protocolos comunitários é fruto de um processo de amadurecimento jurídico e social frente às ameaças à vida humana diante da escassez dos recursos naturais.

Dentre tais protocolos, as necessidades de diferentes grupos sociais e os recursos a serem protegidos acabam por transpor um novo modelo constituído por diferentes protocolos comunitários. Primeiramente e em maior número os protocolos de consulta prévia a povos que sofrem física e culturalmente com mudanças em seus habitats.

E ainda, os protocolos bioculturais, espécie destacada no presente estudo (e artigo) e na pesquisa que será desenvolvida por essa autora no curso de Direito da UEMS, Campus de Paranaíba, inclusive com grupo de pesquisa formulado no diretório da CAPES. O número desses protocolos é crescente já conta mais de trinta protocolos só em países da América Latina.

O protocolo comunitário abordado é o Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado (2015) e que se encontra em vigência como legítima ferramenta de valorização e manutenção de recursos naturais e culturais. Tal ferramenta agrega cultura e saberes consuetudinários que agregam valor aos produtos naturais (ao mesmo tempo em que combate a biopirataria) e tradicionais ao mesmo tempo que mantém o equilíbrio e a manutenção do bioma do Cerrado, por meio de mulheres, grupo já exposto a muitos problemas sociais.

Espera-se alcançar a partir da redação desse artigo uma compreensão ainda maior sobre o tema, tanto pela pesquisa, como pela notória necessidade de difusão dos protocolos comunitários na academia, em especial, na disciplina de direito ambiental no Brasil, país líder em biodiversidade.

Conclui-se indubitavelmente que o socioambientalismo é a vertente atualmente mais robusta e segura para a manutenção do meio ambiente e seus recursos naturais e culturais para presentes e futuras gerações.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marden Reis de; SANTOS, Pedro Sergio dos. Da Sociedade do Risco ao Acidente Socioambiental de Mariana: violações à ordem constitucional e aos direitos humanos. **Saberes da Amazônia**, Porto Velho, v. 2, n. 5, p. 162-183, 2017. Jul-Dez 2017. Disponível em: <https://www.fcr.edu.br/ojs/index.php/saberesamazonia/article/view/187/231>. Acesso em: 29 jul. 2020.

ACSERALD, Henri; PADUA, José Augusto e HERCULANO, Selene. **Justiça ambiental e cidadania** (orgs.), Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004.

_____. **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004.

ARAUJO, Cristina Ruan Ferreira de. et al. Raizeiros e raizeiras enquanto multiplicadores do

Conhecimento popular: um resgate na literatura. **Revista Saúde e Ciência**, 2014; 3(1), 35-43. Disponível em: <https://rsc.revistas.ufcg.edu.br/index.php/rsc/article/view/282>. Acesso em: 12 ago. 2024.

BECK, Ulrich (1944). **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.

BENSUSAN, Nurit. Perda de biodiversidade, conservação da biodiversidade... mas o que é biodiversidade? In: BENSUSAN, Nurit (Org.). **Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade**: como, para que, por que. Brasília: Instituto Socioambiental e Editora Universidade de Brasília, 2002, p.16-18.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BREVIGLIERI, Etienne Maria Bosco. Justiça Ambiental e o uso de novas tecnologias como atividades de risco. In: SILVA, Elisabeth Maria de Mendonça; SANTANA, Isael; MARTINS, Lisandra Moreira. **Direitos Humanos e Fundamentais**: Estado, sociedade e efetividade. São Carlos: Pedro e João Editores, 2022.

CARNEIRO, Eder Jurandir. **Modernização recuperadora e o campo da política ambiental em Minas Gerais**. Tese doutorado em Sociologia e Política, Belo Horizonte, UFMG 2003.

CHENUT Martin, Kathia; NEYRET, Laurent; PERRUSO, Camila Perruso. Rumo à internacionalização da proteção penal do meio ambiente: dos ecocrimes ao ecocídio. **Revista de Direito Internacional**. Brasília, vl.02, 2012, p.540-569.

CONCEIÇÃO, G.M.*et al.* Plantas do cerrado: comercialização, uso e indicação terapêutica fornecida pelos raizeiros e vendedores, Teresina, Piauí. **Scientia Plena**, 7(12). Disponível em: <https://www.scientiaplenu.org.br/sp/article/view/23>. Acesso em: 10 jul. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

DAROS, L.F. **Justiça Ecológica E Crime Internacional**: Os Limites E As Possibilidades Do Direito No Combate Ao Ecocídio. 2018, 220f. (pós Graduação em Direito) – UFSC Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/190258>. Acesso em: 10 out. 2018.

DERANI, Cristiane. Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre seu acesso. In: LIMA, André (Org.). **O direito para o Brasil socioambiental**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

DIAS, Jaqueline Evangelista LAUREANO, LOURDES Cardoso (ORG). **Protocolo comunitário biocultural das raizeiras do Cerrado**: direito consuetudinário de praticar a medicina tradicional. Turmalina: Articulação Pacari, 2014.

DIEGUES, Antonio Carlos. ARRUDA, Rinaldo S.V. (Orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

KRZYSCZAK, Fabio Roberto. As diferentes concepções de meio ambiente e suas visões. **Revista de educação do IDEAU**. Vol. 11 – Nº 23 – Janeiro - Junho – 2016. Disponível em: [9c9c1925f63120720408c5260bb0080d355_1.pdf](https://ideau.com.br/9c9c1925f63120720408c5260bb0080d355_1.pdf) (ideau.com.br).

LEFF, E. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, Vozes, 2001.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Introdução ao direito socioambiental. In: LIMA, André (org.) **O direito para o Brasil socioambiental**. São Paulo: Instituto Socioambiental; Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **Justiça Socioambiental e Direitos Humanos**: Uma análise a partir dos direitos territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

OBSERVATÓRIO DE PROTOCOLOS COMUNITÁRIOS. Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

OLIVEIRA, Henrique N. de. **Dos crimes ambientais contra a humanidade**: o ecocídio. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Paranaíba/MS. Orientadora: Prof. Dra Etienne Maria Bosco Breviglieri, Paranaíba, 2018.

REZENDE, E.A.; RIBEIRO, M.T.F. Conhecimento tradicional, plantas medicinais e propriedade intelectual: biopirataria ou bioprospecção? **Revista Brasileira de Plantas Medicinais**, v.7, n.3, p.37-44, 2005.

ROCHA, Gabriel dourado; SILVA, Guilherme Oliveira; SILVA, Liana Amin Lima da. Direito à consulta e consentimento prévio, livre e informado e seu reconhecimento na jurisprudência brasileira e colombiana. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de et al. **Jusdiversidade e protocolos comunitários**. Curitiba, PR: CEPEDIS, 2021.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. Editora Peirópolis, Instituto Socioambiental e Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005. Disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-bd&q=socioambientalismo+e+novos+direitos+prote%C3%A7%C3%A3o+jur%C3%ADica+%C3%A0+diversidade+biol%C3%B3gica+e+cultural>. Acesso em: 12/08/2024.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para uma concepção multicultural de direitos humanos**. Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, janeiro/junho, 2001.

SHIRAISHI NETO, Joaquim *et al.* **Quando o Estado não protege o seu povo**. Curitiba: Letra da Lei, 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de et al. **Jusdiversidade e protocolos comunitários**. Curitiba, PR: CEPEDIS, 2021.

SVAMPA, Maristella. **Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais – um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas?**. In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (orgs.). *Descolonizar o imaginário - debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, p. 141-171, 2016.

VASCONCELLOS, Ana Leticia Maciel de; COSTA, Julia Enaile Correa; SANTOS, Thais Gisele Diniz. Direito à livre determinação: os protocolos autônomos de consulta e da sociobiodiversidade no Brasil. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de et al. **Jusdiversidade e protocolos comunitários**. Curitiba, PR: CEPEDIS, 2021.

ZHOURI, A. “O ativismo transnacional pela Amazônia: entre a ecologia política e o ambientalismo de resultados”. **Revista Horizontes Antropológicos**, 25: 139-169, jan./jun. 2006.

_____. Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability : desafios para a governança ambiental. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 23 No. 68, out.2008.

REFLEXÃO DO DIREITO POR MEIO DE RAÍZES AFRO-BRASILEIRAS: OS ITANS DE EXÚ DIANTE DO CAPITALISMO

Nathália Damasceno Victoriano¹

Gladstone Leonel Júnior²

INTRODUÇÃO

Entre diversas encruzadas, bifurcações epistemológicas e variedades de caminhos, um, em especial, não foi vitorioso em uma “batalha” de bases fundantes da teoria jurídica do Estado e de suas estruturas. Aqueles conhecimentos historicamente carregados pelos povos negros e decorrentes de religiosidade de matriz africana, desenvolvidas no Brasil. Dentre as diversas realidades do país, quem deve se submeter e quem deve criar a interpretação destas vivências? Como restituir o poder aqueles que foram condicionados à inferioridade e condenados a obedecer a uma ordem que se coloca socialmente superior?

A história dos itans de Exú, presentes no território brasileiro, pode dar um caminho para a longa trilha de empoderamento desses povos, porque a religiosidade é uma ferramenta que permite desvendar aspectos relevantes da cosmovisão de um grupo social. O presente artigo trabalha a possibilidade de releitura jurídica desses Itans, apresentando como diversos destes estão associados a conteúdos jurídicos e a lutas na América Latina.

A religiosidade revela diferentes aspectos da sociedade, como essa lida com seus limites, estabelece relações com o mundo ou articula suas prioridades. Os códigos mais profundos de uma cultura estão arquivados na relação com o sagrado. A importância de conhecer esses aspectos de um povo está em compreender como ele dimensiona suas relações com o mundo, com outras sociedades. Isto se torna significativo, em particular, no caso da diáspora africana (Ramos, 2019, p. 116).

[...] De alguma maneira, os xinguanos e os habitantes primevos de Marajó, de Altamira e de outros lugares encontraram maneiras de transformar o ambiente que ocuparam - e que exploraram de forma relativamente intensa e planejada, aliás - sem bagunçar tudo, diferentemente do que o Estado e a iniciativa privada da República Federativa do Brasil têm feito desde o último século. Acho difícil que não tenhamos nada a aprender com eles [...] - (Lopes, 2017, p. 25).

O artigo busca ultrapassar a simples associação entre liberdade religiosa e liberdade de expressão, comumente analisada sob uma perspectiva individualista, compreendendo a dinâmica da liberdade religiosa como um direito de sujeitos coletivos de manifestarem os seus modos de vida.

A palavra nagô itàn designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itàn àtawódówó, “histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra [...]” (Póvoas, 2015, p. 09). Um direito

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (UFF). Email: ndamasceno@id.uff.br

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional e da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense (UFF). Email: gladstoneleonel@id.uff.br

latino-americano deve-se ter em mente processos históricos latino-americanos ou latino-afro-americanos como destaca Lélia Gonzalez (2020). Apesar de estarmos tratando de realidades que são constantemente consideradas apenas do ponto de vista religioso, as religiões afro-brasileiras são menos dogmáticas do que o direito posto, o que acaba sendo um ponto de abertura que cria instabilidade em um sistema que necessita de um direito que crie estabilidade para o mercado. Nesse sentido, Silvia Federici esclarece como a caça às bruxas foi um processo que, dentre outros fatores, buscou eliminar o elemento conexo dos grupos sociais e a instabilidade que o conceito de “mágico” e “sobrenatural” criava na rotina de trabalho.

O movimento herético proporcionou também uma estrutura comunitária alternativa de dimensão internacional, permitindo aos membros das seitas viverem suas vidas com maior autonomia, ao mesmo tempo que se beneficiavam da rede de apoio constituída por contatos, escolas e refúgios com os quais podiam contar como ajuda e inspiração nos momentos de necessidade. Efetivamente, não é exagero dizer que o movimento herético foi a primeira “internacional proletária” — esse era o alcance das seitas (particularmente dos cátaros e dos valdenses) e as conexões que estabeleceram entre si por meio das feiras comerciais, das peregrinações e dos permanentes cruzamentos de fronteiras dos refugiados gerados pelas perseguições (Federici, 2017, p. 70 e 71).

Os Itans de Exu são uma forma de manifestação ancestral desses povos, em momentos e lugares diferentes, mas com uma base africana que está enraizada na América Latina. Podendo este ser um caminho para compreender como, desde muito tempo, essa realidade tipicamente afro-brasileira se manteve viva e em alguns momentos ser reverberado como direito forjado nos saberes e mistérios populares. Identificar direitos é importante para compreender que, eles não apenas estão inscritos nas lutas sociais, mas também nos diálogos religiosos que representam uma cosmovisão típica desses povos.

[...] O reconhecimento de que a experiência histórica dos países latino-americanos não é devidamente explicada pelas teorias hegemônicas, conduziu vários pensadores a buscarem uma compreensão que articule adequadamente as pluralidades que marcam essas experiências históricas (Leonel Júnior, 2018, p.55).

A obra “EXU” do antropólogo Wagner Gonçalves da Silva (2022) apresenta 183 Itans compreendendo interseções entre relatos existentes na Nigéria, Cuba, Brasil e Benin. A fim de compreender a complexidade da distribuição desses “contos” repletos de ordenamentos do modo de vida de um povo foi elaborado o gráfico abaixo.

Contagem das nacionalidades dos Itans

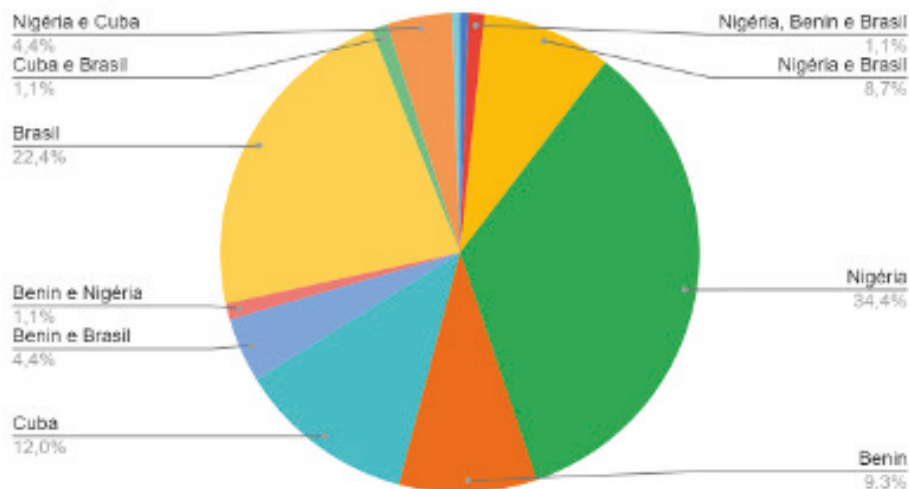


Gráfico elaborado pelos autores

Pode-se notar que, dentro do universo dos contos apresentados na obra, Nigéria (34,4%) e Brasil (22,4%) apresentam a maior quantidade de Itans próprios destas localidades o que demonstra a intensa conexão do Brasil com a cultura africana.

Tendo em vista o número elevado de Itans relatados por Wagner Gonçalves da Silva, optou-se por realizar a delimitação do objeto de pesquisa para analisar apenas os contos ancestrais que são próprios do Brasil (22,4%) o que totaliza 41 Itans, dentre os quais alguns foram excluídos da análise por meio de uma revisão subjetiva de que não possuíam, algo que pudesse ser lido como possuidor de conteúdo jurídico explícito e exigiria maior argumentatividade para estabelecer a conexão.

No decorrer do texto utilizou-se a nomenclatura adotada por Vagner Gonçalves da Silva (2022) para descrever esses relatos, a saber, mito. Para o autor não há diferença entre o uso do termo “Mito” e o uso da expressão “Itan”, apesar de o presente artigo optar por seguir a linha de que o termo Itan é mais adequado, por ser uma forma própria de denominação de uma estrutura de regras contadas, típicas de um povo específico.

[...] Devemos ressaltar, de início, que usamos o termo “mito” para denominar, de uma forma geral, um conjunto amplo de narrativas que em termos locais podem ter outros nomes como oriquis, itãs, odus, poemas, caminhos, histórias, lendas etc. (Silva, 2022, p. 32).

Desse modo, pretende-se realizar uma pesquisa baseada na abordagem qualitativa em razão da necessidade de extração crítica de significado jurídico dos Itans a serem analisados,

tendo em mente as teorias do “direito achado na rua” (Sousa Júnior, 2008), em especial, “direito achado na encruza” (Ramos, 2019) e as epistemologias do sul.

A abordagem utilizada no presente artigo busca retirar os povos de terreiro da posição de objetos de pesquisa em uma metodologia antropológica típica dos tempos de conquista e métodos coloniais e posicioná-los, efetivamente, como sujeitos da pesquisa.

Desse modo, por meio de uma análise documental dos Itans pré-selecionados de Exu e por meio de um estudo bibliográfico, pretende-se dar um primeiro passo no processo de reverter “o ato sacrificial das culturas e dos povos residentes no continente que foi denominado América” (Leonel Júnior, 2021, p. 2731).

O ORDENAMENTO DOS ITANS

Inicialmente, a análise de um Itan, conto ou mito, deve ultrapassar questões ético-sociais da época típica que retratam e analisar a essência do que aquele povo pretende transmitir para gerações. Exu ressignifica a desordem, a confusão, a discórdia. Ele a retira do campo negativo do “condenado” do mundo, em seu binômio certo-errado, e trabalha nas zonas cinzentas, nos ensinando a caminhar por elas e reinar nelas, aceitando a desordem, a confusão e a discórdia sem uma mentalidade de combate, de hierarquia entre bem e mal, de classificações e categorizações de atos como bons ou maus, mas exaltando a relatividade. Essa crença por si só contradiz um direito dogmático, impositivo e único. Traduzindo em termos jurídicos, Exu aceita a desordem e trabalha nela como ela é, não buscando comprometer raízes culturais profundas em favor de uma ordem econômica hegemônica. Essa cosmologia contrasta com uma mentalidade capitalista e a estrutura básica de um Estado fomentador de uma política neoliberal.

Assim, não descartando as reflexões realizadas, mas agregando-lhes novos elementos, caberá aos latino-americanos identificar quais seriam os sujeitos revolucionários capazes de subverter o sistema capitalista vigente e seus meios de dominação na estrutura política vivenciada, se pretendem construir um novo tipo de Estado e sociedade. Reformulando assim, esse sujeito transformador, concebido diante de uma perspectiva própria da realidade e passando de mera reprodução de categorias europeias para o contexto concreto da América Latina (Leonel Júnior, 2018, p.4).

Essa cosmovisão possui a capacidade de contrastar com os “limites da racionalidade moderna ocidental” (Ramos, 2019, p. 40), trazendo à tona, reflexos para uma teoria jurídica de Estado capaz de dialogar com diferentes corpos e modos de viver.

Referindo-se ao diálogo de culturas, o teólogo, filósofo e indigenista Paulo Suess empresta dimensão social ao conceito, aludindo ao conjunto de práticas que caracterizam o projeto de vida de um povo ou grupo social e pode assim falar de um outro mundo que já existe, resgatando das práticas comunitárias tradicionais uma pedagogia exemplar feita projeto de vida

pleno de uma sociedade imediata e pré-institucional (Sousa Júnior, 2008, p. 131).

Assim como Pedro Brandão (2015) e Antonio Carlos Wolkmer (2015) defendem que os processos populares sejam mais do que sujeitos de direito, mas que suas culturas e modo de viver possam dialogar com a própria definição de direito. Exú é o caminho, a encruzilhada, as bifurcações, ou seja, o seu ponto de força está nas ruas e no movimento decorrente desta o que é reafirmado em diversos pontos/orações cantadas.

Na Calunga, quando ele aparece
Credo em cruz, eu rezo prece pra Exú
O dono da rua
Sinto a força deste momento
E firmo o meu pensamento
Nos quatro cantos da rua
Eu peço a ele que me proteja
Onde quer que eu esteja
Ao longo desta caminhada
Confio em sua ajuda verdadeira
Ele é Exú Caveira
O Senhor das Encruzilhadas
Ê, Caveira! (Baker, 2013)

Nesse sentido, pretende-se estabelecer neste capítulo uma associação lógica entre os Itans de Exú a serem analisados, o “direito achado na rua” (Sousa Júnior, 2008) / “Direito achado na encruza” (Ramos, 2019) e como Exú, dono da Rua e da encruza, assumiria o papel de mensageiro de um direito afro-brasileiro.

“[...] o intento é atribuir propriamente Direito ao que emerge de sua fonte material - o povo - e de seu protagonismo a partir da rua - evidente metáfora da esfera pública” (Sousa Júnior, 2008, p. 14).

Buscar um direito elaborado na encruza (Ramos, 2019), bem como na rua - esfera pública - é tratar de um direito Exúlico, ou seja, um direito que dialoga com a ancestralidade político-religiosa do povo desta terra e que transmite os “ordenamentos populares” para as bases fundantes do Estado, desestruturando a estática pirâmide de Kelsen por outras formas de expressão que abordam diversas formas geométricas, inclusive os pontos cruzados de Exú.

Os Itans a serem analisados abaixo demonstram a conexão entre Exu e a rua, os movimentos sociais, a população necessitada e como tratar de um direito advindo do povo é necessariamente tratar de um direito Exúlico e a maneira como esse direito já dialoga com as culturas típicas da América Latina, além de enfrentar parâmetros fundamentais do Estado neoliberal.

EXTRAINDO DIREITO DOS ITANS

MITO 33 - EXU AJUDA A RETIRAR ORUNMILÁ DO ESCONDERIJO FEITO PELA ARANHA

Orunmilá ia fazer uma viagem e foi a um *oluwo* que lhe recomendou fazer um sacrifício, mas ele se esqueceu. Saiu na carruagem com os seus pajens - os seus Exus - e ia pelo caminho quando viu de um lado da estrada pés de *obi* e de outro, de *orobo*. Aquilo era mesmo uma tentação. Ele apeou e começou a comer os *obi* e os *orobo* [frutos de função mágica no culto]. Foi quando chegou a “precatória” [havendo violado uma proibição, além de ter iniciado a viagem sem os sacrifícios propiciatórios, passou ele a ser perseguido por entidades sobrenaturais não identificadas]. Os “inimigos” correram atrás dele para pegá-lo e ele meteu-se na carruagem e tocou com toda [velocidade] com o povo atrás para pegá-lo. Adiante ele se viu tão apertado que largou a carruagem e meteu-se num buraco. Foi quando uma aranha começou a fazer sua teia e fechou a passagem. Os “inimigos” chegaram e vendo a teia disseram que era impossível alguém estar ali. Foram embora. Os Exus na fuga tinham se espalhado, mas começaram a bater o mato em procura do seu chefe. Um Exu que vinha a procura de seu chefe encontrou no meio do caminho um homem agachado, com uma faca enfincada no chão. Chamou por ele, mas tendo o cuidado de se pôr em guarda, porque podia ser um “inimigo” assim disfarçado. Mas era Ogum. Então eles se juntaram e foram descobrir Orunmilá. **Tiraram ele sem fazer mal à aranha que estava lá no meio da teia.** (Ribeiro, 1952, p. 84 APUD Silva, 2022, p. 404) - Grifos nosso

O Itan ressalta que nenhum mal foi feito à aranha. Orunmilá violou uma proibição e se escondeu atrás de uma teia de aranha. Exú junto com Ogum procuraram Orunmilá e o retiraram do esconderijo sem fazer mal ao aracnídeo.

Empodera-se a cosmovisão do respeito à natureza, contudo sem esquecer da proteção de Orunmilá. Quando Exú e Ogum procuram Orunmilá que estava se protegendo dos inimigos para auxiliar, não machuca a natureza que também tem o seu papel em auxiliar Orunmilá a fugir dos inimigos. Trata-se de uma simbiose e respeito mútuo o que contrasta com a realidade das intervenções judiciais e a lógica de destruição dos recursos naturais para a manutenção do capitalismo.

Luciana de Souza Ramos (2019) trata como o judiciário, no caso colombiano, reconheceu o rio como sujeito de direitos, mas não reconheceu os sujeitos coletivos de direito que dependiam do rio para sobreviver, “neste caso em específico, deixa evidente que ao judiciário é mais plausível reconhecer um rio, como sujeito de direitos, a povos negros” (Ramos, 2019, p. 104).

A “pseudo” inovação da sentença nada mais é que o reflexo de um conhecimento jurídico eurocentrado, de um pertencimento branco hierarquizado e da invisibilização das ontologias negro-diaspóricas, que inclusive **reconhece a Constituição de 1991 como uma Constituição ecológica, mas não vislumbra como uma Constituição étnica** (Ramos, 2019, p. 107). Grifos nossos

Enquanto o Itan trata de ajuda recíprocas, o reconhecimento do judiciário retratado

por Luciana de Souza Ramos (2019) não significou a satisfação dos envolvidos, mas meras concessões. Diferentemente do poder judiciário, mesmo Orunmilá tendo errado mais de uma vez e ter sido perseguido por inimigos em consequência: 1) a aranha escondeu Orunmilá dos inimigos; 2) Exú se juntou a Ogum para procurar Orunmilá; 3) Exu e Ogum conseguiram encontrar e retirar Orunmilá do esconderijo sem causar dano a aranha.

[...] Logo, é importante o ritual coletivo para uma produção consciente e desejada, satisfazendo a comunidade sem entrar em atrito com a natureza, nem com os deuses que espiritualizam o ambiente (LINERA, 2009, P.300). Para os povos aymara, a pachamama é considerada ser sagrado, por isso a terra não é tratada da mesma maneira que no modo de produção capitalista. Os territórios dos ayllus são assim não passíveis de mensuração pecuniária, pois permitem uma relação interativa entre homem/mulher-natureza-espírito, desde uma cosmovisão construída socialmente naquele meio (Leonel Júnior, 2018, p. 32).

O conceito de *vivir bien* foi integrado ao artigo 313 da constituição da Bolívia (Leonel Júnior, 2018, p. 110). O itan presente em território brasileiro dialoga com o conceito boliviano de *vivir bien* quando trata da proteção das pessoas e dos seres vivos ao redor. No Brasil, especialmente nas religiões afro-brasileiras, o termo “Axé” retrata a força vital do ser vivo e também presente no “sangue verde” das plantas e nos pontos de força da natureza, como as cachoeiras de Oxum e as pedreiras de Xangô. Desse modo, o Brasil possui termos próprios que dialogam com a cosmovisão de respeito simbiótico às vidas e possui relevância para ser fundamento de um direito, tal como o termo *vivir bien* é constitutivo para o povo boliviano.

MITO 63 - EXU FAZ HOMEM RICO ANDAR COM O POBRE PARA QUE ELE ENRIQUEÇA

A história conta que havia um homem muito pobre, quase um mendigo, de tão paupérrimo. Então, certo dia, resolveu ir consultar em casa de pessoa competente na matéria e mandaram-no fazer o ebó indicado [cabras, galinhas e peixes assados e encolhidos], com todo rigor de estilo. E esse homem, que não podia fazer o tal despacho, conforme pode-se concluir por sua situação financeira, mesmo assim não deixou de fazer tudo.

Horas depois de tudo feito, caminhavam o mais milionário do lugar e este pobrezinho na mesma rua. Foi quando Exu chamou a atenção do arquimilionário para ouvir o que aquele pobre dizia. Apontando com o dedo, o homem insistia em ridicularizar todos e tudo daquele lugar de uma maneira tão deprimente que o milionário se sentiu desfeiteado e não vacilou em chamar pessoalmente a atenção desse mendigo audacioso, por querer desfeitear as pessoas mais poderosas daquela terra. Mas o mendigo fazia de conta que não percebia a presença do homem rico, continuando a dizer que ninguém era tão poderoso como dizia ser, que ninguém era suficientemente poderoso para ajudar um mendigo como ele, etc.

O rico aproximou-se do pobre e indagou se sabia com quem falava. O mendigo respondeu que não via ninguém, senão ele mesmo. Ora, essas palavras magoaram muito o milionário que disse ao mendigo que ele tinha poder suficiente para melhorar a sua sorte naquele instante, pois queria mostrar a ele o seu valor. Retorquiu o tal mendigo nesse dia pagão que não via ninguém capaz de ajudá-lo, ninguém suficientemente poderoso para isso. O potentado irritou-se mais ainda com a insolência do pobre que o ignorava. Mas Exu, que estava satisfeito com o ebó e queria ajudar o pobre homem, dizia ao ouvido do milionário que não tolerasse semelhante

desfeita vinda daquele tipo de gente, que estava se deixando vencer pelo mais fraco. O rico dirigiu-se novamente ao pobretão:

Vou te mostrar quem sou e o que valho na terra em termos de riqueza, senhor. Vou te fazer feliz e verás como sou poderoso.

Então, deu o braço ao mendigo e foi passeando com ele por toda a cidade, nas principais ruas e principais praças, até que todos foram vendo o rico com o pobre que, desde esse momento, passou a ser considerado como um dos homens de crédito inabalável daquele lugar, pois, se não o fosse, não estaria a andar de braço dado com o milionário. Então, o milionário desejou ao suposto colega que fosse feliz nas suas empresas e o deixou em paz.

Bastou isso para que todos do comércio lhe oferecessem os seus empréstimos e créditos. Uns ofereciam-lhe casas para ele comprar a crédito, outros negociantes, vendo a transação, faziam o mesmo, dando-lhes outras oportunidades e vantagens. Enfim, ele não sabia o que havia de fazer para sossegar o espírito diante de tantas propostas de negócios. Assim, ficou o pobre homem muito rico, só com o bafejo de que era um grande milionário.

Pela fábula que se acaba de contar, vê-se como o valor pessoal tem influência no êxito da vida, provocado quase na maioria das vezes pela importância ou valor da própria pessoa sob cuja proteção aquela se encontra. Esse caminho de Odu nesse caso prediz que pessoa que sente falta de recursos de todas as espécies na vida pode, de uma hora para outra, tornar-se próspera e que um auxílio momentâneo, mas decisivo, pode acontecer, quando se obedecem às determinações e regras preceituadas na matéria indicada. (APUD Rocha, 1999, pp. 167-169 APUD Silva, 2022, p. 436-437).

O Itan dialoga acerca das relações econômicas discrepantes e como Exu lida com os elementos ali existentes como ego e riqueza para equilibrar de algum modo a situação e conseguir caminhos econômicos mais favoráveis para aquele homem pobre, bem como denuncia uma sociedade no qual o mero fato de andar com um rico significa ter créditos.

O homem muito pobre deixou a sua situação em razão de fazer o mercado acreditar que possuía créditos para pagar no futuro em razão de, aparentemente, ser próximo de um homem muito rico, bem como demonstra a facilidade como o homem muito rico consegue auxiliar o homem muito pobre.

Juliane Furno (2022), ao abordar sobre o caminho trilhado pelos pensadores do imperialismo, resalta como Rosa Luxemburgo trata da necessidade do capitalismo conquistar espaços pré-capitalistas para avançar na produção e garantir o consumo. Se busca avançar e “[...] não permitir a coexistência com outros meios de produção” (Furno, 2022, p. 45), dessa forma a inserção daquele homem pobre no mercado por meio de créditos pode ser compreendido como uma metáfora na qual o homem rico representaria países capitalistas de economia central e o homem pobre estaria representando países de economias periféricas que, por meio de um sistema de créditos, ingressa em um mercado e passa a estar inserido em esferas específicas, dentro de uma dinâmica do capital.

Apesar de a proposta-chave do Itan ser a de transmitir a possibilidade de mudança de caminhos e da vinda da prosperidade, não há uma leitura única. Como ponto principal que permeia todas as demais interpretações, o Itan dialoga como Exú auxilia um homem pobre a navegar por meio de um sistema capitalista que possui suas características apresentadas no Itan (mercado, crédito, monopólio).

MITO 113 - EXU AJUDA OXUMARÊ A OBTER A COROA DE NANÃ

Nanã só podia gerar monstros. Na hora de sentir as dores do parto, ela dormiu, e sonhou que estava amamentando um monstro. Acordou, viu aquela cobra querendo ser amamentada. Nanã foge, a cobra atrás, comendo tudo o que tinha pela frente. Nanã acabou aceitando a cobra, e foi criando Oxumaré.

Oxumaré, durante seis meses, era uma linda moça, outros seis meses, virava monstro.

Bessém ficou com raiva da mãe, porque, quando namorava, ia tudo bem até a hora em que se transformava em cobra. O namorado morria de medo, ou fugia correndo.

Exu, que não se cansa de agradar as situações complicadas, encontrou Oxumaré na floresta, e disse que ele tinha toda razão de viver aborrecido com a mãe, pois ela devia reparações pelo prejuízo (por ele ser um monstro). Além do mais, Nanã era a rainha de Gege, e Oxumaré também tinha direito à coroa.

Aí a cobra foi para o palácio. Assustou a todos. Falou: Sou eu, a sua filha. Aí Nanã disse para não matar. Quiseram-lhe dar presentes, mas ela só queria a coroa de rainha. Aí Nanã entregou a coroa. Foi a coroação de Oxumaré (Augras, 1983, p.101 APUD Silva, 2022, p. 506-507).

Exu reforça o valor de Oxumaré, afirmando que essa não deveria ser comprada com presentes, mas que era filha de Nanã e tinha direito a Coroa e deveria exigí-la, reforçando movimentos de buscas por direitos. Não é porque Oxumaré era considerado um “monstro” ou alheio às expectativas daquela realidade, que Oxumaré não poderia reivindicar seus direitos perante o trono.

Exú auxilia Oxumaré a entender que mesmo que ele não seja como todos idealizaram, como todos desejavam, ele tem direito a reparação pelo prejuízo, bem como direito à coroação. Esse Itan, no contexto da América Latina, dialoga com a luta pela *pacha manna* e pelo bem viver, bem como impulsiona a exigir o seu direito e a não aceitar as negociações e os “presentes neoliberais” do trono.

Juliane Furno (2022) trata do surgimento do movimento “social-imperialista” que tinha como desejo realizar reformas (“aceitar presentes”) para buscar equilibrar as relações sociais junto à ferocidade imperialista. Exú segue no caminho contrário, no sentido de que se o Direito é seu, exija-o sem aceitar os presentes que quiserem lhe oferecer.

[...] Nesse evento, o debate sobre a questão colonial foi revelador: pela primeira vez um setor da social-democracia passou abertamente a designar-se social-imperialista, afirmando poder haver um imperialismo de caráter progressista e pró-socialista. O dirigente socialista holandês Van Kol afirmou, então, que as moções anticolonialistas, até aquele momento, não haviam servido para nada e que a tarefa dos social-democratas era apresentar um conjunto de propostas “reformadoras” do imperialismo para melhorar as condições de exploração dos povos originários e de outros indivíduos, subjugados pela força do imperialismo [...] (Furno, 2022, p.57).

Esta relação entre pensamento e ação, entre teoria e prática que caracteriza o meu trabalho se dá no contexto da cidadania, entendida como possibilidade de colocar no social novos sujeitos que criam direitos (Sousa Júnior, 2008, p. 27).

Essa dinâmica dialoga perfeitamente quando José Geraldo Sousa Júnior (2008)

menção em sua tese a inserção de novos sujeitos que criam novos direitos. O processo de coroação de Oxumaré configurou uma reconquista de espaço, conseguindo realizar na prática um poder que já pertencia a Oxumaré na teoria.

MITO 148 - EXU DÁ MILHO E AJUDA PLANTADORES E MITO 163 - EXU FAZ PRENDER O FAZENDEIRO AVARENTO

Mito 148 - Exu dá Milho e ajuda plantadores: “Um fazendeiro ganancioso possuía o monopólio da produção de milho e explorava seus vizinhos. O povo insatisfeito apelou para Exu que solicitou com oferenda sete galinhas compradas do fazendeiro. Os vizinhos entregam as galinhas e Exu as abre retirando de seus estômagos os milhos que elas haviam comido pela manhã. Distribuiu estes grãos para todos que assim puderam ter sua própria plantação (adaptado de Martins, 2005, p.164 APUD Silva, 2022, p. 538).

Juliane Furno (2022) trata como Lenin reforça a importância do monopólio para manutenção da estrutura capitalista (Furno, 2022, p. 48). Exu expande a riqueza para aqueles que necessitavam, enquanto é responsável pela quebra do monopólio da produção de milho. Defende, portanto, “novas necessidades de proteção, a perspectiva de estruturar categorias novas que abriguem, em sentido ampliativo, a percepção do direito à vida com dignidade” (Sousa Júnior, 2008, p. 134).

O monopólio é contrário a filosofia africana *ubuntu* de valorização do coletivo. O desenho “Abuela Grillo”, ao tratar da Guerra da Água na Bolívia, narra uma realidade com os mesmos fins e essência do Itan de Exú (Chapon, 2011). O Itan dialoga com os movimentos apontados na Guerra da Água e da Guerra do Gás na Bolívia, os quais tratavam da disputa acerca da posse da água e como os instrumentos do imperialismo buscavam a submissão dessas atividades ao monopólio do capital. No entanto, as organizações sociais e populares, movida por ideias ancestrais de reverência à pacha mama e ao bem viver, direcionaram essa mobilização para a retomada desse bem comum.

Nesse sentido, as categorias de Roberto Lyra Filho (Lyra Filho, 2012) harmonizam com os processos de lutas intragrupos que auxiliam ou não a manutenção de uma ordem jurídica moduladora de um ideal de “realidade única” e que estabelece mecanismos de repressão, não validadores de modos de viver que sejam contrastantes com o estilo de vida que permita a constante manutenção das estruturas políticas-econômicas do capital.

De modo semelhante é possível notar o auxílio de Exu aos trabalhadores no Mito 163 denominado “Exu faz prender o fazendeiro Avarento”

Mito 163 - Exu faz Prender o Fazendeiro Avarento: “Para punir um fazendeiro sovina. Exu propôs realizar o dobro do trabalho executado pelos antigos funcionários ganhando metade do salário. O fazendeiro aceitou a proposta, dispensou os empregados e contratou Exu. Entretanto, o orixá não trabalhou e o fazendeiro mandou chamar o governador para resolver o problema. Quando este chegou, Exu advertiu-o que sua mulher estava em trabalho de parto. Desesperado, o homem precisou voltar às pressas, mas estava sem condução. Então, Exu revela

que [o] cavalo do governador que havia sido roubado estava na cocheira do fazendeiro que o havia comprado pela quinta parte do seu valor. Este foi preso como ladrão e a fazenda foi dada como recompensa a Exu, que a distribuiu entre os antigos empregados” (adaptado de Martins, 2005, p.36 APUD Silva, 2022, p. 544).

O Itan trata como Exú subverteu o sistema com a finalidade de desconstruir o monopólio e distribuir as terras entre os trabalhadores, o que agride a regra imperialista de acumulação que “[...] reside na crescente concentração e centralização do controle sobre o capital” (Furno, 2022, p. 169).

MITO 158 - EXU FAZ ESCRAVO MALTRATADO VIRAR REI

Um escravo que vivia sendo maltratado pelo seu patrão injusto fez um ebó para Exu, para melhorar sua sorte. Surpreendido pelo seu amo, o escravo foi aprisionado numa caixa e lançado ao mar. Foi parar numa terra distante, onde o rei havia falecido sem deixar herdeiros e Exu havia determinado que o novo rei devesse ser um homem que surgiria das águas. Assim, o escravo tornou-se o novo rei daquele povo (adaptado de Martins, 2005, p. 92 APUD Silva, 2022, p. 542).

A cosmovisão afro-brasileira permeou o cotidiano dos indivíduos escravizados, sendo um ponto de sustentação diante do contínuo racismo estrutural que ataca, ou não protege adequadamente, essas religiões “que apresentam outras cosmologias de empoderamento e fortalecimento dos povos negros da diáspora [...]” (Ramos, 2019, p. 70).

Um dos cânticos/pontos muito relevantes na perspectiva afro-brasileira é a música/oração “cordeiro de Nanã” da banda “Os Tintoãs”. É nítido a influência da religiosidade para dar forças e esperanças a uma população escravizada, atacada e abandonada pelo Estado.

Cordeiro de Nanã
Os Tintoãs

Sou de Nanã, euá, euá, euá, ê
Sou de Nanã, euá, euá, euá, ê
Sou de Nanã, euá, euá, euá, ê (x2)

**Fui chamado de cordeiro mas não sou cordeiro não
Preferi ficar calado que falar e levar não
O meu silêncio é uma singela oração
Minha santa de fé**

**Meu cantar (meu cantar)
Vibram as forças que sustenta o meu viver (meu viver)
Meu cantar (meu cantar)
É um apelo que eu faço a Nanaê**

Sou de Nanã, euá, euá, euá, ê
Sou de Nanã, euá, euá, euá, ê

Sou de Nanã, euá, euá, euá, é
 Sou de Nanã, euá, euá, euá, é

O que peço no momento é silêncio e atenção
 Quero contar o sofrimento que eu passei sem razão
 O meu lamento se criou na escravidão
 Que forçado passei

Eu chorei (eu chorei)
 Sofri as duras dores da humilhação (humilhação)
 Mas ganhei, pois eu trazia Nanaê no coração

Sou de Nanã, euá, euá, euá, é
 Sou de Nanã, euá, euá, euá, é
 Sou de Nanã, euá, euá, euá, é
 Sou de Nanã, euá, euá, euá, é (x2) (Os tincoãs, 2019).

Exu e a cosmovisão africana foram pontos de força diante de uma necropolítica estatal e continua sendo uma cosmovisão relevante para enfrentar um racismo estrutural. Quanto maior a relevância e a penetrabilidade das cosmovisões afro-brasileiras no ordenamento jurídico, menor a influência de um racismo estrutural que se vale de um direito com fundamentos externos eurocêntricos.

Em termos jurídicos ainda podemos adicionar o direito à importância metafórica de concessão de um conceito de cidadania ampliada (Bello, 2012) quando tratamos do reconhecimento de identidades coletivas e de sua capacidade de interferência ativa no âmbito político e estatal. No presente Itan, o homem sai da condição em que não havia nenhuma condição de exercício da cidadania e passa para uma situação de interferência máxima no aparelho do Estado. Sendo o homem tratado no Itan uma metáfora para povos escravizados, trata-se da transmutação de um estado racista para sujeitos que não só interferem no Estado, mas são o Estado.

MITO 162 - EXU FAZ OS MACACOS ANDAREM SOBRE DUAS PATAS E MITO 166 - EXU MOSTRA PARA ORUNMILÁ QUE CADA TRABALHO TEM O SEU VALOR

Mito 162 - Exu Faz os Macacos Andarem sobre Duas Patas: “Os macacos eram semelhantes aos homens, porém não caminhavam sobre duas patas; então solicitaram a Olodumare esse privilégio. Exu foi designado para resolver o problema. O orixá disse que era necessário aos macacos darem algo em troca, talvez trabalhar como os homens. Eles não aceitaram trabalhar, mas disseram que Exu poderia tirar-lhes outra coisa. Assim, Exu permitiu com que todos andassem sobre duas patas, porém, eles não puderam falar mais” (APUD adaptado de Martins, 2005, p.84 APUD Silva, 2022, p. 543).

O Itan narra como Exú auxilia os macacos a terem o privilégio de andar sobre duas patas, contudo retira a sua habilidade de falar tendo em vista que os macacos não queriam

trabalhar como os homens, então preferiram que outra coisa lhe fossem retiradas.

Estabelecendo uma conexão entre os mecanismos de exploração do trabalho e o Itan que narra que os macacos preferiam não falar do que enfrentar as condições de trabalho em que eram submetidos os seres humanos, tem-se que a cosmovisão afro-brasileira reconhece e dialoga com as teorias de superexploração do trabalho, bem como a exposição a trabalho desumano, durante bastante tempo permitido pelo Direito. Juliane Furno (2022) trata como essa lógica de exploração do trabalho permanece até os dias atuais, contudo a técnica do imperialismo associado às questões econômicos/trabalhistas importa “do crescente alcance das corporações multinacionais e do papel da arbitragem global do valor da força de trabalho” (Furno, 2022, p. 166).

Outro mito que trata de assunto semelhante, contudo com outra perspectiva é o Mito 166, cujo Título já permite uma breve exploração sobre o tema. O Itan é denominado “Exu mostra para Orunmilá que cada trabalho tem o seu valor”. Em um sistema em que, em favor da mais-valia, reduz-se constantemente o valor do trabalho, as cosmovisões afro-brasileiras perpassam de geração a geração o seguinte relato ancestral:

Mito 166 - Exu Mostra para Orunmilá que Cada Trabalho Tem o Seu Valor: “Orunmilá foi visitar um amigo que morava distante, porém perdeu-se na floresta. Ao encontrar Exu, pediu que o conduzisse. Exu cobrou-lhe para isso 16 búzios. Orunmilá espantado disse que aquele valor era o que ele cobrava para fazer suas adivinhações. Exu, então responde perguntando-lhe porque ele não usava suas adivinhações para encontrar o caminho. Orunmilá finalmente paga para Exu que lhe mostra a casa do amigo que se encontrava não muito distante dali” (adaptado de Martins, 2005, p.113 APUD Silva, 2022, p. 545).

Em razão dos movimentos imperialistas atuais estritamente relacionados à globalização, há “[...] um imenso hiato nos custos salariais entre as economias do centro e as da periferia, o que significa taxas de exploração muito mais elevadas na periferia em relação ao centro” (Furno, 2022, p. 167).

Desse modo, quando o Itan de Exu, tipicamente afro-brasileiro, reforça o valor do trabalho é como se a ancestralidade histórica estivesse repetindo de geração para geração a falta de consideração com o valor justo do trabalho humano.

Vale mencionar que a ideia de superexploração da força de trabalho não contradiz o postulado que fundamenta a teoria do valor de Marx, segundo a qual a forma salarial oculta a relação de exploração do emprego da força de trabalho, ou mesmo o princípio da dialética materialista de que há uma oposição entre essência e aparência como lei que rege o sistema dinâmico de contradições no capitalismo. Para autores como Smith, o que torna o imperialismo e a superexploração imediatamente visíveis é a violação sistemática da igualdade entre trabalhadores, o que contraria, consequentemente, a lei do valor - não como negação desse postulado, mas como um mecanismo de violação necessário à manutenção das trocas desiguais de trabalho e da superexploração (Furno, 2022, p. 178).

Logo, há diversas frentes de denúncia a uma situação laboral insustentável constantemente mantida e protegida por instituições jurídicas.

MITO 168 - EXU MOSTRA QUE CABELO BRANCO NÃO É SINÔNIMO DE SABEDORIA

Os homens não tinham um líder e viviam em constantes brigas. Olodumaré enviou Exu para resolver a questão. Em assembleia, decidiram que o líder deveria ser o que tinha mais cabelos brancos. Não concordando com esse critério, Exu jogou (sem que percebessem) pó branco sobre a cabeça de todos, de modo que não puderam dizer quem era o mais velho. Os critérios foram mudados, o líder deveria ser sábio e justo; o escolhido foi um careca. Assim, Exu mostrou que o critério anteriormente adotado não teria permitido escolher um sábio para liderar os homens (Apud adaptado de Martins, 2005, p.116 APUD Silva, 2022, p. 545-546).

Se escolhermos olhar para uma base fundante do direito diversa da estrutura romana, temos um Itan que aborda o tópico “escolha de líderes”. Era trabalho de Exú resolver a questão da escolha do líder, optaram todos os presentes por um método de raciocínio lógico desenvolvida por Habermas (Alves, 2009) que deveria ser escolhido o mais velho, contudo o critério não seria justo em razão de não ser suficiente para escolher o mais sábio. Diante disso Exú interfere no processo para garantir que tenham um método apropriado de escolha do líder, mas mantendo a soberania popular.

Esse é um ponto importante de ser ressaltado porque a Constituição da República Federativa do Brasil não permite iniciativa popular para apresentação de emenda à Constituição, por exemplo. A Proposta de emenda à Constituição só pode ser apresentada: pelo presidente da república, $\frac{1}{3}$ da Câmara (171 deputados), $\frac{1}{3}$ do Senado (27 senadores) ou “mais da metade das Assembleias legislativas, cada uma representada pela sua maioria relativa”. (Brasil, 1988)

Analisar o “direito achado na encruza” (Ramos, 2019), proveniente de O direito achado na rua, à luz da Constituição atual, nos permite ver seus limites e o quanto a população tem restringida sua participação nos espaços de poder.

Tenho tratado de O Direito Achado na Rua, aludindo, depois de a caracterizar, a uma concepção de Direito que emerge, transformadora, dos espaços públicos - a rua - onde se dá a formação de sociabilidades reinventadas que permitem abrir a consciência de novos sujeitos para uma cultura de cidadania e de participação democrática (Sousa Júnior, 2008, p. 277).

Em 2015, Cabo Daciolo conseguiu apoio da Câmara dos Deputados com 172 assinaturas (Brasil, 2015) para propor uma emenda à constituição (PEC 12/2015) para alterar a soberania, que deixaria de ser advinda do povo, mas viria de Deus e o povo apenas a expressaria.

Artigo 1º O parágrafo único do art. 1º da Constituição Federal passa a vigorar

com a seguinte redação:

“Art. 1.....

Parágrafo único. Todo o poder emana de Deus, que o exerce de forma direta e também por meio do povo e de seus representantes eleitos, nos termos desta Constituição.” (Brasil, 2015). Grifos nossos

A iniciativa não seguiu adiante, mas aponta a dificuldade de estabelecimento de critérios razoáveis para o exercício da soberania popular no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns pontos de análise são relevantes de serem mencionados, mas impossíveis de serem esgotados no presente artigo que se posiciona como um pontapé na discussão.

Sob uma perspectiva, poderíamos tratar da dificuldade da penetrabilidade da cosmovisão afro-brasileira, nesse artigo, representada pelos Itans de Exú, no ordenamento jurídico. Contudo, essa perspectiva depende de compreender o direito, as regras e os ensinamentos dos Itans de Exú como esferas diferentes. Depende, ainda, de compreender o direito como uma esfera consolidada, que tende a determinar os parâmetros de penetrabilidade nos ordenamentos dos Itans de Exú, o que implica em reconhecer uma determinada hierarquia do Direito padrão e dogmático frente às cosmovisões afro-brasileiras.

O saber jurídico possui linguagem, teorias e sujeitos próprios, suas normas são criadas, interpretadas e manipuladas por um grupo seletivo de atores, que procuram fazer com que o conhecimento jurídico permaneça na posição de dominante, superior aos demais saberes, para que estes não adentrem seu espaço (Costa, 2013, p. 383).

Reconhecer que “[...] as construções paradigmáticas do direito foram concebidas e são desenvolvidas a partir de uma cultura jurídica eurocêntrica e estadunidense” (Leonel Júnior, 2021, p. 2447) é fundamental para analisar outras possibilidades. Podemos tratar de considerar o direito como duas faces de uma mesma moeda, no sentido que a moeda que só possui o lado “cara” não é moeda, e a moeda que só possui o lado “coroa” também não é moeda. Nesse sentido, para ser direito necessariamente implicaria reconhecer “cara” e “coroa”, ou seja, as diversas cosmovisões existentes no território. Luciana de Souza Ramos (2019) trata da necessidade de “pensar outro projeto político de Direito” (Ramos, 2019, p. 39).

Por isso pode-se dizer que eles possuem o mesmo valor, o mesmo peso, não podendo desqualificar um saber por causa de sua origem, sujeitos ou ferramentas de ação. Também não podem ser tidos como falsos, nem serem valorados hierarquicamente; cada conhecimento é criado frente à determinada realidade, recebe influência de diversas categorias e atende a determinados interesses, estes é que podem ser contextualizados e questionados (Costa, 2013, p. 388).

Em respeito ao processo metodológico e as cosmovisões afro-brasileiras, o Mito 165 “Exu fica Amigo do Galo Preto por causa de Sua Criatividade” dialoga com essa dificuldade das instituições e do direito de ser plural. A unidade cultural proposta como solução para obter uma certa neutralidade e negociação jurídica, não leva em consideração a diversidade cultural dos povos na América Latina.

“Exu estava entendiado com a falta de criatividade dos seres vivos. Certa vez procurou abrigo na casa dos animais, porém, antes de entrar perguntava o nome do habitante e de seus familiares. Perguntou ao macaco seu nome e ele disse: “macaco”. Perguntou o nome de seus familiares e ele disse: “Macaco”. O mesmo ocorreu na casa do elefante. Exu achou pouco criativo e não ficou nessas casas. Chegando a morada do galo preto encantou-se com a diversidade de nomes usados naquela família: galo, galinha, frango, pinto e pintinho. Pernoitou ali e tornou-se grande amigo do galo” (adaptado de Martins, 2005, p.33 APUD Silva, 2022, p. 544-545).

O que interessou à Exú foi a diversidade, a multiplicidade, ao invés da uniformização. Dessa forma,

“De esa forma, la idea que se plantea en este párrafo es la de recuperar el fundamento jurídico crítico, teniendo en cuenta la realidad concreta de América Latina con relación a la transformación del sistema de derecho vigente a partir de otra fundamentación” (Wolkmer; Fagundes, 945 p.).

Não se trata apenas de quebra do monopólio do direito por meio de lutas sociais impactantes ou que resultaram em uma publicidade e movimento do direito, mas do contrário, de uma luta diária invisibilizada na qual esporadicamente um ou outro caso é tratado como relevante pelo direito por um período midiático de tempo para garantir que o Estado mantenha uma imagem de laicidade ao invés de buscar atender as demandas específicas de uma parcela da população.

O artigo busca dar voz aos gritos diários silenciados e normalizados dos que ainda não possuem nenhuma relevância jurídica. O Trabalho pretende facilitar a reinterpretação de um regramento interno para um regramento jurídico contra-hegemônico.

Parece haver uma maior resistência a aceitar o direito de povos com vieses religiosos diversos. Faltaria apenas a luta social para quem já possui um sistema estruturado de fundamentos?

Por fim, a importância de ressaltar, por meio do pluralismo, a presença de conhecimento jurídico nos Itans, pode resultar na própria desconstrução da colonialidade e na possibilidade de fazer um direito que dialogue com a realidade latino-americana ou latinoafricana.

REFERÊNCIAS

ALVEZ, Marco Antônio Sousa. Racionalidade e argumentação em Habermas. **Kínesis**, Vol. I, nº 02, Outubro-2009, p. 179 - 195. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/Artigo13.M.Souza.pdf>. Acesso em 05 jan. 2024

BAKER, Ronald. **Ponto cantado de Exu Caveira - Ê Caveira, afirma ponto na folha da bananeira**. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=71UNnX8VJDg>. Acesso em 05 jan. 2024

BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2012. 143 f.

BRANDÃO, Pedro. **O novo constitucionalismo pluralista latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. 262 f.

Brasil. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496 f. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acesso em: 24 jan. 2024.

Brasil. Senado Federal. **Proposta de Emenda à Constituição nº 12, de 2015**. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=1146864#:~:text=PEC%2012%2F2015%20Inteiro%20teor,Proposta%20de%20Emenda%20%C3%A0%20Constitui%C3%A7%C3%A3o&text=Altera%20a%20reda%C3%A7%C3%A3o%20do%20par%C3%A1grafo,o%20poder%20emana%20de%20Deus.&text=Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal%20\(1988\)%2C%20pre%C3%A2mbulo,%2C%20express%C3%A3o%20vocabular%2C%20cren%C3%A7a%20religiosa](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=1146864#:~:text=PEC%2012%2F2015%20Inteiro%20teor,Proposta%20de%20Emenda%20%C3%A0%20Constitui%C3%A7%C3%A3o&text=Altera%20a%20reda%C3%A7%C3%A3o%20do%20par%C3%A1grafo,o%20poder%20emana%20de%20Deus.&text=Constitui%C3%A7%C3%A3o%20Federal%20(1988)%2C%20pre%C3%A2mbulo,%2C%20express%C3%A3o%20vocabular%2C%20cren%C3%A7a%20religiosa). Acesso em 20 jan. 2024

CHAPON, Denis. **Abuela Grillo**. 2011. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AXz4XPuB_BM. Acesso em 20 dez. 2023

COSTA, Alexandre Bernardino. **Direito vivo: leituras sobre constitucionalismo, construção social e educação a partir do Direito Achado na Rua**. Volume 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. 390 f.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva (Coletivo Sycorax, trad.)**. São Paulo: Editora Elefante, 2017. 464 f.

FURNO, Juliane. **Imperialismo: uma introdução econômica**. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2022. 208 f.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **A crise do paradigma Liberal do Direito frente à Crítica Latino-americana**. Desigualdade, Crise Sanitária e Direitos. In: Costa, Alexandre; Carvalho, Claudiane (Org.). Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2021, p.119-146. Disponível em: https://www.amazon.com.br/dp/B098FDSFPX/ref=cm_sw_r_wa_awdb_WNFD FWZJZ1GDG18EDXAH

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **O novo constitucionalismo latino-americano: um**

estudo sobre a bolívia. 2º Edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. 248 f.

LOPES, Reinaldo José. **1499: o Brasil antes de Cabral.** 1º ed. Rio de Janeiro: Harper Collins. 2017. 284 f.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é o direito.** São Paulo: Brasiliense, 2012. Coleção Primeiros Passos. 21ª reimpressão da 18ª edição de 1996. 107 f.

OS TINCOÃS. **Cordeiro de Nanã.** Vevo. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=74lFlp3C0pg>. Acesso em 29 dez. 2023

Póvoas, Ruy do Carmo. **Itans dos mais-velhos: Contos.** 2ª edição. 1ª Reimpressão. Ilhéus, Ba. Éditus, 2015. 176 f.

RAMOS, Luciana de Souza. **O direito achado na encruzilhada:** territórios de luta, (re) construção da justiça e reconhecimento de uma epistemologia jurídica afro-diaspórica. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. 184 f.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: Um Deus Afro-atlântico no Brasil.** 1ª Edição. 1ª Reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022. 665 f.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Direito como liberdade:** O direito Achado na Rua Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito. 2008. 338 f. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2008. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp149020.pdf>. Acesso em 23 dez. 2023.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico:** fundamentos de uma nova cultura do direito. 4ª Edição. São Paulo: Saraiva, 2015. 477 f.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. El sistema del derecho y la nueva legalidad. in: **Política de la liberación:** Volumen III. Crítica creadora. Editora Trotta: Edición de Enrique Dussel, 2022. 1253 f.

TURISMO E PARCERIA PÚBLICO-COMUNITÁRIA EM TERRITÓRIO CAIÇARA DA ILHA DO CARDOSO: LIÇÕES DE JUSDIVERSIDADE

Andrew Toshio Hayama¹

Henrique Callori Kefalas²

Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega³

INTRODUÇÃO

Esta intervenção apresenta, a partir da perspectiva de entidades parceiras, o conflito decorrente da proposta do governo do estado de São Paulo de permissão de uso, para o turismo, do Núcleo Perequê, estrutura vinculada ao Parque Estadual da Ilha do Cardoso e situada no território caiçara da Comunidade do Itacuruçá e Pereirinha.

Não é nova a tentativa de espoliação dos territórios caiçaras da Ilha do Cardoso à iniciativa privada, seja através de loteamento imobiliário na década de 1950, seja, mesmo após a instituição da proteção ambiental em 1962, por meio da exploração do turismo de massa, como a Lei Estadual nº 16.260/2016 e a proposta original de permissão de uso do Núcleo Perequê pretendiam.

Nesse contexto, as comunidades caiçaras da Ilha do Cardoso desenvolvem um Plano de Consulta para o núcleo, inspirados pelo Protocolo de Consulta elaborado pela Comunidade Caiçara da Enseada da Baleia no ano de 2021, utilizado como instrumento de defesa da Comunidade Caiçara do Pereirinha/Itacuruçá em face da proposta de entrega do Núcleo Perequê à exploração do turismo de massa pela iniciativa privada.

A mobilização comunitária, que contou com a participação fundamental da Articulação das Comunidades e Povos Tradicionais da Ilha do Cardoso, resultou em contraproposta que viabilizou, no ano de 2023, parceria público-comunitária inédita no estado de São Paulo na qual a Associação dos Moradores das Comunidades do Itacuruçá e Pereirinha (AMOIP) assumiu a administração e operação das atividades de apoio ao uso público nas estruturas do Núcleo Perequê.

A trajetória percorrida pela comunidade caiçara, acompanhada de perto por dois dos autores deste texto que se envolveram na demanda e atuam na região do Vale do Ribeira, permite extrair lições preciosas a respeito da jusdiversidade e aplicação dos protocolos comunitários e sobre o funcionamento e os conflitos decorrentes da gestão compartilhada em territórios afetados por Unidades de Conservação de Proteção Integral.

1 Defensor Público, Mestre em Direito Socioambiental pela PUC/PR e Doutorando em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás. E-mail: toshiohayama@gmail.com

2 Formado em Oceanografia, com habilitação em Gestão Costeira Integrada pelo Centro de Estudos do Mar da Universidade Federal do Paraná (CEM/UFPR), com mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental do Instituto de Energia e Ambiente da Universidade de São Paulo (IEE/USP); Coordenador executivo do Instituto Linha D'Água. E-mail: henriquekefalas@linhadagua.org.br

3 Professora Titular na Universidade Federal de Goiás e Professora na Universidade de Ribeirão Preto. E-mail: mariacristinavidotte@ufg.br

Para tentar desenrolar este nó, além de recorrer ao método da observação participante, realizar-se-á a análise da legislação socioambiental pertinente e dos modelos de gestão compartilhada e de parcerias existentes no Brasil.

ILHA DO CARDOSO, UM TERRITÓRIO CAIÇARA

As lutas e resistências caiçaras na Ilha do Cardoso são antigas e, na verdade, permanentes. Com o processo de expansão urbana na primeira metade do século XX, a especulação imobiliária foi responsável por disputas e conflitos que resultaram em expulsão de famílias tradicionais. O território do Marujá, antiga Praia do Meio, foi objeto, durante a década de 1950, de tentativas de implementação de loteamento pela Companhia Imobiliária Três Coroas Ltda (MARINHO, 2014, p. 84-85).

É nessa conjuntura que pesquisadores e ambientalistas se articulam para a proteção da Ilha do Cardoso, por meio da criação, no ano de 1962, de Parque Estadual (Decreto Estadual nº 40.319), tratando-se da “primeira área insular especialmente protegida do Estado de São Paulo” (SILVA, 2014, p. 83).

Entretanto, a Unidade de Conservação foi concebida e criada sem participação efetiva e qualitativa das comunidades caiçaras, que desconheciam as graves consequências negativas da implementação do Parque Estadual da Ilha do Cardoso (PEIC) ao modo de vida tradicional.

Como o Relatório Antropológico encomendado pela própria Fundação Florestal atesta, “havia uma quantidade considerável de moradores na Ilha do Cardoso, em sua absoluta maioria, famílias que já ocupavam o lugar há, pelo menos, dois séculos, constituindo um grupo populacional denominado caiçara” (CARVALHO; SCHMITT, 2012, p. 02).

O estudo contempla também o conflito histórico entre populações tradicionais da Ilha do Cardoso e política ambientalista, consistente na vedação ou restrição de atividades como a prática de agricultura de subsistência, extrativismo de baixo impacto ambiental, inclusive extração de material para a confecção de cercos e canoas, registrando a pesquisa que a “imposição de leis restritivas do uso do ambiente forçou a saída da maioria dos habitantes da Ilha” (CARVALHO; SCHMITT, 2012, p. 02).

Por essa razão o estudo identifica duas fases na Ilha do Cardoso, antes e depois da criação do Parque Estadual: “o tempo da fartura” e o “tempo da perseguição”. A passagem de uma fase à outra está marcada pela proibição e limitação das atividades tradicionais, que desarticulou o sistema de relações sociais historicamente estabelecido, baseado em ações coletivas, na troca e na reciprocidade.

No lugar da confiança e solidariedade, abriu-se espaço para a desunião, a discórdia e o policiamento entre os próprios moradores (CARVALHO; SCHMITT, 2012, p. 226).

Em nome da suposta tutela do meio ambiente, “o tempo de perseguição” promoveu arbitrariedades e violência contra populações responsáveis pela manutenção do ecossistema e pela riqueza ambiental existente na Ilha do Cardoso, colocando-as no papel de agressoras do meio ambiente e de criminosas ambientais (CARVALHO; SCHMITT, 2012, p. 228).

Não obstante o histórico de conflitos e a expulsão forçada ou indiretamente causada pela inviabilização do modo de vida caiçara, o estudo de Jessica de Lima Silva estima a existência de 27 sítios e 500 famílias tradicionais antes da criação do PEIC, restando hoje nos territórios por volta de 100 famílias caiçaras (SILVA, 2014, p. 88-94).

O Relatório Antropológico encomendado pela Fundação Florestal para a revisão do Plano de Manejo do PEIC, por sua vez, retrata situação ainda mais alarmante, identificando 46 sítios e comunidades na Ilha do Cardoso desde o período colonial até 1960, quando o Parque Estadual foi imposto (CARVALHO; SCHMITT, 2012, p. 33), reduzidos, hoje, a apenas 09 comunidades tradicionais e outros poucos sítios isolados e em vias de desaparecimento.

Trágica e ironicamente, o mesmo Estado e a mesma política ambientalista que, de um lado, sufocavam e oprimiam injustamente comunidades tradicionais que viviam relação sustentável com a biodiversidade da Ilha do Cardoso, de outro promoviam lamentável episódio de ataque irresponsável ao meio ambiente registrado no Relatório Antropológico.

De fato, no ano de 1972, o Governo do Estado de São Paulo resolveu criar no Pereirinha, região da Ilha do Cardoso ocupada por famílias caiçaras, o Centro de Pesquisas de Recursos Naturais da Ilha do Cardoso (CEPARNIC). Nesse contexto é que se erige a estrutura do Núcleo Perequê, ocupando área de aproximadamente 5.000 m², provavelmente o maior equipamento estatal em Unidades de Conservação do Estado de São Paulo.

Em nome da criação de um centro de pesquisa para a preservação da natureza, enorme quantidade de areia dragada do Rio Perequê serviu para aterrar a lagoa, onde viviam jacarés e peixes, e o curso de um rio foi desviado. Não bastasse, uma pequena usina hidrelétrica foi construída para abastecer as instalações do CEPARNIC, funcionando por apenas 25 minutos, tendo em vista que o volume de água não era suficiente para alimentar a estrutura! (CARVALHO; SCHMITT, 2012, p. 233).

Em função de uma racionalidade estatal racista que ignora e exclui formas diferentes de existência e relação com a natureza, tornou-se inviável a reprodução e continuidade do modo de vida caiçara em sua plenitude, o que acarretou e ainda provoca processos diretos e indiretos de expulsão e migração territorial.

A vedação da agricultura tradicional foi a medida mais impactante ao modo de vida caiçara, motivo determinante para o exílio de caiçaras da Ilha do Cardoso para a área urbana de Cananeia e periferias das cidades desestruturadas do Vale do Ribeira (HAYAMA; CARDOSO, 2018, p. 622).

As Comunidades da Ilha do Cardoso que permaneceram e resistiram, totalizando hoje 08 territórios caiçaras (CARDOSO *et al.*, 2019, p. 143), obtiveram conquistas especialmente na década de 1990, com a elaboração de Plano de Manejo participativo que reconheceu oficialmente a existência caiçara na Ilha do Cardoso e incorporou algumas reivindicações comunitárias (CARDOSO *et al.*, 2019, p. 148).

Apesar de alguns avanços, no sentido do reconhecimento de direitos territoriais e de parcela de autogoverno comunitário, as ameaças perduram, como a Lei Estadual nº 16.260/2016, que autoriza a entrega de espaços ambientalmente protegidos à iniciativa privada para a exploração de turismo empresarial de massa (HAYAMA, 2018, p. 113-120).

PROPOSTA DE TURISMO EMPRESARIAL NO NÚCLEO PEREQUÊ E PLANO DE CONSULTA DA COMUNIDADE CAIÇARA DO ITACURUÇÁ E PEREIRINHA

A proposta de entrega do Núcleo Perequê para a exploração de turismo empresarial surge na 215ª Reunião Ordinária do Conselho Consultivo do Parque Estadual da Ilha do Cardoso, realizada em 16 de março de 2021. Na oportunidade, a Fundação Florestal apresentou material cuja pauta era a estruturação da permissão de uso do Núcleo Perequê.

A Fundação Florestal comunicou investimentos na ordem de R\$ 10.473.670,00, reformando e adequando a sede administrativa, o centro de visitantes do Marujá e o Núcleo Perequê.

Considerando a necessidade de utilização e manutenção do espaço, bem como desejando melhorias e ampliação na prestação dos serviços turísticos à população, desonerando, ao mesmo tempo, o poder público da atividade, para a qual não teria condições de assumir, a Fundação Florestal defendeu a proposta de entrega à iniciativa privada por meio de permissão de uso. Também estimou gastos anuais de manutenção no valor de R\$ 461.270,00.

Houve preocupação em diferenciar os regimes de autorização, permissão, concessão e venda do patrimônio público, optando-se pela modalidade de permissão. A pretensão era de submeter à permissão os serviços de hospedagem e alimentação, considerando que a monitoria ambiental, o traslado e recepção de turistas continuariam sendo prestados pela comunidade tradicional e associação local.

De forma semelhante ao previsto no regime de concessão de uso, desenhado na Lei Estadual nº 16.260/2016, a proposta original de permissão relegava a comunidade à condição de mão-de-obra e força de trabalho, sem cogitar a hipótese de parceria para a condução do turismo e da gestão do Núcleo Perequê.

Prova disso é que a permissão exigiria licitação, cuja concorrência teria como critério o maior valor ofertado, restringindo a atividade a empresas legalmente constituídas com

possibilidade de participação de consórcios e subcontratação para execução dos serviços.

Quer dizer, o modelo repetia vícios já questionados da Lei Estadual nº 16.260/2016, a qual autoriza concessão de serviços e usos de áreas, por um prazo de até 30 anos, à iniciativa privada, mesmo em Unidades de Conservação sobrepostas a Territórios Tradicionais.

Diante da ameaça que a lei representava, a região do Vale do Ribeira se mobilizou, promovendo reuniões, com participação de lideranças comunitárias e entidades parceiras, para debater profundamente a norma, suas consequências e riscos. Além disso, visitas a comunidades tradicionais afetadas foram promovidas por membros da comissão formada para dialogar sobre o tema.

O resultado de toda essa mobilização foi a realização, no dia 22 de outubro de 2016, de audiência pública, na cidade de Registro, que reuniu mais de 300 pessoas e discutiu, a partir do olhar e do lugar dos Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira, as ameaças que a concessão de serviços em unidades de conservação representaria às coletividades atingidas por áreas ambientalmente protegidas.

Ainda como produto dessa articulação, representações pela inconstitucionalidade da lei foram enviadas à Procuradoria Geral de Justiça de São Paulo e à Procuradoria Geral da República por instituições como Defensoria Pública no Vale do Ribeira, Instituto Socioambiental, Comissão Guarani Yvyrupa, Conselho Indigenista Missionário e Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras Rurais do Vale do Ribeira.

A provocação resultou no ajuizamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 7.008 contra a Lei Estadual nº 16.206/2016, decidindo, o Supremo Tribunal Federal (STF), em maio de 2023, por unanimidade, seguindo o voto do relator, ministro Luís Roberto Barroso, que as áreas de unidades de conservação incidentes em territórios tradicionalmente ocupados por povos e comunidades tradicionais (PCTs) sejam excluídas de processos de concessão, pelo Estado, para a iniciativa privada, *“independentemente do status de regularização fundiária e da morosidade do Estado em efetivar seu dever de demarcá-las e protegê-las”*.

O debate oportunizou que o STF enfrentasse a questão e sedimentasse entendimento que: 1) confere os mesmos direitos territoriais coletivos a indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais; 2) assume como premissa que todas as comunidades tradicionais são titulares de direitos previstos na Convenção 169 da OIT; 3) garante direitos territoriais coletivos independentemente de reconhecimento oficial e regularização fundiária, afastando propostas de concessão de áreas pertencentes a povos e comunidades tradicionais; 4) identifica que a sobreposição de unidades de conservação em territorialidades tradicionais indígenas, quilombolas e de outras comunidades pode acarretar conflitos que devem ser resolvidos assegurando-se a autonomia territorial e a autodeterminação comunitária.

Pouco antes, o Tribunal de Justiça do Tocantins, em abril de 2022, já tinha julgado totalmente procedente, no bojo da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 0011713-61.2021.8.27.2700/TO, pedido de inconstitucionalidade e inconveniência de lei estadual que aprovava a concessão de áreas do Parque Estadual do Jalapão para a iniciativa privada, em detrimento de comunidades tradicionais afetadas e existentes na unidade de conservação.

Nesse caldo de luta contra iniciativas estaduais que entregavam áreas ambientais ao turismo empresarial, as comunidades caiçaras da Ilha do Cardoso, após a proposta de permissão do Núcleo Perequê, organizam uma pauta de reivindicações, solicitando que a Fundação Florestal observasse o cumprimento de direitos fundamentais negados ou negligenciados há anos, como autorizações para construção de moradias e comércios, ampliação de estruturas comunitárias e reforma de casas nos territórios do Marujá, do Itacuruçá e Pereirinha.

As demandas foram apresentadas na reunião seguinte do Conselho Consultivo do Parque Estadual da Ilha do Cardoso, ocorrida em abril de 2021, e aprovadas pela Diretoria Executiva da Fundação Florestal em agosto de 2021.

Concomitantemente, a comunidade do Itacuruçá e Pereirinha passa a adotar estrategicamente o Protocolo Comunitário da Enseada da Baleia, utilizando-o como instrumento de defesa contra a ameaça que a entrega à iniciativa privada da exploração de turismo no Núcleo Perequê representava.

A medida impactaria diretamente a comunidade caiçara do Itacuruçá e Pereirinha, que, em função de restrições à pesca e ao extrativismo e vedação de roça itinerante, tem atualmente no turismo a principal atividade econômica. Hoje a comunidade é responsável pelo serviço de recepção ao turista, de alimentação em restaurantes e quiosques, de aluguel de cadeiras e guarda-sóis etc.

Contudo, a proposta da Fundação Florestal, que seria imposta de forma autoritária e unilateral, poderia afetar todas as comunidades da Ilha do Cardoso e até mesmo outras comunidades tradicionais de Cananeia, como a do Quilombo do Mandira, que tem investido no turismo educacional e ambiental com agências e escolas públicas e particulares.

Aqui, para bem prosseguir, cabe uma explicação sobre o fenômeno dos Protocolos Comunitários de Consulta, protagonizado por povos e comunidades tradicionais:

(...) exercício da livre determinação dos povos para apontar os caminhos da consulta prévia, mostrar como o Estado deve consultar os povos, em resposta à omissão estatal em garantir efetividade à Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e demais instrumentos jurídicos normativos de proteção aos direitos fundamentais dos povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais, à luz da Constituição Federal de 1988, das declarações das Nações Unidas (2007) e Americana (2016) sobre os direitos dos povos indígenas, e da observância dos parâmetros internacionais da Corte Interamericana de Direitos

Humanos (Corte IDH). (SILVA; GARZÓN, 2023, p. 17-18)

Os Protocolos Comunitários são documentos elaborados pelos próprios povos indígenas e comunidades tradicionais para efetivar a Convenção nº 169 da OIT, que garante Direito de Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Informado em caso de ações, medidas e intervenções que impactem territórios e afetem de qualquer maneira o modo de vida das comunidades.

O documento apresenta as regras estabelecidas pelas próprias comunidades para que procedimentos de consulta sejam realizados adequadamente e de boa-fé, respeitando as especificidades culturais, ambientais e a organização social e política desses grupos. Trata-se de movimento recente, iniciado em 2014 com a elaboração do Protocolo do Povo Wajãpi e do Povo Munduruku.

Não há dúvidas de que a Convenção nº 169 da OIT, norma com força ao menos supralegal, aplica-se a todos os grupos etnicamente diferenciados que se autoidentificam como povos e comunidades tradicionais no Brasil, como sustentam, por exemplo, Liana Amin Lima da Silva (2019, p. 59-66), Eliane Pinto Moreira (2017, p. 48-51) e Felício Pontes (2015, p. 102-103). O Poder Judiciário, por sua vez, também tem adotado entendimento de que as comunidades tradicionais estão acobertadas pela Convenção nº 169 da OIT (MPF, 2018).

A Defensoria Pública e o Ministério Público Federal que atuam no Vale do Ribeira acompanharam de perto a situação, sustentando a força jurídica vinculante do Protocolo Comunitário da Enseada da Baleia, incorporado por todas as Comunidades Caiçaras da Ilha do Cardoso.

O Plano de Consulta específico sobre o Núcleo Perequê, desdobramento do referido Protocolo, foi construído coletivamente pelas comunidades caiçaras do Itacuruçá e Pereirinha, Marujá, Enseada da Baleia e Pontal do Leste e submetido à Fundação Florestal no mês de junho de 2021.

No documento, as comunidades pontuam dúvidas e tecem problematizações e críticas, como, por exemplo, o uso do conselho consultivo para discussão da proposta de permissão; a adoção de linguagem não simples e de termos técnicos especializados; a desvalorização das atividades turísticas já praticadas por caiçaras etc.

Também indica metodologia para a realização de procedimento adequado de consulta, dividido em 04 etapas com vários encontros até a tomada de decisão. Por fim, também estabelece obrigações e responsabilidades na promoção dos encontros, solicitando atenção especial em razão da pandemia de covid que castigava o mundo à época.

Desde então, processo de diálogo respeitoso foi estabelecido, culminando, na oferta, feita pela Fundação Florestal às comunidades caiçaras, no início do ano de 2022, para que

assumissem, com suporte do poder público, a atividade de gestão do turismo no Núcleo Perequê, tratando-se de iniciativa inédita no estado de São Paulo.

Além disso, para a construção da parceria público-comunitária, um Grupo de Trabalho Interinstitucional foi criado, por meio da Portaria Conjunta MPF-PGE-DPE-FF nº 001/2022, e reuniões foram realizadas, contando com a participação de representantes da comunidade do Itacuruçá e Pereirinha, Defensoria Pública, Ministério Público Federal, Fundação Florestal e Instituto Linha D'água (LDA).

ASSESSORAMENTO SOCIOTÉCNICO, APROPRIAÇÃO E POSICIONAMENTO COMUNITÁRIO

A análise da oferta feita pela Fundação Florestal se deu por meio de um processo de aprendizagem social, construído por representantes da AMOIP e do LDA. O processo contou com a análise de documentos, contextos, interesses, avaliação de riscos, desafios, oportunidades e sistematização do aprendizado adquirido, tudo feito por meio do assessoramento sociotécnico, da abertura e da facilitação ao diálogo.

O trabalho em parceria contou com uma série de encontros e reuniões presenciais na comunidade caiçara do Itacuruçá e Pereirinha, em um período total de cerca de 60 dias, com atividades que foram desde a leitura e apropriação coletiva da minuta, o início de um estudo participativo de viabilidade econômica e gestão social, chegando até a preparação e a participação qualificada nas primeiras reuniões do Grupo de Trabalho Interinstitucional, realizadas nos dias 18 e 19 de agosto e 14 e 15 de setembro de 2022.

Esse processo resultou na elaboração de uma Nota Técnica conjunta em que os contextos comunitário e político institucional que perpassam a parceria compuseram a primeira parte deste documento. Em seguida, ficou destacado o papel da Articulação das Comunidades Tradicionais da Ilha do Cardoso na garantia do direito à consulta adequada, conforme já descrito neste artigo.

Os procedimentos metodológicos foram descritos ressaltando as condições dadas para a análise comunitária da minuta do Termo de Convênio, o compartilhamento da devolutiva e a apresentação de seu posicionamento. Por meio do entendimento coletivo do processo foi possível construir e apresentar princípios, na Nota Técnica, que permearam a construção da parceria, desde planejamento, implementação, monitoramento e avaliação. A visão da AMOIP, fundamentada na experiência territorial e amparada por subsídios sociotécnicos, ficou expressa num modelo preliminar de funcionamento do Núcleo.

A conclusão obtida neste processo foi pela reafirmação do interesse social da AMOIP em planejar, gerenciar e operar as atividades de apoio ao uso público no Núcleo Perequê, mantendo, ao mesmo tempo, o objetivo de promover qualidade de vida e oportunidade de renda às comunidades tradicionais. Para tanto, requereu que o objeto do convenio ficasse

definido a partir da priorização dos interesses público e comunitário, conjugando-os para o alcance de uma parceria público-comunitária.

Há alguns importantes conceitos que fundamentaram o delineamento do procedimento metodológico usado para a análise coletiva da minuta de convênio elaborada pela Fundação Florestal e a construção do posicionamento da AMOIP para a primeira reunião do Grupo de Trabalho para desenvolvimento do instrumento de parceria nos dias de 18 e 19 agosto de 2022:

- a) As comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e se reconhecem como tais, organizando-se de formas distintas, ocupando e manejando territórios e recursos naturais com o intuito de manter seus modos de vida e cultura, especialmente no que diz respeito à organização social, conhecimento empírico, à ancestralidade, às práticas e aos circuitos mercantis locais (Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – Decreto nº 6.040/2007);
- b) O Turismo de Base Comunitária (TBC) tem como princípios o protagonismo das populações tradicionais em todas as etapas da realização das atividades turísticas (planejamento, implementação e monitoramento), levando em consideração a sustentabilidade social, ambiental e econômica, bem como valorização sociocultural e distribuição mais justa dos benefícios gerados entre os envolvidos (ICMBio, 2019);
- c) O Turismo de base comunitária faz sentido quando favorece a coletividade e a coesão social, promovendo qualidade de vida e a valorização cultural dos locais de destino (RODRIGUES, 2021). Segundo Irving (2009) apud RODRIGUES (2021), não é possível imaginar uma iniciativa de turismo de base comunitária resultante de uma decisão externa, de uma intervenção exógena à realidade e aos modos de vida locais (...) embora frequentemente atores externos funcionem como “indutores” do Turismo de base comunitária, se a iniciativa não tiver motivação endógena e expressar o desejo dos grupos sociais locais, ela certamente não atenderá as demandas de desenvolvimento local e nem contribuirá para o protagonismo social.

O processo de apropriação da minuta do Termo de Convênio pela AMOIP foi feito em três etapas, incluindo a leitura individual e coletiva, a sistematização de posicionamentos e sugestões propostas até alcançar o amadurecimento necessário para construção de uma visão própria.

As ações realizadas basearam-se no ciclo de aprendizagem ativa (planejamento-monitoramento-avaliação) e no desenvolvimento de espaço de aprendizagem coletiva. A visão comunitária trouxe, como pano de fundo, experiências vivenciadas e leitura estratégica das oportunidades, fortalezas, fragilidades e ameaças referentes à cessão de uso do Núcleo Perequê.

Assim, a contraproposta comunitária foi desenvolvida pensando na viabilidade econômica dentro da realidade local e nas experiências da comunidade, que conhecem seus fornecedores de insumos e as demandas dos grupos que visitam o território, por já trabalharem há muitos anos com o turismo comunitário. O posicionamento comunitário consolidou aquilo que era viável naquele momento, mas não deixou de prever os momentos posteriores a serem desenvolvidos.

O convênio FF/DE 7-11-001/2023 foi celebrado entre a Fundação para a Conservação Florestal e a Produção Florestal do Estado de São Paulo e a Associação dos Moradores das Comunidades do Itacuruçá e Pereirinha (AMOIP), em solenidade realizada na Ilha do Cardoso, no dia 27 de janeiro de 2023, contendo como objeto “a execução de atividades voltadas ao uso público em estrutura e áreas do Núcleo Perequê, inserido no PEIC”.

Depois da assinatura do termo, diversas reuniões do Grupo de Acompanhamento foram promovidas durante o primeiro semestre de 2023 para a finalização do Plano de Trabalho, iniciando-se as atividades a partir do segundo semestre do referido ano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência narrada neste escrito deixa muitas lições de jusdiversidade, entendida, nas palavras de Carlos Marés, como um fato, que não depende de reconhecimento, decorrente da própria existência e autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais (2021, p. 22).

Quer dizer, a existência de uma comunidade demanda esforço de organização que leva necessariamente à pactuação de regras de convivência e à construção de procedimentos “para a tomada de decisões seja para encaminhamentos de projeções futuras, seja para decisões de correções de erros coletivos ou individuais e em muitos outros aspectos da vida de cada povo” (2021, p. 23).

A jusdiversidade, portanto, é um nome que pode ser atribuído à capacidade coletiva que cada comunidade possui de tomar decisões, resolver conflitos e conduzir-se autonomamente.

Marés relembra que essa reflexão surge a partir de tensionamentos criados pelo povo da mercadoria e por seu modo de vida cosmocapitalista. Ou seja, não haveria necessidade de teorizar sobre a questão nem de conceituar jusdiversidade se os povos e comunidades pudessem desfrutar de liberdade e viver em paz, exercendo seu poder interno de jurisdição (2021, p. 22).

A comunidade caiçara do Itacuruçá e Pereirinha existia antes da sobreposição do Parque Estadual, que marcou a passagem do tempo da fartura para o tempo da perseguição, obrigando que se reorganizasse em outras bases e passasse compulsoriamente a se relacionar com agentes externos em assimetria de condições.

Por décadas, violências contra a comunidade foram praticadas, resultando na proibição e restrição de atividades e deslocamentos forçados que colocaram a existência caiçara em risco.

Entretanto, a força que a comunidade demonstrou ao contrapor-se ao projeto e colocar-se na condição de sujeito e protagonista do processo revela que talvez o tempo

da perseguição tenha também finalmente se encerrado.

O protocolo autônomo e o plano comunitário de consulta e consentimento livre, prévio e informado constituíram não apenas instrumentos de defesa e oposição à proposta do poder público, mas se transformaram em verdadeiros catalisadores de políticas públicas e propositores de novos regimes jurídicos e arranjos institucionais.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO DE MORADORES DO ITACURUÇÁ E PEREIRINHA; INSTITUTO LINHA D'ÁGUA. Nota técnica - Análise da minuta do termo de convênio – da viabilidade econômica e gestão social do empreendimento turístico-educacional de base comunitária no Núcleo Perequê do Parque Estadual da Ilha do Cardoso. Cananeia, SP: 2022, 21p.

CARDOSO, Tatiana Mendonça *et al.* A comunidade caiçara da Enseada da Baleia e a sua luta pelo território – Cananeia (SP). In: **Guaju**, Matinhos, v.5, n.1, p. 138-165, jan./jun. 2019.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de; SCHMITT, Alessandra. Relatório Técnico-Científico elaborado em atendimento ao termo de referência (TDR) emitido pela Diretoria de Assistência Técnica da Fundação Florestal em agosto de 2011 para a contratação de serviços para elaboração de laudo histórico e antropológico para identificação de famílias tradicionais e da aldeia indígena Guarani presentes no Parque Estadual da Ilha do Cardoso. São Paulo, 2012.

HAYAMA, Andrew Toshio. **Unidades de Conservação em Territórios Quilombolas:** conflitos socioambientais e atuação da Defensoria Pública. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

_____; CARDOSO, Tatiana Mendonça. Comunidades Caiçaras da Ilha do Cardoso, Conflitos Socioambientais e Refugiados da Conservação. In: Liliana Lyra Jubilut; Érika Pires Ramos; Carolina de Abreu Batista Claro; Fernanda de Salles Cavedon-Capdeville. (Org.). **Refugiados Ambientais**. Boa Vista: EDUFRR, 2018, p. 608-638.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE (ICMBIO). Turismo de Base Comunitária em Unidades de Conservação Federais: caderno de experiências. Guerra, M. F.; Alvite, C. M.C; Santos, B. V. S. (Orgs). Autores: Fontoura, A. G. et al.. 1.ed. Brasília (DF), 2019.

MARINHO, Maurício A. **Territorialidade e Governança em Áreas Protegidas:** O caso da comunidade do Marujá, no Parque Estadual da Ilha do Cardoso (Cananeia, SP). 2013, 158f. (Doutorado em Geografia Física). Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

SOUZA FILHO, Carlos Marés de. Jusdiversidade. In: **Revista Videre**, Dourados, v. 13, n. 26, Jan./Abr. 2021, p. 08-30.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Reconhecimento de direitos territoriais de

comunidades quilombolas. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais; coordenação Maria Luiza Grabner. Brasília: MPF, 2018.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **Justiça Socioambiental e Direitos Humanos: uma análise a partir dos Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

PONTES JUNIOR, Felício; OLIVEIRA, Rodrigo. Audiência Pública, oitiva constitucional e consulta prévia: limites e aproximações. In: DUPRAT, Deborah (organizadora). **Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais**. Brasília: ESMPU, 2015.

RODRIGUES, Lucas Milani. **Concessão de serviços de apoio a visitação em Parques: uma análise a luz da Ecologia Política**. 2021, 340f. (Doutorado em Ciências da Engenharia Ambiental). Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo. São Carlos, 2021.

SILVA, Jéssica de Lima. **Os desdobramentos e conflitos da criação do Parque Estadual Ilha do Cardoso sob a ótica do modelo GTP (Geossistema – Território- Paisagem)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Faculdade de Ciências e Tecnologia – Universidade Estadual Paulista. Presidente Prudente: 2014, 192f.

SILVA, Liana Amin Lima da. Sujeitos da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e o Direito à Consulta e ao Consentimento Prévio, Livre e Informado (CCPLI). In: GLASS, Verena (organizadora). **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019.

_____; GARZÓN, Biviany Rojas. Apresentação. In: **Tribunais brasileiros e o direito à consulta prévia, livre e informada**. SILVA, Liana Amin Lima da *et al.* (coordenação); Ilustração TUKANO, Daiara (ilustração). São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental: Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS), 2023.

Publicação elaborada pela editora do
Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS)
Curitiba - Paraná - Brasil
www.direitosocioambiental.org

Revisão técnica e editoração
Amanda Ferraz da Silveira

Foto de capa
www.shutterstock.com
id: 621848510

Os textos conferem com os originais, sob responsabilidade dos/as autores/as
Observado o padrão ortográfico, sistema de citações e referências originais

Formato 17x24cm
Garamond Premier Pro
Impressão descentralizada, sob demanda
Recomenda-se papel Pólen 90g/m² (miolo)