



EDITORIAL

POVOS, TERRITÓRIO E DIREITOS: DIÁLOGOS SOCIOAMBIENTAIS

O cenário de acirramento dos conflitos políticos, jurídicos, sociais e ambientais no Brasil, nos últimos seis anos, constituiu-se de sucessivas investidas contra direitos conquistados por pessoas e grupos étnica-racialmente diferenciados. O contexto de expansão do neoliberalismo globalizado, produziu o crescimento de discursos e de políticas de exclusão social. O voraz anseio do capital organizado sobre o patrimônio social, o solo, o subsolo e os recursos naturais existentes nos territórios historicamente ocupado pelos povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais produz um vigoroso embate sociopolítico, em 2023, pela defesa dos direitos indígenas, quilombolas e de outros povos e comunidades tradicionais, mas luta-se igualmente pela existência coletiva de tais povos e da natureza. Diante de tal cenário, convocamos os/as colegas para apresentarem trabalhos ao dossiê Povos, território e direitos: diálogos socioambientais dentro da nova Revista de Direito Socioambiental (ReDis) organizada a partir dos cursos de bacharelado em Direito mantidos pela Universidade Estadual de Goiás (UEG) com uma especial consideração atender à diversidade e incluir intelectuais indígenas, pois um periódico que se propõe a formular a um diálogo sobre povos, territórios e direitos deve por obrigação de cidadania democrática acolher as/os intelectuais orgânicos uma vez que eles/elas tem muito a dizer.

O cenário de acirramento dos conflitos políticos, jurídicos, sociais e ambientais no Brasil, nos últimos seis anos, constituiu-se de sucessivas investidas contra direitos conquistados por pessoas e grupos étnica-racialmente diferenciados. O contexto de expansão do neoliberalismo globalizado, produziu o crescimento de discursos e de políticas de exclusão social. O voraz anseio do capital organizado sobre o patrimônio social, o solo, o subsolo e os recursos naturais existentes nos territórios historicamente ocupado pelos povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais produz um vigoroso embate sociopolítico, em 2023, pela defesa dos direitos indígenas, quilombolas e de outros povos e comunidades tradicionais, mas luta-se igualmente pela existência coletiva de tais povos e da natureza. Diante de tal cenário, convocamos os/as colegas para apresentarem trabalhos ao dossiê Povos, território e direitos: diálogos socioambientais dentro da nova Revista de Direito Socioambiental (ReDis) organizada a partir dos cursos de bacharelado em Direito mantidos pela Universidade Estadual de Goiás (UEG) com uma especial consideração

atender à diversidade e incluir intelectuais indígenas, pois um periódico que se propõe a formular a um diálogo sobre povos, territórios e direitos deve por obrigação de cidadania democrática acolher as/os intelectuais orgânicos uma vez que eles/elas tem muito a dizer.

A divulgação do dossiê capitamos pessoas importantes para a discussão que pretendemos fazer e assim temos intelectuais de boa cepa que possuem pertença indígena: Rosani de Fatima Fernandes que abre o dossiê reivindicando falar pelos povos indígenas, usando como mote, educação escolar indígena entre os povos Jê Timbira Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê, conhecidos na literatura como Gaviões do Pará, que vivem hoje na Terra Indígena Mãe Maria, a autora é Kaingang e vive e convive há 20 anos. Na sequência, Gildo Firmino Nunes de pertença Galibi Marworno escreve com Ramiro Esdras Carneiro Batista e comigo escreve sobre a desterritorialização e reterritorialização entre os povos indígenas no período ditatorial no Brasil escrutinando manuscritos de Koko Tavi.

Bárbara Cristina Kruse e Alexandre Gonçalves Cunha trazem a público as mazelas referentes ao desastre de Mariana a partir do olhar do povo Krenak no que diz respeito ao Rio Doce como fonte de vida.

Os temas vão se trançando e instituem pontos de referência entre autores/as e textos produzidos especialmente para o dossiê, razão pela qual a “tese do marco temporal” criticada por Marco Antonio Rodrigues, Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues e Antonio Hilario Aguilera Urquiza dada as dificuldades de considerar a ancestralidade do território terena de Limão Verde faz sentido. Adiante, considerando que o racismo ambiental atravessa os territórios indígenas e dificulta o acesso dos povos tradicionais às políticas de sustentabilidade, vem o alerta de César de Oliveira Gomes. O trabalho de Gomes lido em conjunto com o artigo de Eduardo Ernesto Filippi e Marcus Vinicius Aguiar Macedo permite-nos verificar que as dificuldades dos povos tradicionais não se restringe ao Brasil, pois se faz presente nos oito países que integram o Tratado de Cooperação Amazônica mantendo resquícios do período colonial.

Em Bahserikowi: centro de medicina indígena da Amazônia e a formação do kumuã yepahmasã escrito por Luciano Moura Maciel e pelo intelectual tucano João Paulo de Lima Barreto sobre a formação dos especialistas indígenas os Kumua como forma de combater a tentativa de invalidar as autoridades indígenas, quando a interculturalidade e a intermedicalidade são esgarçadas pelos não indígenas ignorando a Constituição de 1988 e a legislação complementar.

É Cyro Holando de Almeida Lins que traz a lume um ensaio autoetnográfico sobre os dilemas que assaltam as pessoas que integram o corpo técnico de instituições que precisam fazer valer as políticas públicas e ao mesmo tempo trabalham pela formulação das mesmas, sendo obrigados a pensar e repensar a necessidade de interseção, vendo algumas vezes a sobreposição de

políticas, razão pela qual o autor procura apontar a necessidade de integração efetiva das diversas políticas públicas.

A sessão de artigos do dossiê encerra com Leandro Campêlo Moraes discutindo que a luta pelos territórios tradicionais deve, necessariamente, usar do pluralismo jurídico e da sensibilidade jurídica para fazer a justiça que devemos aos povos originários desde a invasão europeia.

Completando o dossiê, Adenevaldo Teles Júnior e o docente da Universidad Mayor de Santo Andrés, da Bolívia, Marcelo Fernandez Osco, trazem seus olhares sobre a reedição da obra “A função social da Terra”, de Carlos Frederico Marés de Souza Filho, um texto de leitura necessária para compreender a questão territorial brasileira a partir do direito (im)posto. Por fim, do quilombo Ivaporunduva e Coordenador-Geral de quilombos do INCRA, dialoga, a partir de entrevista conduzida pelos editores do periódico, Ricardo Oliveira Rotondano e Thiago Henrique Costa Silva, sobre as práticas e estratégias do movimento quilombola no Brasil.

Como diz Rosani de Fátima Fernandes, nós inscrevemos na revista nossas ideias, argumentos e pesquisas, porque “não queremos que ninguém fale por nós” desejamos sim, abrir um amplo debate sobre a importância dos diálogos socioambientais para o conhecimento de povos, territórios e direitos, pois não há democracia com desigualdade. Precisamos trabalhar pela igualdade e pela transformação da sociedade brasileira, apontando novos caminhos.

Espero que os/as leitores/as gostem da proposta e experimentem discutir o tema se comprometendo com as mudanças.

Belém, 22 de maio de 2023.

Jane Felipe Beltrão, Almiros Martins Machado,
Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Assis da Costa Oliveira



“NÃO QUEREMOS QUE FALEM POR NÓS”: CONSTRUÇÃO CURRICULAR E LUTA POR DIREITOS NO TERRITÓRIO MÃE MARIA

"WE DON'T WANT OTHERS TO SPEAK FOR US": CURRICULUM CONSTRUCTION AND STRUGGLE FOR RIGHTS IN THE MOTHER MARIA TERRITORY

"NO QUEREMOS QUE HABLEN POR NOSOTROS": CONSTRUCCIÓN CURRICULAR Y LUCHA POR DERECHOS EN EL TERRITORIO DE MADRE MARÍA

ROSANI DE FATIMA FERNANDES¹

RESUMO

O artigo discute como os povos Jê Timbira Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê, conhecidos na literatura como Gavião do Pará, que vivem hoje na Terra Indígena Mãe Maria, em Bom Jesus do Tocantins, Sudeste paraense, unificam esforços e realizam alianças para refletir o papel da escola e construir o Currículo e a Matriz Curricular Intercultural da Educação Básica das 16 escolas existentes hoje nas aldeias. Removidos compulsoriamente pelo Estado brasileiro das áreas de ocupação tradicional e tendo seu território reduzido, delimitado e impactado por empreendimentos econômicos como a Rodovia BR 222, a Linha de Transmissão de Energia da Eletronorte e a Estrada de Ferro Carajás da Empresa VALE, compreendem a escola como instituição estratégica e aliada na formação de novas lideranças políticas, no fortalecimento linguístico e cultural, no diálogo intercultural com outros conhecimentos necessários para a apropriação da legislação indigenista com o objetivo de proteger o território e fazer valer direitos historicamente negados. Problematisa-se como a educação própria pode ser a base da educação escolar no fortalecimento da identidade étnica, no respeito à cultura e aos conhecimentos tradicionais para a formação requerida que reflita o projeto societário de cada povo.

Palavras-chave: Escola; Interculturalidade; Direitos Indígenas e Indigenistas; Diversidade.

¹ Kaingang, Pedagoga e Antropóloga, atua desde 1995 em Educação Escolar Indígena. Em 2004 mudou-se para Aldeia Kyikatêjê, no município de Bom Jesus do Tocantins, na região Sudeste do estado do Pará. Atualmente reside em Marabá e assessora comunidades e organizações indígenas a convite das lideranças indígenas na construção de Projetos Políticos Pedagógicos, Currículos Específicos e formação de professores que atuam nas escolas indígenas. Integra a Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA) do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) desde janeiro de 2021, na condição de estágio de Pós-Doutoramento. professorarosaniff@gmail.com

Como citar este artigo:

FERNANDES, Rosani.
“Não Queremos Que Falem
Por Nós”: Construção
Curricular E Luta Por
Direitos No Território Mãe
Maria.
**Revista de Direito
Socioambiental - REDIS,**
Dossiê “Povos, territórios e
direitos: diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 1-17.

Data da submissão:
01/04/2023

Data da aprovação:
01/04/2023
Convite editorial



ABSTRACT

The article discusses how the Jê Timbira Akrãtikatêjê, Kyikatêjê and Parkatêjê peoples, known in literature as Gavião do Pará, who currently live in the Mãe Maria Indigenous Land in Bom Jesus do Tocantins, Southeastern Pará, unite efforts and form alliances to reflect on the role of school and to build the Interethnic Curriculum and Curriculum Matrix for Basic Education in the 16 schools that exist today in the villages. Compulsorily removed by the Brazilian state from traditional occupation areas and with their territory reduced, delimited, and impacted by economic ventures such as the BR 222 highway, the Eletronorte energy transmission line, and the Carajás Railway of the VALE Company, they understand the school as a strategic institution and ally in the formation of new political leaders, in linguistic and cultural strengthening, in intercultural dialogue with other knowledge necessary for the appropriation of indigenous legislation aimed at protecting the territory and enforcing historically denied rights. It questions how self-education can be the basis of school education in strengthening ethnic identity, respecting culture and traditional knowledge, and forming the required education that reflects each people's societal project.

Keywords: School; Interculturality; Indigenous and Indigenous Rights; Diversity.

RESUMEN

El artículo discute cómo los pueblos Jê Timbira Akrãtikatêjê, Kyikatêjê y Parkatêjê, conocidos en la literatura como Gavião do Pará, que actualmente viven en la Tierra Indígena Mãe Maria, en Bom Jesus do Tocantins, Sureste de Pará, unen esfuerzos y forman alianzas para reflexionar sobre el papel de la escuela y construir el Currículo y la Matriz Curricular Intercultural de la Educación Básica en las 16 escuelas que existen hoy en las aldeas. Removidos compulsoriamente por el Estado brasileño de áreas de ocupación tradicional y con su territorio reducido, delimitado e impactado por emprendimientos económicos como la autopista BR 222, la línea de transmisión de energía de Eletronorte y el Ferrocarril Carajás de la Empresa VALE, comprenden la escuela como una institución estratégica y aliada en la formación de nuevos líderes políticos, en el fortalecimiento lingüístico y cultural, en el diálogo intercultural con otros conocimientos necesarios para la apropiación de la legislación indigenista con el objetivo de proteger el territorio y hacer valer los derechos históricamente negados. Se cuestiona cómo la educación propia puede ser la base de la educación escolar en el fortalecimiento de la identidad étnica, el respeto a la cultura y los conocimientos tradicionales y en la formación requerida que refleje el proyecto social de cada pueblo.

Palabras clave: Escuela; Interculturalidad; Derechos Indígenas e Indigenistas; Diversidad.

INTRODUÇÃO

O trabalho tem como objetivo discorrer sobre o processo de construção do Currículo Específico e da Matriz Curricular Intercultural da Educação Básica das escolas dos povos indígenas que vivem na Terra Indígena Mãe Maria (TIMM), no hoje município de Bom Jesus do Tocantins, na região Sudeste paraense. Compartilhando uma área de 62.488 hectares, os três povos

genericamente denominados Gavião por utilizarem as penas da ave na confecção das flechas, se autodeterminam Akrãtikatêjê (povo da Montanha), Kyikatêjê (povo da nascente) e Parkatêjê (povo da jusante) a partir da localização histórica no curso do rio Tocantins, de onde foram compulsoriamente removidos na segunda metade do século passado pelo órgão indigenista, com o objetivo de “limpar etnicamente” as áreas para dar cabo ao projeto de expansão desenvolvimentista nesta parte da Amazônia.

Os ataques aos povos indígenas se deram em várias frentes: pela expulsão e remoção dos territórios tradicionais, pela disseminação proposital de doenças, pela implantação dos chamados grandes projetos de expansão que impactam drasticamente a possibilidade de existência física e continuidade linguística e cultural, entre outros. No entanto, as resistências indígenas têm sido a possibilidade de continuidade da própria existência, física e cultural (MOREIRA NETO, 1998).

Discutir Educação Escolar Indígena (EEI) “nas Amazônias” implica no reconhecimento da herança colonialista de negação sistemática e violenta da diferença e da diversidade indígena como parte das políticas de Estado para estes coletivos até meados do final da última década do século XX, o que significou a drástica redução populacional destes povos, que elaboram alianças interétnicas para continuar existindo.

No início da primeira década deste século, havia apenas duas aldeias e duas escolas no território da Mãe Maria, hoje são 20 aldeias constituídas, distribuídas ao longo das margens Rodovia da BR 222, que corta a terra de um extremo a outro, 16 escolas e, uma população estimada em pouco mais mil pessoas, considerando que o censo da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) de 2014 informa uma população de 760 indivíduos.

Sempre que uma nova aldeia é constituída, são demandados dos órgãos públicos os serviços essenciais, como construção de postos de saúde, criação e construção de escolas, bem como, a contratação de pessoal para esses espaços, o que nem sempre é atendido. A maioria das escolas oferece todas as etapas da educação básica nas comunidades (Educação Infantil, Ensino Fundamental, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos), no entanto, não são regularizadas no Conselho Estadual de Educação (CEE/PA) como escolas indígenas, não possuem prédio construído, nem mesmo a estrutura material e funcional necessária contratada pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC/PA).

Com o não atendimento por parte do Estado, as próprias comunidades, por meio das suas organizações representativas, constroem e mantêm esses espaços, muitas vezes improvisados com coberturas de palha e paredes de madeira bruta. Os materiais escolares, didáticos, pedagógicos e de expediente são adquiridos como recursos das próprias comunidades para garantir a continuidade das atividades letivas mesmo frente ao descaso dos órgãos responsáveis.

Desde 2004, quando integrei, na condição de assessora pedagógica, a Associação e a Comunidade Kyikatêjê, tenho acompanhado a luta dos povos da TIMM por escola e educação escolar específica, por meio de atividades de parceria e colaboração pedagógica e antropológica na condição de parente Kaingang. Desde 2017, tenho acompanhado e contribuído a construção do currículo específico e da matriz curricular das escolas, que está em andamento e é protagonizada por representantes das escolas e lideranças das aldeias, que denunciam violações do direito à educação escolar e indicam possíveis caminhos para superar o descaso. O trabalho também é parte das pesquisas e elaborações na condição de pós-doutoranda na Clínica de Direitos Humanos da Amazônia (CIDHA) do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Pará (UFPA) cuja proposta tem como objetivo analisar as violações de direitos indígenas na região Sudeste paraense e problematizar as resistências².

Como centralidade da discussão, proponho a problematização das estratégias que os povos lançam mão para, comunitariamente, considerando as diferenças históricas que os caracterizam, fazer valer o direito à educação escolar intercultural e específica frente aos obstáculos impostos pelo Estado, via SEDUC. Isto porque, a educação destes povos está vinculada ao sistema estadual, graças às resistências às inúmeras pressões para municipalização das escolas nas aldeias.

Por meio de alianças interétnicas, os Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê organizam estratégias e parcerias para elaborar os Projetos Políticos Pedagógicos (PPPs), Currículos Específicos, a Matriz Curricular Intercultural Unificada, bem como, outros documentos e referenciais que dizem respeito à educação escolar, problematizando as contradições e os limites impostos pelos sistemas de ensino na efetivação do direito à educação básica.

Frente ao descaso e à inexistência de Política Pública de Educação Escolar Indígena no estado do Pará, as lideranças dos três povos e suas comunidades têm feito valer seu protagonismo, solicitado assessoria/parceria às universidades, requerido apoio logístico e técnico da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da SEDUC e demais parceiros institucionais para discutir e construir documentos curriculares e pedagógicos a partir da realidade linguística e cultural de cada povo.

As atividades aqui refletidas foram realizadas de 2017 até a presente data e a partir de vinculações políticas estabelecidas com lideranças, professores indígenas e com instituições nas seguintes condições: (1) atendendo a convite das lideranças das aldeias para colaborar com associações e escolas indígenas na condição de “parente indígena antropóloga”, como a cacique

² Os trabalhos realizados nesse período não se limitam aos povos da TI Mãe Maria, uma vez que, as atividades de assessoria pedagógica e antropológica também se estenderam aos povos Guarani Mbya da Terra Indígena Nova Jacundá, no município de Jacundá e entre os Awaeté Parakaná, da Terra Indígena Parakanã, situada nos municípios de Itupiranga e Novo Repartimento. No entanto, para os objetivos propostos, abordarei apenas as atividades realizadas com os povos Jê Timbira na TIMM.

Kátia Silene Valdenilson do povo Akrãtikatêjê costuma referir; (2) nas atividades realizadas no período em que respondia pela Coordenação de Educação Escolar Indígena na 4ª Unidade Regional de Ensino (URE) em Marabá, por indicação das lideranças indígenas da região; (3) na colaboração e assessoria pedagógica antropológica às escolas da T.I Mãe Maria na construção da Matriz curricular Timbira Gavião que teve início em 2017 e encontra-se em andamento; (4) na organização e com base nas elaborações do I Fórum de Educação Escolar Indígena das Região Sul e Sudeste do Estado do Pará³, realizado em junho de 2019, em Marabá; (5) nas reflexões e diálogos a partir da coordenação do Grupo de Trabalho de Educação Escolar Indígena⁴ do Fórum Regional de Educação do Campo (FREC) e; (6) nas atividades realizadas na condição de fundadora e vice-presidente da Associação dos Professores do Sul e Sudeste do Pará (APISSPA).

As elaborações tem como base o diálogo com diversos/as interlocutores/as ao longo desse período: as lideranças indígenas tradicionais e políticas, educadores/as e estudantes indígenas, assim como parceiros/as institucionais que atuam e colaboram de longa data com as comunidades. Como a maioria das atividades foram realizados nas aldeias, em reuniões, assembleias e espaços de discussão sobre a temática, as contribuições vão além do espaço escolar, se ampliam para as disputas judiciais com as empresas que impactam o território, na participação em reuniões com SEDUC para encaminhar questões referentes à educação escolar nas aldeias, entre outras. Isto porque, a colaboração entre parentes (Luciano, 2006) extrapola os espaços institucionais, trata-se de relação de confiança e reciprocidade construída pela condição de ser indígena educadora e antropóloga.

1 (DES)CAMINHOS DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Desde o período da chamada educação colonial, realizada pelos missionários jesuítas, até meados da última década do século XX, a educação para indígenas no Brasil se constituiu como

³ Como desdobramento do Fórum foi elaborado documento final contendo proposições para Política Pública de EEI no Estado do Pará à partir do diagnóstico da educação escolar nas aldeias, também foi criada a Associação dos Professores Indígenas do Sul e Sudeste do Estado do Pará (APISSPA) com eleição da diretoria e conselho fiscal. Cabe ressaltar que a realização do Fórum somente foi possível pela colaboração das associações indígenas e demais parceiros institucionais que se mobilizaram doando a alimentação, o material de consumo, entre outros. Também articularam o transporte dos representantes dos povos indígenas das aldeias até a sede do Centro de Formação Diocesano de Marabá, cedida pelo CIMI sem custos para a comissão organizadora. Participaram das discussões lideranças e professores indígenas dos povos Kyikatêjê, Parkatêjê, Akrãtikatêjê, Surui-Aikewara, Atikun, Amanayé, Xikrin, Guaran-Mbya e os Awaeté-Parakanã da TI Parakanã.

⁴ O GT é composto por professores das aldeias e lideranças indígenas, professores das Instituições de Ensino Superior (IES), representantes da secretaria estadual e municipais de educação, da FUNAI, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e demais organizações governamentais e não governamentais da sociedade civil.

instrumento de dominação e submissão, com o objetivo de integrar sistematicamente coletivos etnicamente diferenciados à sociedade nacional (LUCIANO, 2006;2008). Em diferentes momentos históricos, os ideais de integração, assimilação, imposição linguística e silenciamento étnico pautaram a ação do Estado brasileiro na oferta de educação escolar para indígenas. Como projeto civilizatório, a escola nas aldeias atendia aos propósitos de integração, catequização e civilização, conforme discutem Amoroso (2001;2014) e Mattos (2004).

Nesse sentido, Oliveira e Nascimento (2012), propõe um percurso das políticas em educação escolar para os povos indígenas no Brasil, mostrando que, historicamente, a presença das escolas nas aldeias foi pautada na promoção da política de branqueamento cultural, ou seja, na tentativa de tornar povos indígenas em “cidadãos” aptos à comunhão nacional e ao trabalho em diversas frentes de expansão colonialistas como parte das políticas civilizatórias de base eurocêntrica do Estado brasileiro que ocasionaram a negação compulsória das identidades indígenas pelo projeto de nação monocultural, monolinguístico e monojurídico de integração nacional.

Em termos legais, foi somente a partir da Constituição Federal de 1988, que a EEI passou a ser reconhecida como modalidade específica no sistema nacional de ensino, ou seja, passaram mais de cinco séculos para que os povos indígenas tivessem reconhecido o direito à escola e à educação pensados e elaborados a partir dos seus próprios projetos societários, tendo, pelo menos em tese, abandonada a perspectiva de povos transitórios para serem reconhecidos como grupos/coletivos etnicamente diferenciados da sociedade hegemônica, tendo, o direito de se autodeterminarem conforme costumes, línguas, identidades, crenças e tradições.

Foi também pela pressão, articulação e reivindicação dos indígenas organizados e em movimento por direitos que foram assegurados por meio de legislação específica o direito à escola indígena nas aldeias e de acordo com as decisões e autodeterminação de cada povo indígena. A garantia do artigo 231 e 232 na Constituição Federal, bem como, a elaboração de importantes dispositivos legais de reconhecimento da diversidade étnica, linguística e cultural significam a possibilidade de superação da visão colonialista no tratamento do Estado com relação aos povos indígenas, dentre os quais, destaca-se: a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996); o Parecer nº 14/99 do Conselho Nacional de Educação; as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena; o Decreto Presidencial 5.051, de 19 de abril de 2004; a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais; a Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Povos Indígenas; o Referencial nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI) de 1998; a Resolução 05/2012 do Conselho Nacional de Educação (CNE), dentre outras.

Legalmente as escolas indígenas estão amparadas para desenvolver currículos, programas de ensino, calendários próprios e materiais didáticos, para organizar a vida escolar em tempos e espaços, de acordo com as especificidades culturais e linguísticas de cada povo. No entanto, na prática, a implementação desses programas ainda se constitui desafio aos povos indígenas e instituições de fomento à EEI, que enfrentam inúmeras dificuldades para efetivação dos dispositivos previstos e garantidos por lei.

Os entraves institucionais, ancorados na suposta barreira da burocracia são, na verdade, a expressão velada, e, por vezes explícita, do racismo institucional que, insiste em impor modelos e padrões únicos de escola, isto porque, se pretende ainda, um modelo único de sociedade e de “civilização” que não comporta a diversidade étnica no Brasil. A falta de empenho e vontade política dos agentes públicos para o atendimento das demandas indígenas por parte dos estados e municípios é a expressão maior da negação do direito à escola indígena, isto porque, quase sempre, as pessoas que dominam historicamente os espaços de poder são algozes históricos dos povos indígenas nas disputas dos territórios tradicionais, o que tensiona as relações e tem como consequência a não efetividades dos direitos fundamentais.

O descaso das secretarias de educação para a elaboração dos documentos curriculares e pedagógicos constitui entrave para os processos de regularização das escolas junto aos conselhos de educação. Sem o devido reconhecimento legal, as escolas reproduzem o quadro de dependência de escolas não indígenas, na condição de extensão ou de anexas, ficam impossibilitadas de expedir a documentação escolar e ter autonomia administrativa e pedagógica.

Ou seja, da letra da lei ao chão da aldeia há um abismo a ser superado, isto porque:

[h]á um grande descompasso entre, de um lado, a educação diferenciada como projeto e como discussão e, do outro, a realidade das escolas indígenas no país e a dificuldade de acolhimento das suas especificidades por órgãos encarregados da regularização e da oficialização de currículos, regimentos e calendários diferenciados elaborados por comunidades indígenas para suas respectivas escolas. (SILVA, 2001, p.12)

Para Luciano (2006) é preciso haver uma política articulada de EEI, que dê conta de toda a dinâmica cultural e da diversidade das realidades e projetos societários dos povos indígenas. Isso implica no reconhecimento do protagonismo indígena, o que significa que cabe aos indígenas às decisões sobre tudo que diga respeito às suas vidas e territórios. Nesse sentido, a educação indígena, que é aquela realizada por processos próprios de cada povo precisa estar articulada com a escola, de maneira que não seja reproduzida como instituição própria dos colonizadores.

Para Bergamaschi e Silva, “os avanços na legislação da educação escolar indígena, resultantes desta nova base constitucional, pouco têm conseguido alterar a realidade das escolas

indígenas” (2007, p.129). Essa constatação é comum aos povos indígenas da região Sudeste do Pará e parece haver um longo caminho a ser percorrido para encurtar a distância entre a escola idealizada como projeto de povo e a realidade dos sistemas de ensino.

Para Silva (2000), são muitos os entraves oficiais que empatam as demandas indígenas, atropelam as iniciativas e dificultam a concretização de novos parâmetros pedagógicos nas aldeias. Não obstante, as lideranças organizadas e as escolas indígenas em movimento elaboram estratégias próprias de enfrentamento e construção pedagógica, fazendo valer os projetos educacionais que são a expressão das lutas e realidades sócio históricas e culturais de cada povo.

2 ESCOLA COMO ESPAÇO DE RESISTÊNCIA E LUTA

Na minha dissertação de mestrado⁵ e depois nas elaborações da tese⁶ problematizo, a partir das experiências dos povos Kyikatêjê na região Sudeste e Tembê Tenetehara no Nordeste paraense, como os povos indígenas têm travado verdadeiras batalhas para fazer valer o direito à Educação Escolar Indígena. São realidades linguísticas, culturais e territoriais distintas, no entanto, as dificuldades para implementação da escola indígena são recorrentes independente da região ou município que estão situados.

Na região Sudeste do Estado, marcada por conflitos, disputas e pela violência contra os povos indígenas e do campo, os grandes projetos impactam diretamente as terras indígenas. O Projeto Grande Carajás (PGC) e seus desdobramentos como a implantação da Hidrelétrica de Tucuruí, das linhas de transmissão das Centrais Elétricas do Brasil S/A (ELETRONORTE), da Estrada de Ferro Carajás (EFC) para o transporte de minério de ferro impactaram e continuam impactando diretamente as terras indígenas, dentre estas, a TIMM que acumula prejuízos socioambientais incalculáveis (FERNANDES, 2010).

Nesse sentido, como forma de enfrentamento das estratégias genocidas e etnocidas do Estado brasileiro, a escola tem sido apropriada como espaço de resistência e luta na construção de diálogos interculturais para compreender e domesticar o mundo dos não indígenas, de forma a estabelecer relações menos danosas às comunidades e salvaguardar direitos. A interculturalidade

⁵ O trabalho discute a saga histórica do povo Kyikatêjê desde o atual estado do Maranhão até a TI Mãe Maria, os problemas para efetivação da educação escolar na aldeia e como organizaram a educação escolar de acordo com os projetos da comunidade. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/6449>. Acesso em: 01 abr. 2023.

⁶ O trabalho discute o processo de retomada identitária dos Tembê Tenetehara das aldeias Jeju e Areal que se autodeterminam “de Santa Maria do Pará”, submetidos à catequese e civilização pelos Freis Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte, em parceria com o Governo do Pará no final do século XIX e as resistências para romper o silenciamento étnico e reivindicar direitos.

Disponível em: <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses2016/Tese%20Rosani%20Fernandes%20site.pdf>. Acesso em: 01 abr. 2023.

como princípio da EEI é requerida e deve ser entendida como a possibilidade de diálogo equitativo entre culturas diferentes que estabelecem relações horizontalizadas, não numa via de mão única,

[o] princípio da interculturalidade permite estabelecer uma relação de respeito entre culturas diferenciadas. Entretanto, a efetivação desse princípio não implica em simplesmente reconhecer o valor de cada uma dessas culturas e defender o respeito entre elas. Mais que isso, a interculturalidade parece ser um princípio que fornece apoio para enfrentamento, o desvelamento, e a posterior busca de soluções para o conflito originados do contato e do relacionamento, que gera aprendizagens contínuas. Pelo seu caráter a um só tempo relacional e contrastivo, esse princípio tornou-se uma importante ferramenta pedagógica.” (CARVALHO; FERNANDES; REPETTO 2008, p.20)

Para Repetto e Silva (2016, p. 43), a interculturalidade da forma como vem sendo pensada e colocada em prática na EEI se constitui um instrumento de colonialidade, pois reproduz os quadros de dominação e prossegue na tentativa de impor conhecimentos não indígenas desconsiderando as diferenças culturais:

Com efeito, atualmente, as reflexões sobre interculturalidade a colocam como uma estratégia ética, política, jurídica, semântica e epistêmica, a conjunção dessas tessituras pode ser fundamental para contribuir com processos educativos contextualizados e significativos. Em razão disso, pode-se indagar a colonialidade presente na sociedade abrangendo as várias dimensões que sustentam sua estrutura. Ilustramos a educação, a racialização das relações sociais, entre várias outras.

O currículo das escolas indígenas é compreendido como documento vivo e não pode estar dissociado da vida e da cultura, deve, portanto, representar os princípios, objetivos e fundamentos que compõe as comunidades educativas indígenas, assim como registram os professores indígenas no RCNEI, nas Diretrizes Curriculares Nacionais para educação escolar indígena e nos demais documentos que são base para a construção da escola indígena específica, bilíngue, intercultural e diferenciada.

[o] paradigma da educação específica, diferenciada e intercultural preceitua que a educação escolar indígena deve ser uma iniciativa de caráter comunitário, vinculada aos projetos societários de cada povo. Deve considerar os saberes e conhecimentos, reafirmar a identidade étnica, as tradições e a memória histórica dos indígenas, mas deve também interagir com os novos saberes e relações advindas de outros povos. Ou seja, a educação escolar indígena deve abordar a cultura indígena e os novos saberes oriundos de outras sociedades. (ÂNGELO, 2008, p. 47).

As experiências dos povos Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê apontam caminhos possíveis para a construção autônoma dos referenciais pedagógicos que orientam a educação escolar em suas comunidades. Resguardadas as diferenças linguísticas, culturais e territoriais, se apropriam da

legislação em vigor para fazer valer seus direitos e construir a escola que dialoga com a história, as lutas e os projetos étnicos e políticos.

3 DEVE SER DO NOSSO JEITO”: CONSTRUÇÃO PEDAGÓGICA E CURRICULAR NA TI MÃE MARIA⁷

Feitos Desde o início do ano de 2017, os representantes das escolas e das comunidades da TIMM vêm organizando encontros periódicos nas aldeias com o objetivo de construir o Currículo Específico e a Matriz Curricular Intercultural, empreitada que foi interrompida pela pandemia da COVID 19, quando o isolamento social foi a alternativa para evitar a propagação do vírus. No início de 2022, depois de praticamente dois anos de pandemia, os trabalhos foram retomados. A decisão pelo retorno dos encontros nas aldeias foi das próprias lideranças.

A cacique Katia que fez a frente para reinício dos trabalhos, foi a anfitriã da primeira reunião, realizada no dia 23 de março de 2022, na Aldeia Akrätikatêjê e que reuniu cerca de 120 pessoas, entre lideranças, professores/as e estudantes. Em sua fala de boas-vindas, Kátia destacou que a escola é uma ferramenta que deve trabalhar os dois conhecimentos, os da tradição e os ocidentais (não indígenas), e que todas as pessoas devem ter a possibilidade de estudar, já que apenas os homens podiam frequentar a escola quando era jovem: “nós mulheres não tínhamos o direito de estudar, de falar, de participar das reuniões”. Sendo a primeira cacique mulher da TIMM, Kátia sempre chama atenção dos jovens para a importância da escola como lugar de formação de novas lideranças para defender os direitos e o território e para o ingresso no ensino superior.

Na primeira reunião de retomada dos trabalhos, as lideranças se pronunciaram sobre a tentativa de SEDUC apressar a aprovação de uma matriz curricular do “Novo Ensino Médio”, sem a realização de ampla discussão com as comunidades, não respeitando o direito à consulta livre, prévia e informada. Reforçaram que não aceitarão uma matriz curricular que “não seja a cara dos povos da Mãe Maria” (Cacique Kátia na abertura dos trabalhos, 23/03/2022). A professora Anna Brito, da escola Peptukre Parkatêjê arrematou falando da importância da participação de todas as comunidades na construção afirmando que “cada um deve se ver na matriz curricular e no currículo”.

⁷ Atividades desenvolvidas no âmbito do Plano de Trabalho em Extensão intitulado Projeto Político Pedagógico da Escola da Escola Indígena Estadual de Educação Infantil, Fundamental e Médio Ronore Kàprere Temejakreatê: construindo caminhos para educação escolar Akrätikatêjê, por sua vez, vinculado ao Projeto de extensão Construção do Projeto Político Pedagógico da Escola Indígena Estadual de Educação Infantil, Fundamental e Médio Ronore Kàprere Temejakreatê, Terra Indígena Mãe Maria, coordenado pela Profa. Dra. Maria Cristina M. Alencar (FECAMPO/UNIFESSPA).

Considerando o longo período de distanciamento social que ocasionou a cancelamento das reuniões, no primeiro encontro foram retomadas as questões orientadoras levantadas a partir dos apontamentos dos participantes nas etapas anteriores: (1) Que escola que queremos? (2) Que conhecimentos devem ser ensinados? (3) Quem pode ensinar? (4) Como ensinar? (5) Qual o papel da comunidade e dos mais velhos? (6) O que o professor indígena e não indígena precisa saber para ensinar na escola? (7) Como a educação indígena alimenta/dialoga com a Educação Escolar Indígena? Para que fosse possível relacionar os conhecimentos a serem trabalhados na escola e pensar as questões norteadoras, solicitou-se a problematização a partir do seguinte questionamento: Que conhecimentos precisam ser trabalhados na escola para que os jovens aprendam a ser Akrātikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê nos dias de hoje, valorizar a identidade, defender o território e seus direitos? Ou seja, o que as pessoas que estudam precisam aprender na escola para construir e fortalecer sua identidade étnica conhecer seus direitos e proteger a terra indígena que é a casa de todos que vivem na Mãe Maria frente às inúmeras ameaças e impactos? T

Também foram apresentadas as elaborações dos grupos de trabalho em reuniões realizadas antes do início da pandemia nas aldeias Akrātikatêjê, Parkatêjê, Krijõhire, Kojakati e Krimjarentijê, que apontaram três objetivos centrais da Educação Escolar Intercultural Akrātikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê: (1) fortalecer a língua, a cultura e a história de cada povo; (2) formar lideranças políticas; (3) defender direitos indígenas e indigenistas e o território. Considerando os objetivos iniciais, as oficinas foram realizadas seguindo três eixos centrais que discutem os princípios da educação escolar, que englobam a necessidade de fortalecimento das práticas de construção de identidade, conhecimentos referentes à tradição e ao conhecimento e proteção do território, o que implica no domínio da legislação indigenista. Para o seguimento dos trabalhos foram estruturados três eixos norteadores para o currículo, que atravessam transversalmente e de forma interdisciplinar todas as etapas da Educação Básica, sendo os seguintes: (1) Práticas e construção de identidade; (2) Conhecimentos Tradicionais e Rituais; (3) Território e Sustentabilidade.

Lembrando que os primeiros encontros de 2018 foram dedicados ao conhecimento do processo histórico, fundamentos e princípios da EEI no Brasil, considerando que, a maioria dos docentes das escolas não passou por etapas de formação específica para atuar em comunidades indígenas e não domina os conhecimentos específicos desta modalidade de ensino. O documento base para os trabalhos foi a parte inicial do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI/MEC, 1998), que trata dos fundamentos, princípios e diretrizes da EEI.

A leitura e discussão de partes do documento tiveram como objetivo introduzir os principais conceitos e categorias que orientam a EEI no Brasil, procurando produzir reflexões sobre as práticas culturais e pedagógicas locais. A diferença entre Educação Indígena e Educação Escolar

Indígena, entre Direitos Indígenas e Direitos Indigenistas foram aprofundadas para melhor apropriação e diferenciação destes conhecimentos, possibilitando o reconhecimento dos povos indígenas como sociedades autônomas e dinâmicas, que sistematizam saberes, possuem sistemas organizacionais, sociais, educacionais, linguísticos, jurídicos, econômicos, artísticos.

No dia 01 de abril, foi realizado o segundo encontro de 2022, com o direcionamento das questões orientadoras para a construção do currículo da Educação Infantil, conforme consensuado em plenária no encontro anterior. Foram formados grupos de trabalho que discutiram e apresentaram suas considerações sobre as questões propostas, indicando: o que deve ser ensinado (conhecimentos/conteúdos), quem deve ensinar (professor indígena ou não indígena), onde deve ser o ensino/aprendizagem (espaços possíveis), como deve ser o ensino (metodologias), quando deve acontecer (tempo de ensinar e aprender) e o papel dos mais velhos nesta etapa de escolarização. Após as elaborações, os sete grupos de trabalho apresentaram suas conclusões apontando aspectos importantes e refletindo sobre a necessidade ou não das crianças frequentarem a escola.

Foi consenso entre os representantes das 16 escolas que a Educação Infantil é parte importante do processo formativo das crianças de dois a seis anos, mas, que esse processo formativo escolar deve dialogar com a educação própria de cada povo, ou seja “deve ser do nosso jeito”, como indicou a cacique Kátia. A centralidade na oralidade da língua Jê Timbira, na aprendizagem das relações estabelecidas a partir da nominação, dos cantos, das danças, pinturas corporais e brincadeiras próprias da cultura foram apontados como temas fundamentais para a formação da identidade étnica nesta fase da vida em coletividade, porque, segundo informam, é importante saber quem é e a que povo pertence.

O papel da família e da comunidade na formação das crianças é considerado preponderante para as aprendizagens propostas, entendendo que a escola não pode ser a única responsável pelo ensino destes conhecimentos, o contrário, ela tem papel complementar, como instrumento de afirmação e valorização da identidade, da língua e da cultura. Ao mesmo tempo em que, deve também dar conta da formação geral que possibilite aos egressos do ensino médio nas aldeias ingressarem nos cursos de formação superior, nas mais diferentes áreas.

As discussões suscitaram questões como o fato de muitas pessoas terem dois nomes, sendo a nominação tradicional, conforme costumes, quase sempre considerado “impronunciável” pelos não indígenas, e um “apelido”, como chamam, que é outro nome, supostamente mais fácil e conhecido para se apresentarem aos não indígenas. Compreendendo que a prática enfraquece a tradição e as relações estabelecidas a partir desse evento que orienta toda a sociabilidade e relações de parentesco dos grupos, concluíram que se trata de racismo, uma vez que, as pessoas não indígenas pronunciam com certa tranquilidade nomes derivados de línguas estrangeiras, como o

inglês, mas se recusam a se familiarizar com os nomes indígenas. Tal prática foi entendida como parte das novas estratégias de apagamento e silenciamento cultural e linguístico, expressão da colonialidade discutida por Anibal Quijano (2001). Atarkwyi Kokaproti arrematou ao final: “Não vou mais aceitar que me chamem de Luana”.

Como mencionado no início do texto, o trabalho está em andamento, portanto é inconcluso. Mas, de antemão, pode-se afirmar que: (1) a construção do currículo específico como parte do processo de escolarização da comunidade é estratégico para concretização do projeto de povo e do bem viver; (2) as comunidades devem ser os protagonistas dos processos educacionais, escolares ou não, cabendo ao Estado respeitar as decisões e implementar a escola específica nas aldeias; (3) a educação escolar é complementar da educação familiar e comunitária, e como tal, deve estar baseada nos conhecimentos tradicionais; (4) a língua, a cultura e os conhecimentos da tradição devem ser parte dos currículos; (5) as pessoas mais velhas são educadores por excelência e devem integrar todos os processos formativos.

As reflexões culminaram com a proposta de elaboração de uma Política de Educação Escolar Indígena para o território Mãe Maria com o objetivo de unificar os povos em torno da pauta da educação, o que demonstra amadurecimento nas relações instituídas pelos diferentes grupos. Destarte, a proposição de novos arranjos comunitários deve ser respeitada e efetivada pelo Estado brasileiro, mas, para isso é preciso haver uma mudança de entendimento nos processos de escolarização dos povos indígenas, conforme analisa Cavalcante,

[e]sses modos próprios de educar constituem valor fundamental e devem também orientar o trabalho nas escolas. Assim, concebe-se a escola não como lugar único de aprendizado, mas como um novo espaço e tempo educativo que deve integrar-se ao sistema mais amplo de educação de cada povo. Para uma mudança no entendimento e nas posturas inicialmente adotadas quanto aos projetos de escolarização impostos aos índios, é extremamente importante reconhecer que os povos indígenas mantêm vivas as suas formas próprias de educação, que podem contribuir para a proposição de uma política e uma prática educacionais adequadas, capazes de atender também aos anseios, aos interesses e às necessidades da realidade, hoje. (CAVALCANTE, 2003, p. 15)

As elaborações dos povos na TIMM apontam para a construção de processos autônomos de educação em vista do bem viver, no entanto, a efetivação da EEI nos sistemas de ensino ainda se constitui grande desafio. O descaso e o racismo institucional são recorrentes e reverberam na inexistência de uma política pública de EEI nos Estados e Municípios, o que impossibilita o reconhecimento das escolas indígenas como específicas e diferenciadas nos sistemas de ensino.

A realização de contratos, por exemplo, não considera a formação pela tradição dos especialistas indígenas, os chamados notórios saberes e a formação inicial e continuada não dá conta das demandas das comunidades. Sem aportes financeiros dos programas federais de

transferência de recursos, nem suporte técnico e pedagógico para a produção de materiais didáticos próprios, as comunidades são obrigadas a fazerem verdadeiros malabarismos para manter o fluxo contínuo das atividades. A inexistência de uma Política Pública de Educação Escolar Indígena no Estado do Pará não tem sido barreira para as comunidades da TIMM efetivarem a escola intercultural, pois fazem valer a autonomia e protagonismo para trabalhar os modos próprios de ensino e aprendizagem, dos tempos, sujeitos, espaços e metodologias próprias.

CONCLUSÃO

O trabalho discutiu como os povos Gavião Kyikatêjê, Parkatêjê e Akrãtikatêjê que vivem no território Mãe Maria unificam esforços para, por meio de estratégias comunitárias e interétnicas fazer o enfrentamento em diversas frentes para efetivar direitos. Ao se apropriarem da legislação indigenista denunciam os descasos e acionam diversas parcerias com o intuito de construir os documentos norteadores da educação escolar.

As experiências problematizadas nos mostram caminhos possíveis para concretização dos projetos de escolas comprometidas com as concepções societárias de cada povo. No entanto, a inexistência de uma Política de Educação Escolar Indígena no Estado dificulta o processo, mas não anula protagonismo dos agentes políticos educacionais das comunidades, que propõe a construção de uma Política de Educação Escolar dos Povos da TIMM.

O reconhecimento oficial das escolas indígenas nos sistemas de ensino passa, necessariamente, pela construção dos documentos políticos e pedagógicos que definem não somente a concepção de escola, de ensino e de aprendizagem, mas, os conhecimentos que serão ensinados, os tempos, espaços e sujeitos de aprendizagem, o papel dos educadores e da comunidade nesse processo, os objetivos a serem alcançados com a presença da escola nas aldeias.

No Pará, poucos são os avanços institucionais para criação de um sistema próprio de educação, da categoria de escola indígena, realização de concurso específico e criação da categoria de professor indígena. A Coordenação de EEI (CEEIND) da SEDUC é propositalmente sucateada para ser inoperante, sem autonomia financeira e operacional, acumula processos que demandam ações efetivas para a qualidade de educação almejada nas comunidades.

Como parte das estratégias próprias para buscar alternativas e soluções para os problemas comuns às comunidades, em 2019 foi realizado o I Fórum de EEI das regiões Sul e Sudeste do estado do Pará, que contou com a participação de representantes da quase totalidade dos povos indígenas dessas regiões. Como produto, foi elaborada a Proposta de Política Pública em EEI para o Estado do Pará, que foi amplamente divulgada e tem servido de baliza no diálogo das comunidades

indígenas com o Estado e os municípios, que pouco realizaram para atender as demandas indígenas por construção e estruturação de escolas, produção de materiais didáticos específicos nas línguas originárias, realização de concursos para efetivação de professores indígenas, criação do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena (CEEEI), entre outras.

Enquanto o estado e os municípios seguem quase que inoperantes, respondendo apenas às solicitações imediatas de cada escola, as comunidades buscam alternativas para fortalecer a autonomia e a autodeterminação, entendo que o protagonismo pela construção da educação escolar no chão das aldeias cabe a cada povo.

REFERÊNCIAS

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: catequese e educação para os índios nos aldeamentos capuchinhos, in SILVA, Aracy Lopes da; Ferreira, Mariana Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, História e Educação**. pp. 133-156. São Paulo: Global. 2001.

AMOROSO, Marta Rosa. **Terra de índio: imagens de aldeamentos do império**. São Paulo: Terceiro Nome. 2014.

ÂNGELO, Francisca Novantino Pinto de. “Protagonismo Indígena no processo de inclusão das escolas no sistema oficial de ensino do Mato Grosso” In: ATHIAS, Renato; PINTO, Regina Pahim. **Estudos Indígenas: comparações, interpretações e políticas**. São Paulo: Contexto, p.45-60. 2008.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; SILVA, Rosa Helena. **Educação Escolar Indígena no Brasil: da Escola para índios às Escolas Indígenas**. *Ágora*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 124-150, nov. 2007. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/view/113>. Acesso em: 09 abr. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 09 abr. 2020.

BRASIL. 1996. Lei Federal nº 9.394 - *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso 09 abr. 2020.

BRASIL. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. - Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=26700. Acesso em 09 abr. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 5.051/04 - Promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 09 abr. 2020.

BRASIL. **Resolução nº 5 de 22 de junho de 2012. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica**. Brasília: CNE/CEB. 2012. Disponível em:

http://www.crmariocovas.sp.gov.br/Downloads/ccs/concurso_2013/PDFs/resol_federal_05_12.pdf. Acesso em 09 abr. 2020.

CARVALHO, Fábio Almeida; FERNANDES, Maria Luiza; REPETTO, Maxim (orgs.). **Projeto Político-Pedagógico da Licenciatura Intercultural**. Núcleo Insikiran. Boa Vista: Editora da UFRR. 2008.

CAVALCANTE, Lucíola Inês Pessoa. “Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia.” **Revista Brasileira de Educação**. n. 22, Rio de Janeiro jan/abr. p.14-25. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n22/n22a03.pdf>. Acesso em 09 abr. 2020.

FERNANDES, Rosani de Fatima. Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar. 212 p. **Dissertação (Mestrado em Direito)** – PPGD, UFPA, Belém, PA. 2010. Disponível em http://www.programabolsa.org.br/pbolsa/pbolsaTeseFicha/arquivos/tese_rosani_de_fatima_fernandes.pdf. Acesso em 09 abr. 2020.

FERNANDES, Rosani de Fatima. Na educação continua do mesmo jeito”: retomando os fios da história Tembê Tenetehara de Santa Maria do Pará. 266 p. **Tese (Doutorado em Antropologia)** – PPGA, UFPA, Belém, PA. 2017. Disponível em: <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses2016/Tese%20Rosani%20Fernandes%20site.pdf>. Acesso em 09 abr. 2020.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Vol. 1, MEC/SECAD/LACED/ Museu Nacional, Brasília. 2006. Disponível também em <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>. Acesso em 09 abr. 2020.

LUCIANO, Gersem dos Santos. Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena. **26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro. 2008. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/mesas_redondas/trabalhos/MR%2018/gersem%20baniwa.pdf. Acesso em 09 abr. 2020.

MATTOS, Izabel Missagia de. 2004. **Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. São Paulo: EDUSC.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750- 1850)**. Petrópolis: Vozes. 1998.

OLIVEIRA, Luiz Antonio de; NASCIMENTO, Rita Gomes do. “**Roteiro para uma história da Educação Escolar Indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional**”. Educação e Sociedade. Campinas, v. 33, n. 120: p. 765-781. 2012. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em 09 abr. 2020.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in Lander, Edgardo (org.). La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLASCO, UNESCO. 2001.

REPETTO, Maxim; SILVA, Lucilene Julia da. “**Experiências inovadoras na formação de professores indígenas a partir do Método Indutivo Intercultural no Brasil**”. Tellus, Campo

Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 39-60. 2016. Disponível em:
<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/402>. Acesso em 09 abr. 2020.

SILVA, Aracy Lopes da. “A educação Indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução” In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). **Antropologia, História e Educação**. São Paulo: Global, pp. 9-28. 2001.

SILVA, Rosa Helena Dias da. “Escolas em movimento: trajetória de uma política indígena de educação”. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 111, p. 31-45, Dec. 2000. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742000000300002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 09 abr. 2020.

Direitos autorais 2023 - Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



**GALIBI MARWORNO VERSUS MILITARES:
ENTRE BÚFALOS FERAIIS E ESBULHOS
TERRITORIAIS NA AMAZÔNIA CARIBENHA**

**GALIBI MARWORNO VERSUS MILITARY:
BETWEEN FERAL BUFFALOES AND
TERRITORIAL DISSEISINS IN THE CARIBBEAN
AMAZON**

**GALIBI MARWORNO VERSUS MILITARES: ENTRE
BÚFALOS SALVAJES Y ARREBATAMIENTOS
TERRITORIALES EN LA AMAZONÍA CARIBEÑA**

**RAMIRO ESDRAS CARNEIRO BATISTA¹
GILDO FIRMINO NUNES²
JANE FELIPE BELTRÃO³**

RESUMO

O artigo toma à análise o histórico de desterritorialização e reterritorialização do Povo *Galibi Marworno* na Terra Indígena *Uaçá*, atual município de Oiapoque/AP, na segunda metade do século XX. As narrativas sobre a invasão do território para a prática de pecuária extensiva compõem um histórico de arbitrariedades e consequente

Como citar este artigo:

BATISTA, Ramiro Esdras
Carneiro
NUNES, Gildo Firmino
BELTRÃO, Jane Felipe
Galibi Marworno versus
Militares: entre búfalos
ferais e esbulhos territoriais
na Amazônia Caribenha.
**Revista de Direito
Socioambiental - REDIS,**
Dossiê “Povos, territórios e
direitos: diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 18-35.

Data da submissão:
04/03/2022

Data da aprovação:
25/01/2023

¹ Licenciado em Pedagogia (CEIVA) e mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente do quadro permanente da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando com a formação de professores indígenas territorializados na Amazônia oriental. Possui experiências profissionais em gestão e consultoria técnica para unidades e sistemas de ensino; docência, extensão e pesquisa na educação básica e superior; além da atuação em agremiações comunitárias e sindicais e distintos conselhos de controle e acompanhamento de políticas sociais. Colabora em diferentes grupos de pesquisa, inquirindo temas como antropologia da guerra; gestão socioambiental em comunidades tradicionais; história social da educação e escolarização em espaços não urbanos; e literaturas e narrativas descolonizantes. ramiro.esdras.carneiro@gmail.com.

² Sou Galibi Marworno da região do rio Uaçá. Atualmente curso Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Tenho interesse de pesquisa em memória, história e etnosaberes de povos e populações etnicamente diferenciadas. sauloesdrasdematos@hotmail.com.

³ Acadêmica-militante pelo respeito aos direitos étnico-raciais e sociais constitucionais. Sou mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Sou professora titular, exercendo atividades junto a Universidade Federal do Pará (UFPA) lotada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas atuando como docente permanente nos programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Direito. Atuo como docente colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Sou membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), desde 1973, na qual fui diretora (2004-2006), secretária geral (2008-2010) e vice-presidente (2015-2016). Formo e oriento novos profissionais nas áreas de Antropologia, Direito e Saúde sob perspectiva interdisciplinar. Coordeno projetos de pesquisa de faces interdisciplinares e ênfase nas áreas de Antropologia, História e Direito, entre povos tradicionais indígenas e não indígenas, diálogo a partir do campo da educação, da saúde e dos direitos diferenciados, com os necessários recortes de gênero e etnicidade; de educação e cidadania; e, particularmente, de direitos humanos e étnico-raciais. Trabalho com outros profissionais com quem publico sistematicamente, inclusive, textos paradigmáticos para utilização em cursos de formação de professores e no cotidiano escolar. Trabalho com patrimônio histórico e antropológico com ênfase em coleções etnográficas. Desenvolvo ações como perita judicial, produzo laudos e vistorias antropológicas. janebeltrao@gmail.com.



quebra dos arranjos socioambientais indígenas, operacionalizados por meio de consórcio entre o órgão indigenista e o exército brasileiro, com o suposto objetivo de provimento da segurança alimentar dos habitantes do rio Uaçá, por meio da criação de bubalinos. A memória indígena sobre os eventos é problematizada a partir da literatura histórica e antropológica e documentos do órgão indigenista que versam sobre o assunto, em contraposição aos arquivos pessoais do *muchê Koko Tavi*, falecido ancião *Galibi Marworno* que vivenciou o processo. A combinação de documentos demonstra que o esbulho somente seria interrompido após trinta anos de luta, por ocasião da demarcação e homologação da T.I. Uaçá, finalizada na década de 1990.

Palavras-chave: Indigenismo; Memória Indígena; História indígena; Povo *Galibi Marworno*.

ABSTRACT

The article analyzes the history of deterritorialization and reterritorialization of the Galibi Marworno People in the Uaçá Indigenous Land, current municipality of Oiapoque/AP, in the second half of the 20th century. The narratives about the invasion of the territory for the practice of extensive cattle raising comprise a history of arbitrariness and the consequent breakdown of indigenous socio-environmental arrangements, operated through a consortium between the indigenous body and the Brazilian army, with the supposed objective of providing food security for the inhabitants of the Uaçá River, through the breeding of buffaloes. The indigenous memory of the events is questioned based on historical and anthropological literature and documents from the indigenous body that deal with the subject, in contrast to the personal files of *muchê Koko Tavi*, deceased Elder *Galibi Marworno* Who experienced the process. The combination of documents demonstrates that the dispossession would only be stopped after thirty years of struggle, on the demarcation and ratification of the T.I. Uaçá, completed in the 1990s.

Keywords: Indigenism; Indigenous Memory; Indigenous History; Galibi Marworno People.

RESUMEN

El artículo analiza el histórico de desterritorialización y reterritorialización del Pueblo Galibi Marworno en la Tierra Indígena Uaçá, actual municipio de Oiapoque/AP, en la segunda mitad del siglo XX. Las narrativas sobre la invasión del territorio para la práctica de ganadería extensiva componen un histórico de arbitrariedades y, en consecuencia, de ruptura de los arreglos socioambientales indígenas, operados por medio del consorcio entre el órgano indigenista y el ejército brasileiro, con el supuesto objetivo de promover la seguridad alimenticia de los habitantes del río Uaçá por medio de la cría de búfalos. La memoria indígena sobre los eventos es problematizada a partir de la literatura histórica y antropológica de documentos del órgano indigenista que tratan el asunto, en contraposición a los archivos personales del *muchê Koko Tavi*, anciano *Galibi Marworno* ya fallecido, quien vivenció el proceso. La combinación de documentos demuestra que el despojo solamente fue interrumpido tras treinta años de lucha, por causa de la demarcación y homologación de la Tierra Indígena Uaçá, al finalizar la década de 1990.

Palabras clave: Indigenismo; Memoria Indígena; História Indígena; Pueblo Galibi Marworno.

INTRODUÇÃO

O presente artigo toma à análise o histórico de desterritorialização e (re)territorialização do Povo *Galibi Marworno* na Terra Indígena Uaçá, na segunda metade do século XX, combinando referências constantes da literatura sobre o assunto, com o aporte de memória e história indígena proporcionada pelo escrutínio dos manuscritos do falecido Senhor *Koko Tavi*⁴. Nascido em 01 de junho de 1953 na Terra Indígena Uaçá e falecido em 23 de junho de 2016, na cidade de Oiapoque/Amapá/Brasil, *Koko Tavi*, cujo nome brasileiro era Manoel Firmino, foi um homem *Galibi Marworno* que legou a seus netos um diário pessoal no qual recolhemos registros sobre o problema da invasão de búfalos no território *Marworno*, as memórias escritas se constituem na versão indígena sobre os eventos aqui investigados.

Para a presente reflexão, partimos do pressuposto de que a desterritorialização não é caracterizada somente pelo deslocamento de um povo de seu território, mas também pela inviabilização de seu modo de vida e reprodução econômica em virtude de ingerência externa, ainda que as pessoas não sejam expulsas de suas casas. Convém considerar que a centralidade da(s) Amazônia(s) para a manutenção da vida em nível global, frente aos desafios propostos pela emergência climática, é ponto pacífico na comunidade científica, admitindo que a produção de conhecimentos que versam sobre a manutenção destes biomas é fenômeno relativamente recente e, cumpre dizer, inconcluso, ao passo que a milenar produção de conhecimentos indígenas sobre os mesmos territórios guarda uma amplitude de saberes que pode, mediante a concordância e colaboração dos mestres da tradição, servir de guia para a retomada do equilíbrio biótico e possível mediação da crise ambiental em níveis regionais e globais.

Pressupomos, finalmente, que o exercício de sobreposição de história e memória indígena e do indigenismo, a fim de recompor o processo de retomada territorial e recomposição biótica das savanas e campos alagados do rio *Uaçá* – movimento protagonizado pelo povo *Galibi Marworno* nos últimos cinquenta anos – pode oferecer elementos para discutir o adiamento da crise ambiental identificada no território do Amapá, ameaçado pela reprodução descontrolada de bubalinos, como veremos adiante. É fato que o malfadado empreendimento militar mobilizou o povo *Galibi Marworno*, juntamente com a federação de caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque e demais aliados, a fim de fazer frente aos militares do exército e agentes do SPI/FUNAI que criaram uma fazenda de búfalos no centro do território indígena. Com isso os *Galibi Marworno* tiveram que

⁴ Diferentemente do que se espera para uma melhor fluidez do texto científico, os manuscritos do senhor *Koko Tavi* foram transcritos *ipsis literis* para o corpo do artigo. A razão para esse procedimento são os imperativos culturais que cerceiam a morte e os mortos entre pessoas etnicamente diferenciadas. No caso em tela, por se tratar de pessoa falecida, corrigir ou complementar seu texto pode constituir uma ofensa a sua memória, redundando na traição à confiança de seus descendentes que nos cederam cópia do diário indígena.

enfrentar não só os militares do exército e agentes do SPI/FUNAI, mas também os não humanos: búfalos asselvajados que degradaram o seu território.

1 O POVO E O TERRITÓRIO *GALIBI MARWORNO*

A Amazônia caribenha, território que na atual configuração geopolítica brasileira abrange os entes federados de Roraima e Amapá, compõe uma borda fronteiriça situada no enclave da Amazônia continental com o mar do Caribe, região historicamente disputada por distintas potências coloniais. Para a região do Baixo rio Oiapoque/Amapá, as disputas coloniais entre a Holanda, Portugal e França ganham relevância para o entendimento referente ao esbulho dos territórios afro e indígenas, e consequente formação das colônias ultramarinas (OLIVEIRA, 2011), dinâmica que deu origem a recém-emancipados estados nacionais como a República do Suriname, além de resilientes domínios coloniais como o território ultramarino Francês da Guyane e o antigo Território Federal do Amapá (atual ente federado brasileiro), onde se localiza a Terra Indígena Uaçá.

Nos primeiros trezentos anos de disputa luso-franco-holandesa pela fronteira Oiapoque foram escamoteados processos de migração, expulsão, fusão e extermínio de distintos povos afro e indígenas, conformando novas unidades étnicas a partir das alianças constituídas pelos sobreviventes das guerras coloniais, no interflúvio Oiapoque/Cayena (BATISTA, 2020). O histórico da ocupação humana dessa parte da Amazônia nos permite afirmar a impossibilidade e inadequação de arbitrar alguma modalidade de “marcas do tempo” que possa identificar a territorialidade indígena, aqui ou alhures, visto que é exatamente o deslocamento forçado e as diferentes estratégias de recomposição étnica e territorial que caracterizam grande parte da história dos povos indígenas no Brasil e especialmente nas Amazônias.⁵

Resolvida a questão do Contestado entre franceses e luso-brasileiros (MEIRA, 1989), o talvegue do rio Oiapoque tornou-se o marco definitivo que separou a república francesa e brasileira, nos idos de 1901. A partir de então, a região foi definitivamente incorporada ao território brasileiro e perscrutada pelo Ministério da Guerra, com consequente instalação de posto avançado do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a partir da década de 30 do século XX. Ato contínuo, o órgão indigenista classificou os povos indígenas do Baixo Oiapoque como os Aruaque *Palikur*, os Caribe *Galibi Marworno* e os Tupi *Karipuna* (RONDON, 2019 [1944]), visto que os *Galibi Kalinã* somente migrariam do território francês em direção a Guyana brasileira, nos anos 50 do século passado.

⁵ No texto referimos Amazônias, sempre no plural, para demarcar a diversidade étnica e racial que alcança os territórios de formas singulares conferindo especificidades múltiplas aos espaços sociais.

Trata-se de classificação questionável à luz da atual literatura antropológica, visto não alcançar a dinâmica de deslocamento e fusão de distintos povos no Caribe oiapoquense que, a exemplo do povo *Galibi Marworno*, são formados por distintas ondas de população guianense em deslocamento, fazendo-se descendentes tanto de povos de origem caribe e aruaque, quanto de afro-guianenses, recebidos e incorporados em distintas ondas migratórias (SILVA, 2020). Apesar do etnônimo próximo, os *Galibi Marworno* não possuem vínculo diaspórico com os seus vizinhos, os *Galibi Kalinã*, pois *Galibi* é termo genérico amplamente utilizado nas colônias francesas para se referir a diferentes grupos de origem Caribe (BATISTA, 2020). Usada sem adjetivação, a palavra não diz nada sobre os etnônimos. Aparentemente, o órgão indigenista da margem brasileira lançou mão do termo de forma genérica, cristalizando os referentes étnicos.

Conquistado o território do Amapá pelo estado brasileiro nos primeiros anos do século XX, ocorreu a instalação combinada de o Comando Militar de Fronteira⁶ do Exército com a Inspetoria do SPI, na região do Oiapoque. Como desdobramento desse processo de administração de povos dominados (SOUZA LIMA, 1995), ocorreu a instalação de posto avançado do exército no território *Galibi Marworno*, concomitante a instalação de uma fazenda de criação de búfalos (*Bubalos bubalis*). Esses empreendimentos das forças armadas nas imediações da aldeia *Kumarumã*, especificamente na ilha denominada *Soraimon*, situada no coração do território indígena⁷, causaram grande efeito social na organização socioterritorial e segurança alimentar do povo *Marworno* no decurso dos anos seguintes.

1.1 Colonização por não humanos: a invasão dos *Bubalos bubalis* no território do Amapá

Embora a imagem de bubalinos apareça tradicionalmente vinculada a algumas regiões da Amazônia oriental, notadamente no arquipélago do Marajó/PARÁ, a chegada dessa fauna exógena ao ambiente amapaense é relativamente recente, dado que sua introdução foi feita a partir de animais trazidos do Marajó, na década de 1950 do século XX (DOMINGUES, 2004). Domesticados em diferentes partes do continente asiático, esses animais guardam a característica de terem sua domesticidade considerada parcial ou incompleta, visto que voltam à condição de selvagens após pouco tempo sem o manejo humano (MONTEIRO, 2009).

⁶ Atualmente, o 34º Batalhão de Infantaria de Selva, sediado em Clevelândia do Norte, distrito de Oiapoque/AMAPÁ.

⁷ Santa Maria dos Galibis parece ter sido o nome imposto pelo SPI para o aldeamento, mas o nome que prevaleceu para a grande aldeia até o presente é Kumarumã. Segundo a líder Galibi Dona Elza Santos, nessa ilha jazem os restos mortais do Pajé Arumã, por isso as pessoas diziam: “vou morar com Arumã”, quando aceitaram concentrar os grupos familiares perto da nova escola e enfermaria construída pelo SPI. (Elza Santos – Conversa com finalidade – 2017).

Com o peso variando de 600 a 800 quilos, o búfalo asselvajado torna-se uma ameaça real a humanos e não humanos que partilham do mesmo território que ele. Sendo um animal rústico e resistente a praticamente todas as parasitoses e predações, o comportamento bubalino é causador de grande impacto nos ambientes em que é introduzido, conforme atestam os estudos do Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) para búfalos ferais (BISAGGIO *et al.*, 2013).

Para além da agressividade com os outros habitantes do território, o comportamento bubalino de escavar buracos e formar poças de lama para sua própria termorregulação causa danos tão graves quanto à abertura de canais de drenagem e desvio das águas, redundando no entupimento da foz de rios, como já observado em diferentes topônimos do estado do Amapá.⁸ Em razão disso, a invasão por espécies exóticas é considerada como grave ameaça a diversidade biológica dos ecossistemas – notadamente os amazônicos – sendo a introdução de novas espécies animais atualmente consideradas como vetor de extinção das espécies locais, pela literatura especializada (BISAGGIO *et al.*, 2013).

No caso de bubalinos, o peso dos animais adicionado ao seu comportamento social é fator de compactação do solo, o que no limite cria as condições para a destruição e a extinção da vegetação nativa e consequente fuga e desaparecimento da fauna local. A qualidade da água é outro fator para a dificuldade de coexistência com os bubalinos, já que a poluição “pelo excesso de fezes e urina, ocasion[a] aumento de turbidez e redução do nível de oxigênio na água (...) podem comprometer na quantidade e qualidade do pescado, além da (...) ocorrência de doenças de veiculação hídrica” (MONTEIRO, 2009, p. 18).

Imagem 01: Caveira de Búfalo fotografada na ilha de Maracá-Jipioca (Amapá/AMAPÁ).



Fonte: Fred Monteiro (2009).

⁸ Sobre o assunto consultar matéria que versa sobre suposto caos ambiental no estado do Amapá, em razão da reprodução descontrolada de bubalinos. Fonte: <https://noticias.r7.com/cidades/com-criacao-de-bufalos-descontrolada-amapa-vive-caos-ambiental-03082015>. Acesso em: 01.nov.2021.

A caracterização do comportamento de bubalinos semidomesticados e os possíveis efeitos socioambientais⁹ causados para os meios onde são introduzidos faz-se necessária para que possamos aquilatar o nível do flagelo experimentado pelo povo *Galibi Marworno*, em função da invasão e reprodução descontrolada dos animais em seu território tradicional. O impedimento das atividades socioeconômicas, a insegurança alimentar e o comprometimento da saúde pública dela decorrente, além do temerário exercício de serem obrigados a transitar cotidianamente entre os animais bravios nos campos alagados, tesos e ilhas que compõem a paisagem, expuseram o povo *Marworno* a quase três décadas de impedimento do usufruto de seu território, em função do empreendimento do exército brasileiro. Promessas, acordos e compromissos de manejo e retirada dos animais, além da divisão da produção pecuária, jamais foram cumpridos integralmente, como veremos nos relatos e documentos trabalhados no texto.

1.2. Memórias e Documentos referentes ao esbulho

As narrativas das duas grandes guerras mundiais ocorridas no século XX, registradas e interpretadas pelo senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) em seu diário pessoal, afirmam o período da primeira metade do século XX como o momento em que os pajés *Galibi Marworno* e seus *karuãnas* (animais e armas espirituais) foram derrotados pelas máquinas de guerra dos não-índios.¹⁰ Na interpretação do Senhor *Tavi*, a morte do Cobra Grande que protegia o território *Marworno*, então assassinado pela hélice dos motores do navio de guerra dos brancos, ensejava a invasão definitiva do vale do Uaçá e conseqüente declínio da autonomia territorial de seu povo. Para o memorialista indígena, o último grande Pajé *Marworno* – *Urussú* – terminou seu ciclo de poder e mando juntamente com o ocaso da segunda guerra mundial, por volta de 1940:

[n]essa data acabou a 2ª guerra, definitiv[amente] o Brasil estava em liberdade, os negros [e] os índios de diversas nações, fic[aram] muito alegres, os negros agradece[ram] muito ao pajé URUSSU. Os índios Galibi Marworno agradece[ram] muito mais, disse[ram]: agora nós vamos embora em nossa terra, no nosso lugar, os negros [que estavam] amigados com

⁹ A Resolução nº. 01/86, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), define em seu Art. 1º o impacto ambiental como qualquer alteração das propriedades físicas, químicas e biológicas do ambiente natural, seja resultante de matéria ou energia, ou de atividades humanas que, direta ou indiretamente, afetem a saúde, segurança e bem-estar da população, suas atividades econômicas, biota, condições estéticas e sanitárias do ambiente, bem como a qualidade dos recursos ambientais. Mencionamos a resolução por acreditar que ela pode tipificar os crimes socioambientais supostamente cometidos pelas forças armadas no território do Uaçá.

¹⁰ As guerras mundiais sulcam gravemente a memória dos povos indígenas do Baixo Oiapoque, visto a existência da base aérea do Amapá ter tornado cotidiano o trânsito de máquinas de guerra na região. A queda de aviões de combate norte americanos no interflúvio Caciporé/Uaçá é fato histórico registrado tanto para o povo Galibi Marworno, quanto os Palikur Arukwayene, que guardam memória dos sinistros e resgates de corpos, inclusive localizando as carcaças de cargueiros B-29 e B-24, em seus territórios de caça (BATISTA, 2020). Sobre o assunto consultar o jornal Folha de São Paulo, na matéria Avião dos EUA é resgatado no Amapá. Edição de 23 de julho de 1995. Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/23/mundo/14.html>. Acesso em: 05 jul. 2020.

os índios, com as índias, disse[ram]: nos mesmos ainda não va[mos] para nossa terra, nós vamos converçar com o cacique Xinuã a respeito [de] nosso deslocamento. (KOKO TAVI – manuscrito não datado, p. 53)

Depois da passagem do Marechal Cândido Rondon pelo Oiapoque no final da década de 1920 (RONDON, 2019) e posterior avanço do Exército Brasileiro e Serviço de Proteção ao Índio (SPI) sobre o território indígena do Uaçá, pode-se localizar um de seus ápices “civilizatórios” e consequente “brasileirização” dos indígenas guianenses a partir da abertura da Fazenda *Soraimon*, no princípio da década de 1960, empreendimento que objetivou a criação de búfalos para o abastecimento de carne no batalhão de fronteira, embora o argumento mais utilizado fosse o de que se intentava criar uma cultura do pastoreio entre os indígenas, a fim de garantir a sustentação de aldeias com maior concentração demográfica.

Conforme apontamento da tese de Meire Silva (2020),¹¹ os búfalos trazidos pelo exército às proximidades da Aldeia *Kumarumã*, principal aldeamento do povo *Marworno* por volta de 1962, eram oriundos

[de] uma fazenda que o exército mantinha na região de Ponta dos Índios. No entanto, os búfalos atravessavam o Rio Oiapoque para a região da Guiana Francesa, o que causava muitos conflitos. Por esse motivo, o exército levou parte dos animais para a região próxima à Aldeia Kumarumã (...). A resolução para o problema de abastecimento de carne em Oiapoque também foi um dos motivos alegado pelo exército para a instituição da fazenda. Essa ação foi feita em conjunto entre o exército e a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVA). A Colônia Militar de Clevelândia recebeu recursos dessa Superintendência, contribuindo com a abertura da Fazenda Suraimon (BASTOS, 2014). Assim, além da presença do SPI, a fazenda também poderia contribuir com a presença militar junto à Área Indígena e com o intuito do projeto de nacionalização e “integração” dos Galibi Marworno à chamada sociedade não-indígena, pois eles, os indígenas, poderiam vir a ser produtores de búfalo ou gado (SILVA, 2020, p. 120).

Buscando evitar conflitos com a gendarmeria francesa, visto que os búfalos não respeitavam a fronteira aquática, a solução encontrada pelo exército brasileiro em conjunto com o SPI foi transferir os animais para a terra indígena, na região das nascentes do rio Uaçá. Distintos relatos de época dão conta de que o exército havia tentado transferir os animais para partes do território pertencentes aos povos *Karipuna* e *Palikur*, desistindo do intento pela negação dos líderes destas comunidades que, prevendo o desastre, não aceitaram o trânsito e instalação dos animais.

O alegado acordo feito pelo exército para instalar a fazenda de búfalos entre o povo *Marworno* é tema bastante controverso, uma vez que “a proposta da instituição da referida fazenda havia sido recusada pelos *Karipuna*, conforme informou Manoel Primo dos Santos (Koko) em

¹¹ Para aprofundamento no assunto, consultar: SILVA, Meire Adriana da. Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP–Amazônia. 2020. 420 f. Tese de Doutorado – UNIFESP, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/193410>. Acesso em: 03 mar. 2022.

entrevista a Gallois e Carelli em 1982.” (SILVA, 2020, p. 121). Na versão do órgão indigenista e do exército, a fazenda teria sido ofertada e aceita pelos *Galibi Marworno* por meio de uma de suas lideranças¹², o senhor Raimundo Gerônimo, com promessas de que não faltaria carne para o povo e leite para as crianças na escola do SPI, então inaugurada na aldeia *Kumarumã*. (ASSIS, 1981) Abaixo, à esquerda, o líder *Marworno* à época da implantação da fazenda de búfalos, Cacique Camilo Narciso, fotografado no rio Uaçá com as roupas de algodão que provavelmente ganhara da Comissão Rondon:

Imagem 02: Da esquerda para a direita os líderes *Galibi Marworno* Camilo Narciso e Jeannet Alexandre, de acordo com o arquivo do Marechal Rondon.



Fonte: Rondon (2019, p. 264).

Vejamos o processo de consulta para a instalação da fazenda entre o povo *Marworno*, segundo os registros do diário pessoal do senhor *Tavi*, o que podemos ler como a perspectiva indígena:

[o] senho[r] sargento Solidão, falou com cacique Camilo Narciso sem comunicar os povos, nem viçe cacique, co[n]selheiro não sabia ainda da entrada do bufalo, dentro da área indígenas Galibi Marworno. Pagou o cacique Camilo Narciso, com um[a] arma de fogo, o cacique aceitou, as população nem sabias, quando percebeu chegou 3 bufalos na aldeia, kumarumã, as ficou preocupados com esses animais, hai as população fez procuração a entradas desse bufalos, sem permissão, fez reunião geral, com cacique, com chefe do SPI,

¹² O Senhor Koko Tavi (Manoel Firmino), nos lega um pungente testemunho do modus operandi dos militares, ao deslegitimar a lideranças tradicionais: “viaja[ram] para Oiapoque leva[ndo] os lideres: Cacique Camilo Narciso, Yót-nã Joanê dos Santos, Conse[lheiro] Raimundo Geroimo, [para] buscar as garantias, uniformes, com diversas leis assinadas. [Agora] não e mais cacique, é Capitão Camilo Narciso, não é mais Yót-nar, e Mâjo[r] Joanê dos Santos, não é mais Gôceie, é Delegado Raimundo Geronimo. Volta[ram] para a Aldeia, (...) as populações fic[aram] muito contente [porque] as novas lideranças, cheg[aram] com muito material da escola, trosse[ram] presente para cada [um] dos alunos, dorm[iram], de manha, reuni[ram] todos os povos, apresentou frente dos povos, com uniforme” (KOKO TAVI, Manuscrito não datado – fragmento não paginado).

com comandante, do Exe[r]cito, com vice cacique, com conselheiro e populações. Disse, o comandante do Exe[r]cito, quem que nós autorizou a entradas e chefe do SPI, de vocês e o capitão de vocês, paguei com um espingardos supe[r] novos, as população ficou calad[a]. O senho[r] comandante começou falar, disse [o] exercito, vai ajuda[r] vocês, na educação, na saúde, no transporte, alimentação, leite, carne, roupas para os índios, nos não va[mos] deixar os bufalos, passa[rem] para a aldeia. O senho[r] chefias de vocês vai esta[r] juntos com exércitos, pedir recursos para vocês, as população não deu respostas, o mânjo Joanê dos Santos, o delegado **Raimundo Geronimo**,¹³ as população ficou desconfiados, com senho[r] Dijalme Esfait, com cacique Camilo Narciso. Ficou avaliando os bufalos, com o chefias, com cacique Camilo Narciso, primeiramente os bufalos, começou corre[r] atras das pessoas, come[r] roupas das pessoas, os bufalos começou ficou brabos, os índios não podia i[r] para roças, não podem ir pescar, o rio ficava sercando de búfalos. Os índios começava prejudicando as populações. Os índios começou a reclama[r] do capitão Camilo Narciso. O cacique Camilo Narciso se arrependeu (...). (KOKO TAVI – manuscrito não datado, sem paginação. Grifos nossos.)

Para reafirmar os registros da versão do Senhor *Koko Tavi*, localizou-se sobeja documentação de época que demonstra o povo *Galibi Marworno* sofrendo por décadas a fio com a invasão de búfalos aos seus campos e savanas, os nichos ecológicos dos quais dependiam seu modo de vida e segurança alimentar. O comportamento dos animais de agredir as pessoas, devorar suas roupas e emporcalhar a água potável era só o começo de um longo histórico de sofrimento que viria pela frente. Em diferentes atas das Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque, aparece a reiteração da destruição das roças dos *Galibi Marworno* em função do povoamento de búfalos (SILVA, 2020).

Para além das roças, um evento que marca em profundidade a memória *Galibi* diz respeito à destruição de seu cemitério, então escavado e destruído pelos búfalos, ocasião em que

[o] exército convenceu o Chefe que seria uma boa contribuição para o povo Galibi-Marworno, que quando [os búfalos] multiplicasse, seriam repartidos com o povo, então o povo aceitou. Quando os búfalos chegaram na região do rio waçá criou muitos problemas, muitas coisas, gente que tinha roça perto ao acesso a água, então se mudaram para longe, devido ao estrago que os búfalos faziam. **Eles comiam tudo o que viam**¹⁴, quando essas pessoas iam pra roça os búfalos assustavam porque eram muitos, eles não eram como gado comum, isso gerou um outro problema que fez muitas pessoas se deslocar mais acima da cabeceira do rio pra fazer roça. Muito mais longe onde eles não podiam chegar, porque as ilhas tudinho eram destruídas. Até o cemitério foi destruído. O lugar onde é considerado sagrado foi destruído então criou muitos problemas pra nós indígenas. Eles comiam cana, bananas, manivas, não tinha como fazer roça. (...) O Capitão da época (hoje conhecido por Cacique) aceitou porque não tinha conhecimento do que eram os búfalos. (...) Ele aceitou porque ele falava muito pouco o português e não entendia... eles entraram nessa conversa

¹³ O registro de Koko Tavi, coerente com os registros de época, declina todos os líderes envolvidos na instalação da fazenda de búfalos, tais como os Senhores Raimundo Geronimo, Camilo Narciso e Joane dos Santos, líderes indígenas que assumiram os títulos de liderança impostos pelo SPI/Exército tais como Capitão, Major e Delegado. Tavi registra ainda o nome do Senhor Djalma Sfair, agente do SPI/FUNAI para o Oiapoque á época (Zaguetto, 2019), ao lado do Sargento do Exército, constringendo as lideranças a permanecerem no suposto “acordo”, em trocas das armas de fogo entregues no escambo.

¹⁴ O ato dos búfalos de mastigar ininterruptamente tudo o que encontravam aparece em diferentes relatos de interlocutores Galibi Marworno, o fato produzia pavor nas pessoas. O comportamento de ingerir barro, terra e mesmo ossos de animais mortos pode ser explicado pela necessidade que os bubalinos têm de satisfazer suas exigências de consumo de minerais essenciais como: cálcio, fósforo, cobalto e cobre, que coincidentemente são abundantes no terreno das necrópoles que para os povos indígenas e mesmo para os supostos civilizados são espaços que requerem respeito e reverência. Para detalhamento do comportamento de bubalinos, consultar: Marques, 2000.

que era um grande engano. Os búfalos comiam até as roupas das pessoas. (RAIMUNDO FORTE – Conversa com finalidade, 2021. Grifos nossos.)

Segundo o depoimento colhido por Meire Silva (2020) junto aos *Galibi Marworno*, Romildo dos Santos chegou mesmo a informar que ocorreu uma “crise da farinha” (2020, p. 121) entre o povo, grassando a fome generalizada tanto pela falta de acesso às roças de mandioca e recursos aquáticos quanto aos produtos de pesca e mariscagem tradicional, além da ausência do aporte de carne e leite que o exército prometera a partir do funcionamento da fazenda.

Voltando ao diário de *Koko Tavi*, vimos que no início da década de 1970 o novo Cacique *Galibi Marworno*, Floriano Macial, está às voltas com o problema dos bubalinos, que não dão trégua a seu povo. Ao receber o prefeito de Oiapoque à época, Tenente Onotônio (Onotônio em *Kheuól*)¹⁵, o Cacique Macial tenta negociar:

[e] disse para Prefeito ONOTÔNNO, vamos negocia[r], responde [o] prefeito ONOTÔNNO, me conta tudo o que vocês esta faltando, na sua aldeia, hai o cacique Floriano Macial fez um depoimento, de todos o que é que mas nós prejudicar é a FAZENDA SURAIMUN. O exercito esta dando muitos prejuízo, para nois em nossas AREAS, é por isso, eu sou cacique da aldeia Cumarumã, as população disse o cacique Floriano Macial esta procurando nossos direitos. Foi por isso solicitamos ão senho Prefeito ONOTÔNNO, pode nós dar ajuda elabora[r] um baixa assinada, os Eleito[r] vai ajuda, com votos ão senhor (...) O senhor Prefeito ONOTONO, disse, cacique, fala com P[adre] Nelhe, para elabora[r] um documento, para enviar ão Presidente Indígena disse, prefeito ONOTONO, para cacique Floriano Macial. O senho[r] P. Nelhe trabalha com os indios, ele e indígenistos, hai não paga nada, o prefeito ONOTONO, disse ão cacique Floriano Marcial (...) (KOKO TAVI – manuscrito não datado, p. 28)

Causa estranheza que um prefeito biônico¹⁶ da ditadura militar que, em tese, tinha a sua disposição diferentes recursos para interceder pelo povo *Marworno* tenha indicado ao Cacique que procurasse o Padre Nello¹⁷ para que este tomasse a frente das medidas de reintegração territorial dos indígenas, contrariando outros interesses. Tal evento faz pensar em mais uma estratégia de produção de argumentos contra a atuação do clérigo, a essa altura inimigo declarado do regime militar. Talvez nunca seja revelada a real motivação do Tenente Onotônio para o assunto.

As datas referidas sobre os bubalinos ocupando o espaço de vida e submetendo pessoas indígenas a miséria, devorando e pisoteando os nichos ecológicos dos quais elas dependem não pretendem ser exatas, mas o conjunto dos testemunhos e documentos coligidos faz pensar que o problema da invasão dos animais foi gerado especificamente na fase final de atuação do Serviço de

¹⁵ Segundo Sônia Zaguetto (2019), o Tenente Onotônio foi prefeito não eleito de Oiapoque no início da década de 1970 durante o período da Ditadura militar no Brasil.

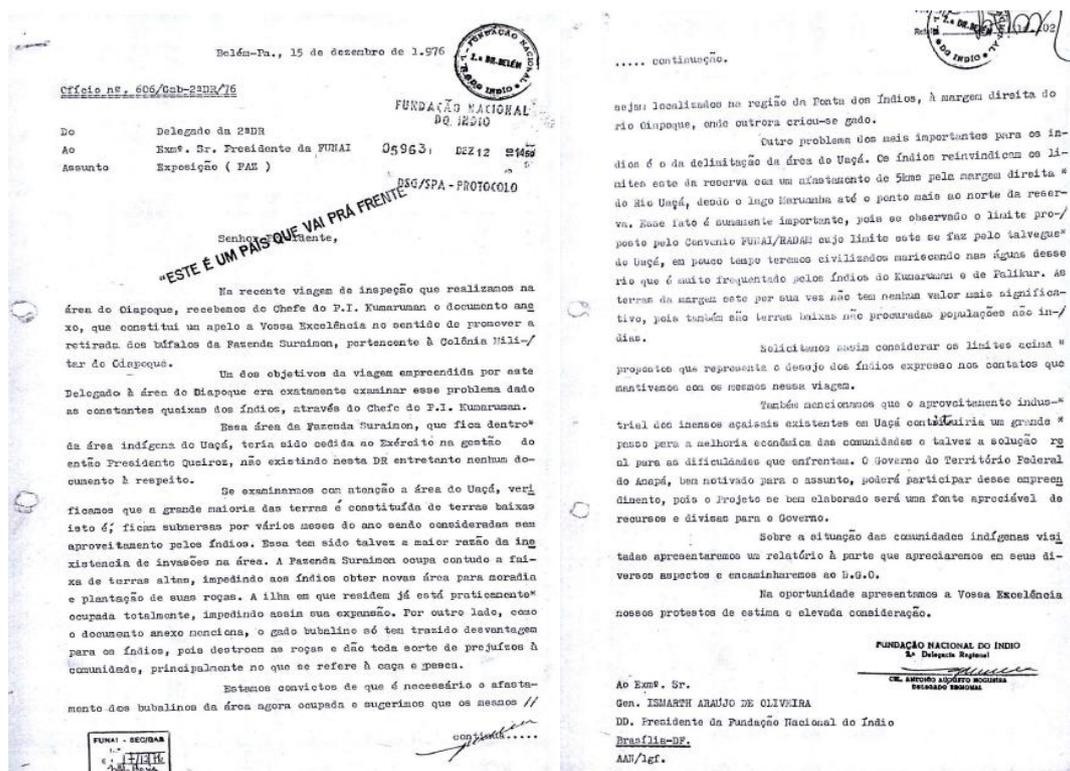
¹⁶ Não eleito pelo voto popular.

¹⁷ Trata-se do Padre Nello Rufaldi, clérigo vinculado ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que atuou em favor dos Povos Indígenas do Oiapoque, posicionando-se contra os arbítrios da ditadura militar à época. (BELTRÃO; BATISTA, 2018).

Proteção ao Índio (SPI), e continuado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), inaugurada a partir de 1967 pelos militares no poder.

Em 1976, mais de uma década depois dos primeiros incidentes registrados com os animais nas aldeias *Marworno*, foi encontrado o ofício do delegado regional da FUNAI sediado em Belém/PARÁ, Coronel Antônio Augusto Nogueira, pedindo providências quanto à retirada dos bubalinos da Terra Indígena Uaçá. Além da retirada, o Coronel recomendava o óbvio: que o órgão estimulasse as práticas econômicas e alimentícias tradicionais do povo, como o aproveitamento dos “imensos açazais” constantes do território:

Imagem 03: Ofício da segunda Delegacia Regional da FUNAI (Belém/PARÁ), para a presidência do órgão.



Fonte: SILVA, 2020, p. 403-404.

Quatro anos após o envio deste ofício, dirigido ao presidente nacional da FUNAI, General Ismarth de Oliveira, ainda permanecia a falta de interesse em dar cabo do flagelo provocado pelos búfalos asselvajados no território indígena. A principal alegação seria de uma pretensa dificuldade em “doar” a fazenda - supostamente pertencente ao exército - para a FUNAI, a fim de que o órgão indigenista finalmente pudesse desativá-la.

É possível identificar o sofrimento dos *uaçauára* também nas páginas da revista do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), nos idos dos anos 80 do século XX. Por ocasião de uma

assembleia ocorrida na aldeia Manga, quando o cacique Macial apoiou o discurso de Henrique dos Santos, cacique Karipuna, quando esse afirmou que “ninguém mais do que os próprios índios tem maior interesse de defender suas terras”, pois é impossível confiar nos “civilizados” uma vez que os “brancos” só defendem os seus interesses e que os povos do Uaçá tem motivos suficientes para não confiar em promessas; e a prova, segundo o líder, era “a criação da fazenda de búfalos de Kumarumã, quando os próprios índios nada fizeram para impedir.” E prosseguiu afirmando que os indígenas confiaram que “as autoridades da FUNAI, se incumbissem pelos seus interesses” e a agência entregou “um terreno de grande valor prometendo que aquilo seria para posteriormente beneficiar a própria comunidade indígena com leite, manteiga, queijo, etc ...” promessas jamais cumpridas, sendo os militares os únicos beneficiados com o projeto, segundo o Relatório da Assembleia divulgado pela Revista.¹⁸

Na Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque, ainda em 1980, os caciques reunidos decidiram enviar um ultimato à FUNAI, uma vez que diferentes líderes *Marworno* tinham feito várias viagens a Brasília para tentar desativar a fazenda, sem sucesso. Nesse momento o comunicado à capital federal informava que, não sendo atendidos, a solução seria partir para o sacrifício de todos os animais (SILVA, 2020). A resposta a essa correspondência viria somente anos depois, após duas décadas de sofrimentos e impedimentos que só aumentavam mediante o crescimento populacional dos *Marworno*.

Segundo o diário de *Koko Tavi*, a burocracia criada entre o exército e a FUNAI para a desapropriação da fazenda e retorno aos seus legítimos donos era falsa, pois não existia escritura da propriedade, pertencente desde tempos imemoriais ao seu povo. *Tavi* registra uma síntese da questão:

[o]s índio[s] disse[ram], tem bufalo [que] já comeu as ropas dos indios, já correu atras dos indios, já foi ate na roça dos indios, derrubou a casa do forno dos indio, já comeu mandioca dos indios. No dia da reunião assinou todos os povos, cacique, vici cacique. Conselheiros, prepar[aram] uma denuncia contra essa fazenda Suraimon. Fez um documento encaminhamos em Brasilia, para Presidente Indígena Rondôn, tinha 200 cabeça de bufalos, na área indígena Uaçã. O senhor Frederico, cacique Macial, vice cacique Felizardo dos Santos, 3 conselheiros, indios, foi a Oiapoque, fala com capitão Exército [em] Crevelandia do Norte, chegou lá, foi com capitão do Exército, Frederico apresentou cacique, vice cacique, os três conselheiros para o capitão do exército, começou discutindo. O capitão não concordou, com assunto, gritou com eles. O Senho[r] Frederico, ficara cara a cara com capitão do exército, discutindo, não deu respostas. Voltou para aldeia. [Em] 1985, o chefe Frederico de Miranda Oliveira, viajou a Brasilia em busca [d]o direito dos indios Galibi Marworno, sob Fazenda Saraimum. [D]ia 08.12.1985, chegou Frederico chefia da FUNAI, de Brasilia, alegre com bo[as] notícias, disse para os povos, esta aprovados, troce o xereco do Decreto, e o geral do documento para entregar ao comando, com a mão do cacique

¹⁸ Para uma leitura completa das denúncias apresentadas pelas lideranças dos povos indígenas do Uaçá consultar: Mensageiro nº. 6, de setembro de 1980, editada pelo CIMI. A referida Assembleia foi realizada a propósito da BR Macapá/Oiapoque que estava cortando a área do Uaçá nas cabeceiras dos rios Uaçá, Urukauá e Kuripi.

Macial, vice Felizardo, e 6 conselheiros, no gabinete do exército. A retirado do bufalo das areas indígenas [do] rio uaçã, a fazenda não esta[va] resistrado em cartório nenhuma. De repente foi vendido os bufalos para o senhor Irodino filho, empreza[rio] dono comprou todos. (...) [T]erminou vende[r] os bufalos, para os emprezarios, acabou com a fazenda no Suraimom, os exercitos foram embora, deixou as casas para os indios, hai começava melhora[r] o rio, os campos, as mata, as ilhas, e as roças e a aldeia. Disse[ram] os índios: o chefe Frederico, fez um bom trabalho, junto com a comunidade, com cacique, com vices, com os conselheiros. (*KOKO TAVI* – manuscrito não datado, p. 30-31)

Tratados aos gritos pelos agentes do exército, quando reclamavam, os líderes do povo *Marworno* somente conseguiram resolver a desdita com a autorização, por parte da FUNAI, da venda de todos os animais para um empresário do Oiapoque, o que resultou no abandono da fazenda. Não há registros de como e a quem foi feito o pagamento pelas duzentas cabeças de búfalos finalmente retiradas do Uaçá, negociação realizada por prepostos do órgão indigenista, a julgar pelo testemunho de *Koko Tavi*.

A linguagem metafórica de que nos utilizamos no título, em referência a um empreendimento militar que permite que búfalos submetam pessoas, devorando seus lugares de vida, trata de um estado de exceção em que se podem identificar práticas etnocidas, além de uma estranha produção de deslocamento sem deslocados, visto a permissão para que animais exógenos inviabilizem as condições de manutenção da vida indígena. O conjunto de indícios reunidos sobre a Fazenda *Soraimon* demonstra que o povo *Galibi Marworno* foi alienado dentro de seu próprio território, configurando a distopia de um deslocamento sem deslocados. Envolto na “briga” com os búfalos e o Estado brasileiro desde o ano de 1962 (Silva, 2020), o Povo *Marworno* finalmente retoma seu território e se livra dos búfalos e do exército concomitantemente, por volta de 1985¹⁹ (*KOKO TAVI* – manuscrito não datado).

À GUIA DE CONCLUSÃO: A QUEM INTERESSOU A LONGEVIDADE DA FAZENDA SORAIMON?

A essa altura da história, talvez não seja mais possível responder se os diferentes agentes indigenistas que atuaram no vale do Uaçá de fato acreditaram que seria possível transformar o povo *Galibi Marworno* em pecuaristas de *Bubalus bubalis*, dada a suposta “vocaçã” de seu território para a criação extensiva desse tipo de rebanho. Para além do arbítrio do Estado brasileiro, que via de regra interfere em territorialidades indígenas que não conhece e nem deseja conhecer, senão

¹⁹ Para Carlos Alberto Ricardo (1983) a Fazenda *Soraimon* teria sido desativada em 1983. De 1962, provável ano da instalação segundo Meire Silva (2020), até a reintegração do território aos seus legítimos donos em 1983 (datação não indígena), ou 1985 (datação indígena mencionada por *Koko Tavi*); contam-se mais de vinte anos de ocupação humana e não humana a desestruturar o território *Galibi Marworno*.

explorar, também é possível pressupor que houve vantagens auferidas por particulares na abertura do acesso àquele território.

Conforme demonstram diferentes registros da imprensa contemporânea, a transposição inadvertida de bubalinos para a ilha continental do Amapá tornou-se um problema ambiental de grandes proporções para o ente federado, degradação socioambiental que prevalece no tempo e no espaço, dada a fragilidade de atuação das atuais políticas e órgãos ambientais em toda a Amazônia. Mas a pergunta que reincide questiona o porquê da longevidade de um sistema pecuário que tanto mal causou ao povo *Marworno*.

Para a longevidade da *Soraimon* cumpre apontar a obviedade do interesse do exército brasileiro em manter alguma autonomia alimentar em um território considerado de difícil logística para o provimento das tropas na fronteira. Interesse este que teria corroborado com outro, o dos órgãos indigenistas (SPI-FUNAI), que de seu nascimento até a atualidade, preconizam uma alegada integração produtiva dos povos indígenas aos ditames da sociedade e do modo de produção – ambientecida²⁰ – considerado hegemônico.

Para reflexões futuras, existe ainda a possibilidade de visibilização das ações de particulares que enriqueceram com o acesso aberto pelo exército ao Alto rio Uaçá, visto que há reificadas memórias da atuação de “marreteiros” que assediavam o povo *Marworno* em operações comerciais de cunho duvidoso. Além disso, relatos de acidentes com armas de fogo que vitimaram pessoas indígenas e eventuais menções ao abuso de mulheres indígenas estão dentre os muitos efeitos sociais que cabem no bojo do sistema *Soraimon*, considerando o escrutínio dos manuscritos do Senhor *Koko Tavi*. Memórias, histórias e registros que fazem pensar que são “os brancos” e não os búfalos, os verdadeiros devoradores do território do Povo *Marworno*.

Ainda há muito que se investigar e visibilizar sobre a maldada experiência da fazenda, o que não cabe nos limites deste artigo. O que se pode afirmar até aqui é que a luta do povo *Galibi Marworno* pela plena posse de seu território, bem como o exercício de autonomia de seu modo de vida, foi coroada com a homologação da Terra Indígena Uaçá, no ano de 1991²¹, corolário de uma luta secular pela vida, em meio ao constante desmantelamento e reconstrução do sistema-mundo *Uaçauára*. Ao mundo colapsado pelo consórcio entre búfalos e brancos, o Povo *Marworno* respondeu com luta, diplomacia, paciência e capacidade de organização

²⁰ Denomina-se de “ambientecida” as ações deletérias do órgão indigenista e do exército de forma deliberada comprometendo os modos de vida indígena que de alguma forma se associa à etnocídio e genocídio que acompanham a ação supostamente inofensiva.

²¹ Conforme o Decreto Presidencial de número 298, datado de 29 de Outubro de 1991, que homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm Acesso em 13 nov. 2021.

e resiliência, o que nos permite presumir que os *Galibi Marworno* não somente fazem parte do passado, mas comporão o futuro das Amazôniaas.

REFERÊNCIAS

Documentais

Koko Tavi, Galibi Marworno (Manuel Firmino, nome em português). História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá: no passado de ontem – no presente de hoje. (Diário, Memória) manuscrito/documento não datado cedido pelos netos aos autores.

Elza Santos. (*Galibi Marworno*). Conversa com finalidade (entrevista informal) concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos Galibis/ Oiapoque/AMAPÁ, realizada em 07 jul. 2018.

Raimundo Forte (*Galibi Marworno*) – Conversa com finalidade (entrevista informal) concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista por meio remoto – Tradução feita em conjunto com Elson Forte *Galiby* realizada em 21 nov. 2021.

Bibliográficas

ASSIS, Eneida Côrrea de. **Escola Indígena, uma “frente ideológica?”** 1981. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília, 1881. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=ASSIS%2C+Eneida.+Escola+Ind%2C%ADgena%2C+uma+%E2%80%9Cfrente+ideol%2C%B3gica%3F+&btnG. Acesso em: 17 nov. 2021.

BANCO DO NORDESTE. **Manual de impactos ambientais: orientações básicas sobre aspectos ambientais de atividades produtivas**. Fortaleza: Banco do Nordeste, 1999.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. **Keka Imawri**: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo. Belo Horizonte, Ed. Comissão Mineira, 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe & BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre. v. 12, n.º. 2, p. 10-26, 2018. Disponível em: <https://seer.ufgrs.br/index.php/EspacoAmerindio>. Acesso em: 13 jul. 2018.

BISAGGIO, Eduardo Lage et al. Búfalos Ferais (*Bubalus bubalis*) em Áreas Protegidas: um estudo de caso na Reserva Biológica do Guaporé, RO. **Biodiversidade Brasileira-BioBrasil**, n.º. 2, p. 243-260, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/261759526_Bufalos_Ferais_Bubalus_bubalis_em_Areas_Protegidas_um_estudo_de_caso_na_Reserva_Biologica_do_Guapore_RO. Acesso em: 13 nov. 2018.

BRASIL. Decreto Número 298, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. **Presidência da República**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm .Acesso em: 13 nov. 2021.

BRASIL. Resolução CONAMA Nº 1 DE 23/01/1986. *Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental.* Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=95508>. Acesso em: 20 out. 2020.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. A Estrada BR 156 vai cortar a reserva dos índios Karipuna Galibis Palikur *In: Mensageiro*. Nº. 6, p. 13-16, 1980. Disponível em: <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AIyhgkQbA9J48ds&cid=9EA0EE263A9D4C09&id=9EA0EE263A9D4C09%212731&parId=9EA0EE263A9D4C09%21108&o=OneUp>. Acesso em: 03 mar.2022.

DOMINGUES, Eloisa (Coord.). **Uso da terra no Estado do Amapá**. Amapá: IBGE, 2004. (Relatório técnico inédito)

FOLHA DE SÃO PAULO. **Avião dos EUA é resgatado no Amapá**. Edição de 23 de julho de 1995. Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/23/mundo/14.html>. Acesso em: 05.jul. 2020.

MARQUES, José Ribamar Felipe (Coord.). **Búfalos – o produtor pergunta, a Embrapa responde**. Brasília: EMBRAPA, 2000. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/103213/1/500perguntasbufalos.pdf> Acesso em: 04 mar. 2022.

MEIRA, Sílvio. **Fronteiras Setentrionais: 3 séculos de lutas no Amapá**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MONTEIRO, Fred Júlio Costa. **Impactos ambientais causados pelos búfalos asselvajados nos campos inundáveis da Estação Ecológica de Maracá-Jipioca (Costa Atlântica do Amapá)**. 2009. 93 f. Dissertação (Mestrado em Biodiversidade Tropical). Universidade Federal do Amapá. 2009. Disponível em: <https://www2.unifap.br/ppgbio/files/2010/05/fred.pdf>. Acesso em: 17 out. 2021.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes. O Rio Branco no contexto da Amazônia Caribenha: aspectos da colonização europeia entre o século XVI e XVIII. *In: MARTINS, Estevão Chaves de Rezende & MOREIRA, Felipe Kern. As relações internacionais na fronteira norte do Brasil: coletânea de estudos*. Boa Vista: EDUFRR, 2011. p. 29-59.

PORTAL R-7. **Amapá vive caos ambiental. 2015**. Fonte: <https://noticias.r7.com/cidades/com-criacao-de-bufalos-descontrolada-amapa-vive-caos-ambiental-03082015>. Acesso em: 01 nov. 2021.

RICARDO, Carlos Alberto. (Org.). **Povos Indígenas no Brasil**. CEDI, 1983.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Índios do Brasil: das cabeceiras do rio Xingu, rios Araguaia e Oiapoque**. Brasília: Senado Federal, 2019 [1944 provavelmente].

SILVA, Meire Adriana da. **Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP–Amazônia**. 2020. 420 f. Tese de Doutorado – UNIFESP, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/193410> Acesso em: 03 mar. 2022.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ZAGHETTO, Sonia. **Histórias de Oiapoque – Com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort**. Brasília, Annabel Lee, 2019.

Direitos autorais 2023 - Direito Socioambiental – ReDis (UEG)

Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



**DIÁLOGOS ECOLÓGICOS APÓS O
DESASTRE DE MARIANA (MG) A PARTIR
DE UMA VISÃO CRÍTICA DO DIREITO**

**ECOLOGICAL DIALOGUES AFTER THE MARIANA
(MG) DISASTER FROM A CRITICAL VIEW OF
LAW**

**DIÁLOGOS ECOLÓGICOS TRAS EL DESASTRE DE
MARIANA (MG) DESDE UNA VISIÓN CRÍTICA DEL
DERECHO**

**BÁRBARA CRISTINA KRUSE¹
LUIZ ALEXANDRE GONÇALVES CUNHA²**

RESUMO

Esse artigo objetiva pincelar reflexões do desastre ambiental de Mariana/MG, no ano de 2015, a partir de outra cognição, do povo indígena Krenak, no que tange à água do rio Doce. A metodologia de pesquisa utilizada é a qualitativa exploratória, baseada no método dialético e na análise processual do desastre de Mariana/MG. O escrito parte da premissa que atualmente vivenciamos uma crise ambiental e com isto novos instrumentos ambientais urgentemente são essenciais. A tradição do Direito enquanto romano-germânico e burguês não condiz com a realidade socioespacial brasileira, tampouco inclui outras gnoses. Uma remodelação estrutural demanda urgência especialmente porque viver em um planeta sustentável para as futuras gerações é uma preocupação contemporânea. A sobrevivência da vida humana deve ser mais que um propósito, assim como um eixo a seguido, enquanto os recursos naturais já apresentam indícios de esgotamento.

Palavras-chave: desastre ambiental; reparação; dano ambiental; Rio Doce.

ABSTRACT

¹ Doutora em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Mestre em Gestão do Território (UEPG). Pesquisadora da área ambiental e cultural. Acadêmica do mestrado profissional em Direito (UEPG). barbara@mkruse.com.br.

² Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro-UFRRJ (2003). Professor Associado C da Universidade Estadual de Ponta Grossa-UEPG- Paraná. cunhageo@uepg.br.

Como citar este artigo:

KRUSE, Bárbara Cristina.
Diálogos Ecológicos Após
O Desastre De Mariana
(Mg) A Partir De Uma
Visão Crítica Do Direito.

**Revista de Direito
Socioambiental - REDIS,**
Dossiê “Povos, territórios e
direitos: diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 36-53.

Data da submissão:

04/04/2022

Data da aprovação:

30/03/2023



This paper aims to brush reflections on the environmental disaster of Mariana/MG, in the year 2015, from another cognition, of the Krenak indigenous people, regarding the water of the Doce River. The research methodology used is exploratory qualitative, based on the dialectical method and on the procedural analysis of the Mariana/MG disaster. The writing is based on the premise that we are currently experiencing an environmental crisis and therefore new environmental instruments are urgently essential. The tradition of Law as Roman-Germanic and bourgeois does not match the Brazilian socio-spatial reality, nor does it include other gnoses. Structural remodeling demands urgency, especially since living on a sustainable planet for future generations is a contemporary concern. The survival of human life must be more than a purpose, as well as an axis to be followed, while natural resources already show signs of depletion.

Keywords: environmental disaster; Repair; environmental damage; Sweet River.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo rozar reflexiones sobre el desastre ambiental de Mariana/MG, en el año 2015, a partir de otra cognición, del pueblo indígena Krenak, sobre el agua del río Doce. La metodología de investigación utilizada es cualitativa exploratoria, basada en el método dialéctico y en el análisis procedimental del desastre de Mariana/MG. El escrito se basa en la premisa de que actualmente estamos viviendo una crisis ambiental y, por lo tanto, es urgente contar con nuevos instrumentos ambientales. La tradición del Derecho como romano-germánico y burgués no se corresponde con la realidad socioespacial brasileña, ni incluye otras gnososis. La remodelación estructural exige urgencia, sobre todo porque vivir en un planeta sostenible para las generaciones futuras es una preocupación contemporánea. La sobrevivencia de la vida humana debe ser más que un propósito, así como un eje a seguir, mientras los recursos naturales ya muestran signos de agotamiento.

Palabras clave: desastre ambiental; Reparar; Daño ambiental; Río Dulce.

INTRODUÇÃO

A concepção de que o sistema jurídico ambiental brasileiro é insuficiente para superar a crise ambiental contemporânea é o ponto de partida desse artigo. Tal insuficiência se evidencia em casos de desastres ambientais, sobretudo aqueles que possuem vítimas humanas. Não que outras vidas sejam menos importantes na visão do escritor. No entanto, em um sistema antropocêntrico como é o ordenamento jurídico brasileiro, a inabilidade em reparar as vítimas dos efeitos devastadores dos desastres é escancarada.

A reparação do dano nos moldes civilistas, com toda sua burocracia e morosidade advinda do direito burguês europeu, na verdade, não consegue dar uma resposta célere àqueles que sofrem

as consequências imediatas do dano ambiental. O sistema de confeccionar provas e contraprovas na relação processual danosa interpartes, em vias práticas, penaliza os mais vulneráveis. O que de fato ocorre, neste sentido, é uma falha estrutural jurídica em oferecer uma prestação estatal eficaz às vítimas dos desastres.

O rompimento da barragem do Fundão, no dia 5 de novembro de 2015, aproximadamente às 15h30min, no subdistrito de Bento Rodrigues, município de Mariana/MG foi um dos maiores desastres ambientais do mundo. A empresa responsável pelo evento danoso, Samarco Mineração S/A, é controlada com capital metade da Vale S/A e outra metade pela estrangeira *BHP Billinton*. Mais de 60 milhões de m³ de rejeitos e substâncias tóxicas assolaram-se de forma bárbara dilapidando tudo o que havia pela frente.

Animais, plantas, terrenos, rios, florestas e cidades foram devastadas e no total 19 pessoas morreram soterradas. Esse artigo tem como objetivo relatar o respectivo desastre em uma visão a partir das vítimas, em especial o povo indígena Krenak e a sua relação com a água do rio Doce. A metodologia de pesquisa utilizada é a qualitativa exploratória, baseada no método dialético e na análise processual do desastre de Mariana/MG.

Além disso, foi utilizado como fonte de pesquisa o site oficial do Ministério Público Federal, a petição inicial da Ação Civil Pública face à Samarco (359 páginas)³, reportagens divulgadas em veículos *on-line* e, por fim, o documentário intitulado de “Krenak, Sobreviventes do Vale do Rio Doce” co-produzido pelas empresas Matilha Conteúdo & Imagem, Criola Filmes e In Midia Digital, no ano de 2017. O respectivo documentário é facilmente encontrado em plataformas do *cyber* espaço.

Esse artigo possui relevância para uma reflexão humana epistemológica⁴, pois, viver em um mundo com o ambiente ecologicamente equilibrado é interesse de todos, assim como demandam-se posturas urgentes de transformação em nível social, cultural e econômico. Ainda, esse artigo também possui importância *insigne* teóricos do direito e a comunidade acadêmica de forma ampla, na medida em que novos instrumentos processuais e de direito material são essenciais para a realidade mundial do século XXI. Posturas ecológicas são impostergáveis para o nascer de um novo paradigma civilizacional.

³ Peça processual assinada pelos Procuradores da República: Bruno Costa Magalhães, Edmundo Antônio Dias Netto Júnior, Eduardo Henrique de Almeida Aguiar, Eduardo Santos de Oliveira, Gabriela Saraiva Vicente de Azevedo, Isabela de Deus Cordeiro, Jorge Munhós de Souza, José Adércio Leite Sampaio e Walquiria Imamura Picoli, em 28 de abril de 2016. Para facilitar a fluidez do artigo, utilizará a sigla do órgão oficial que eles representam, bem como o órgão oficial que disponibilizou a respectiva peça inicial. Para saber mais, vide: <https://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acp-samarco>. Acesso em 20 de outubro de 2022.

⁴ Ou seja, da reflexão humana enquanto conhecimento da própria essência humana, partindo-se da perspectiva de que o ser humano no sistema do capital, tornou-se alienado, não reconhecendo, muitas vezes, a sua relação indissociável com a natureza. Esse artigo, portanto, parte de uma visão holística e profundamente ecológica.

1 A MORTE DO “WATU” PARA OS KRENAKS

O rio Doce foi um dos grandes afetados pelo rompimento da barragem pertencente à empresa Samarco. Tal rio, referência regional em Minas Gerais, era fonte de abastecimento para várias cidades do Estado. A rota de destruição da lama atingiu três reservas indígenas (Krenak, Tupiniquim e Guarani), sendo que para os Krenaks o rio Doce denomina-se *Watu*. O documentário do povo Krenak, demonstra o apego do mesmo com o rio, o qual restou manifestado em forma de lamentações após o desastre.

A relação indígena com o rio Doce não possuía um significado utilitarista, mas, sim, um apego simbólico e gnosiológico. A partir de uma acepção cosmológica e recreativa, o rio consiste em “parte ativa nos seus processos socioculturais, influencia sua organização e dinâmica social, sua moral e seus valores ético-espirituais” (MPF, 2016, p. 75). Transcende, portanto, o entendimento corpóreo e eurocêntrico de um dano para dar lugar a um significado espiritual e que faz parte do modo de *ser Krenak*. De geração em geração, a tradição cultural indígena é transpassada dos anciãos para os mais novos. A identidade deste povo assenta-se no sentimento de pertencimento no território em que o rio Doce está localizado. É o *Watu* que os orienta:

O rio é espaço de socialização e de sociabilidade, das interações humanas e espirituais, das relações intersubjetivas com os parentes, da transmissão da cultura para as novas gerações, de suporte para a formação do “ser Krenak”. Muitas experiências, relatadas pelos entrevistados, fatos simbólicos, marcos na memória coletiva e referências na vida social demonstram o papel do rio como lugar dos Krenak. O rio Doce é relatado como lugar habitado pelos Krenak não só por atender às suas necessidades biológicas, mas um espaço de reprodução social da sua cultura, espaço da tradição, referência na afirmação da identidade Krenak.

A literatura e os dados empíricos nos mostram que o modo de vida Krenak fundamenta-se na existência do rio Doce. Os Krenak utilizam o rio como fonte de alimentação, dessedentação, recreação e para atividade profissional. O rio fornece a dieta do povo Krenak, a pesca e a caça são consideradas parte da sua identidade, são classificadas como as “verdadeiras comidas dos índios” (MPF, 2016, p. 75).

Esse significado cultural ultrapassa as barreiras institucionais e normativas do direito moderno burguês. Ora, a ciência jurídica, na verdade, nasceu para proteger os interesses da classe dominante, sobretudo os títulos de propriedade e não para incluir diferenças⁵. Tal proposição faz

⁵ Tal passagem no artigo baseia-se em uma visão marxiana, de que a função do Estado moderno é o gerenciamento dos negócios comuns da classe burguesa, operando, assim, como um núcleo de reprodução do capital. O que assegura os interesses dominantes, neste sentido, é o Direito a partir dos contratos, direitos políticos, dentre outros (MARX; ENGELS, 2000).

com que o Direito não consiga abarcar outra linguagem que não seja predominantemente reparatória econômico-financeira⁶.

Na linha histórica ainda, verifica-se que a identidade eurocêntrica não fez questão de albergar os colonizados, mas sim explorá-los. A imposição cultural, estética, linguística e até mesmo do modo de se pensar são marcas da história brasileira perante os nativos que aqui habitavam (KRUSE, 2021).

O teórico cultural Hall (2001), analisa a passagem da modernidade para a pós-modernidade, apontando como um dos descentramentos identitários a teoria linguista estruturalista de Ferdinand Saussure. Neste entendimento, a linguagem é vista como um significado das relações, assim como os códigos. A língua, no entanto, nem sempre é conduzida conscientemente pelos desejos, mas sim pelas formas que o ser humano consegue se expressar. As diferenças de linguagem fazem parte da identidade e das subjetividades de cada povo, manifestando-se em expressões e símbolos.

A cultura, como resultado, abarca a linguagem subjetiva de cada povo:

a identidade é o que nos identifica enquanto sujeito, ao passo que a cultura advém do ambiente e da localidade tal qual nascemos. Gradualmente, vamos incorporando formas de nos expressar e de nos manifestar perante o mundo, que são consequências da nossa criação e da cultura. A modulação do sujeito ao longo dos anos, por assim dizer, é fortemente influenciada pela cultura, pelo *habitus*, por onde fomos criados e por quem fomos criados. É por isso que a cultura não é algo inato e inconsciente, mas sim algo adquirido ao longo do tempo (KRUSE, 2021, p. 33).

As culturas indígenas são culturas de resistência ao longo dos anos, tanto por dimanar de uma espacialidade própria, quanto por possuir vivências e memórias próprias. Ou seja, é uma cultura local que deriva “de práticas sociais próprias” (KRUSE, 2021, p. 21). A cultura eurocêntrica, em contrapartida, é muito distinta da indígena e, a ideologia exploratória do colonizador tentou impor seu modo estilo de vida à toda e qualquer cultura diversa.

⁶ Em que pese a da Corte Interamericana de Direitos Humanos primar pela reparação integral, incluindo medidas de restituição, reabilitação, compensação, satisfação e garantias de não repetição (conforme expõe o Caderno de Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos), ou mesmo o direito ambiental primar pela reparação integral dos danos ambientais, mediante a restauração natural e a compensação, o que se reflete é que *nos desastres tais situações nem sempre são possíveis*. Ademais, a linguagem que se destaca o artigo permeia o campo cultural, como a mitologia, rituais, costumes e crenças diversas não são abarcadas na linguagem jurídica. Ora, como se abordará nas páginas seguintes, o rio Doce era considerado o elemento de equilíbrio espiritual e mental da Terra na visão dos Krenaks e, por isso, uma reparação integral para os mesmos deveria considerar uma outra forma de reestabelecer tal equilíbrio. A considerar, um exemplo, poderia ser uma sentença que estipulasse uma obrigação de fazer na localidade, qual seja de um lago artificial para a comunidade continuar podendo realizar seus rituais sagrados e purificações, ou outra forma que considerasse o significado cultural e gnosiológico do rio. A título de reflexão, vide a reportagem <https://g1.globo.com/espírito-santo/desastre-ambiental-no-rio-doce/noticia/2016/10/apos-lama-tribo-krenak-deixou-de-fazer-rituais-e-festas-no-rio-doce.html>. Acesso em: 14 out. 2022.

O Direito com raízes modernas e burguesas do colonizador não tentou entender outras formas de linguagem que não fosse à mercantilista e europeia. Outros códigos e identidades somente teriam alguma utilidade se conseguissem auferir algum benefício econômico, caso contrário o genocídio era a alternativa. A visão da metrópole quanto às terras brasileiras era a de “um território primitivo habitado por rala população indígena incapaz de fornecer qualquer coisa aproveitável” (FAORO, 2012, p. 135). A formação do povo brasileiro, neste sentido, é a de uma sociedade dividida e violentamente marcada.

A exclusão de outras culturas e a dominação do europeu até mesmo na forma de se pensar, faz parte do engendramento social brasileiro. O índio, neste sistema, foi visto como subalterno e periférico, apesar de genuíno na localidade. Ademais, o Direito derivado na tradição romano-germânica e trazido de Portugal não foi fundamentado na realidade brasileira.

Paulatinamente, as culturas indígenas que habitavam no território nacional foram sendo devastadas, resistindo, assim, poucos grupos nos dias atuais. Os Krenáks e outros grupos afetados pelo desastre de Mariana, são remanescentes indígenas que atribuem um significado mitológico para o rio Doce, além de outras fontes bibliográficas demonstram que a alimentação tradicional do povo Krenak foi afetada com o desastre. Segundo o documentário Krenak, Sobreviventes do Vale (2019), dirigido por Andrea Pilar Marranquiel⁷, um líder indígena menciona que o seu povo nunca teve problema com obesidade, sobretudo por sua alimentação ser fortemente baseada na ictiofauna. Aliás, a pesca artesanal também era uma fonte de renda para o povo que vivia às margens do rio na medida em que era voltada para o comércio local.

Os depoimentos colhidos no parecer da antropóloga na terra indígena Krenak, Maria Fernanda Paranho e disponibilizados no documento do MPF (2016), apontam essa relação:

O Watu é o pai da gente. Se você tava um dia sem nada pra comer, era só pescar ou então pegar o peixe e vender na rua. (Zezão).

O rio é o pai e a mãe da gente. É ele que permite a nossa liberdade. A gente pode tentar um sustento ou outro. Sair da terra, tentar e se der errado, a gente pode voltar que ele nos dá sustento (Basílio) (MPF, 2016, p. 75).

Não restam dúvidas, neste sentido, que os costumes e as tradições do povo *Krenak* foram afetados com o desastre em Mariana/MG. Ademais, as plantas que ficavam nas marginais do rio e serviam como medicamentos dos ribeirinhos também padeceram. Através de relatos expostos no documentário, os Krenaks geralmente não se utilizavam remédios das indústrias farmacêuticas, mas sim aqueles medicinais e plantados às margens do rio Doce. Entretanto, com a morte do rio, o

⁷ Documentário disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=6o-GjgC15vE>>. Acesso em 30 de setembro de 2022.

cultivo também padeceu, inclusive, em decorrência dos problemas que o solo passou a apresentar em virtude da exposição a substâncias químicas e nocivas à saúde. A médica Mariana Abreu, especialista em saúde coletiva pública, discorre no documentário que existe ainda o risco do povo Krenak desenvolver doenças que até então não possuía ou ainda de ficarem dependentes de medicamentos industriais.

A morte do rio descentrou a identidade indígena, na medida em que o *Watu* significa também um elemento de equilíbrio espiritual e mental da Terra. A acepção cosmológica também engloba as memórias desse povo, na medida em que incorporam experiências do passado, convívio com a natureza, elemento de localização e também de purificação (MPF, 2016, p. 76):

“E agora se um menino desse, uma criança ficar doente, como vai fazer? Antes eu ia na beira do rio, *Watu* me dava as plantas, eu fazia um chá e logo o menino ficava bom. Como vai ser agora com os meus netos, sem planta na beira do rio?”(Laurita)

“Eu mandava levar o menino para a beira do rio, o *Watu* lavava a criança, o espírito do rio limpava nós todos e curava. E agora como vai ser?” (Laurita).

O rio Doce também é um elemento de manifestação cultural do povo Krenak, utilizado também para práticas religiosas. Na identidade desse povo existe a crença de que o *Watu* possibilita a comunicação com o *Maret*, ou seja, com os espíritos e antepassados. Esse diálogo ocorre no intuito de fortalecer as relações do grupo e, a ausência dessas práticas, na concepção Krenak, enfraquece-os, bem como os impede do direito à liberdade religiosa.

O desastre de Mariana/MG para o índio não foi apenas ambiental, mas também foi um nocaute para a essência deste povo e a sua relação transcendental com o rio. Como reparar tal situação sob a ótica do direito burguês? São situações que demandam profundas reflexões dos operadores do direito, na busca de um Direito Ambiental que consiga incluir outras culturas e linguagens.

2 CONSEQUÊNCIAS COLATERAIS AMBIENTAIS

Nas palavras de Krenak (2020) o desastre de Mariana/MG deixou o rio Doce em coma. A ecologia do desastre, como comenta na entrevista para a *MyNews*⁸, se dá na tentativa da comunidade em se adaptar a vida após o desastre. Para Krenak (2020), o rio está acamado e os afetados estão o vigiando, assim como também estão tentando chamá-lo de volta à vida.

⁸ A entrevista na íntegra pode ser visualizada em: < <https://www.youtube.com/watch?v=ftJh8PiO1YU>>. Acesso em: 15 out. 2022.

No documentário Krenak, Sobreviventes do Vale do Rio Doce (2019), o biólogo Dante Pavan menciona que⁹:

(...) o que mais matou foram as partículas sólidas em suspensão; ficou muito denso, a água com 10 cm não era possível ver a mão dentro da água, fato que bloqueou a luz e a fotossíntese de todas as algas e das plantas que são fontes de alimento para o rio. Mataram todos os camarões, os quais já tem um papel ecológico dentro do rio, de filtrar; eles tiram matéria orgânica da água e, aparentemente, houve uma morte em massa deles. Depois da mortalidade, 6 meses de escuridão, sem luz (PAVAN, 2019).

Além disso, outros entrevistados mencionam que “era triste ver os peixes querendo sair para fora, abrindo a boca”. No *site* do MPF (2016) é mencionado que foram coletadas 29.300 carcaças de peixes o que equivale a 14 toneladas de peixes mortos. Outrossim, consta na petição inicial da Ação Civil Pública do MPF face a Samarco que cerca de trezentas famílias ficaram desabrigadas e várias cidades ficaram sem abastecimento de água por tempo indeterminado:

(...) de acordo com o relatório produzido pela ANA (Doc. 08), o oxigênio presente nas águas do rio Doce também foi diretamente afetado pela onda de lama de rejeitos. Em vários pontos monitorados chegou-se a zero, o que impactou negativamente a ictiofauna (MPF, 2016, p. 18).

Devido à turbidez e presença de rejeitos na água, que chegaram até mesmo nas praias próximas à foz do rio Doce, seu litoral foi interditado preventivamente para o banho da população:

⁹ A fala do biólogo pode ser verificada a partir dos 38min45s do documentário, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=6o-GjgC15vE>.

Foto 1: Aérea do rio Doce



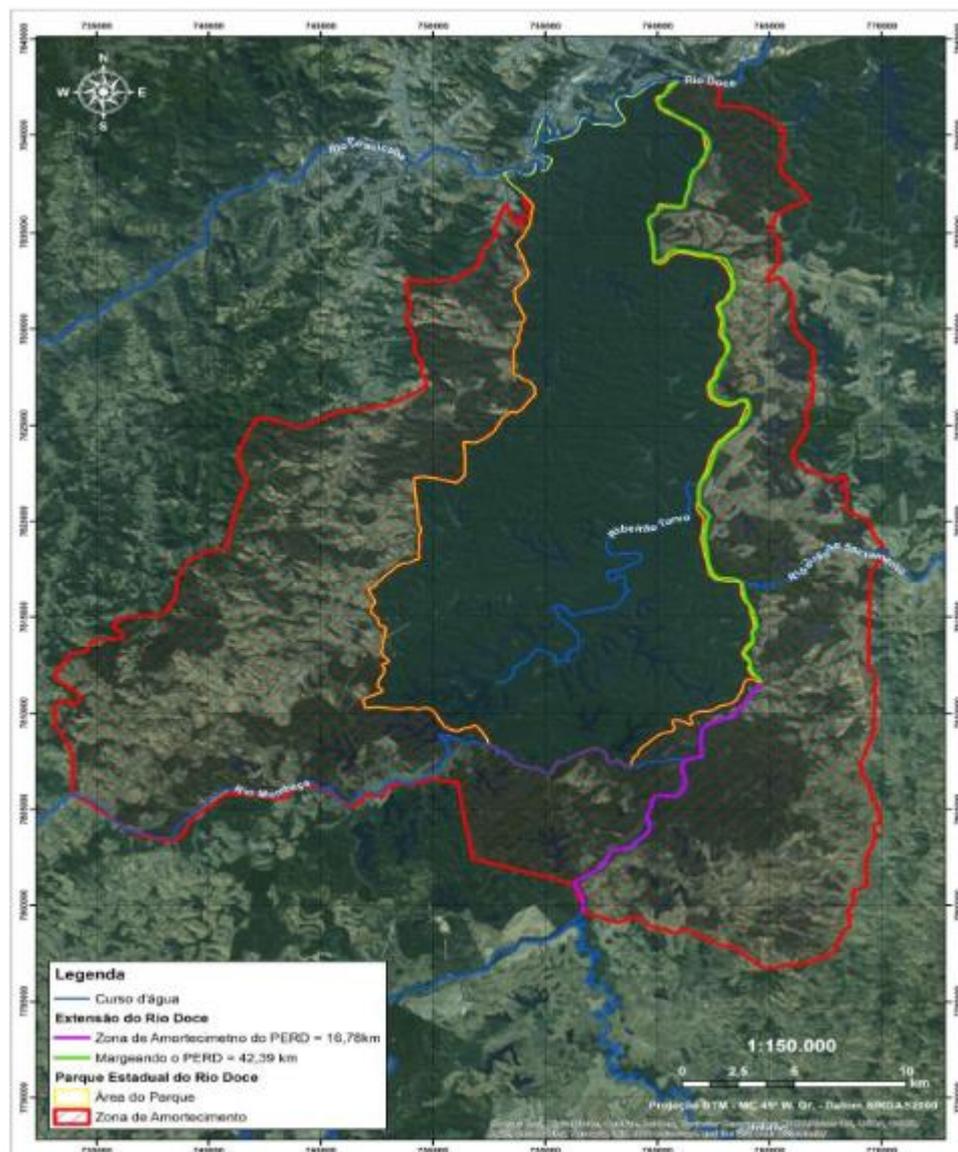
Fonte: MPF, 2016, p. 24.

As amostras de água retiradas do estuário do rio Doce, apontam que ele possui um ecossistema único e altamente sensível. A vegetação do estuário também é diversa das demais regiões estuarinas do país, abrigando o crustáceo *gaiamum* (nome científico: *cardisoma guanhumi*, atualmente em perigo de extinção) e, também, é uma área de desova de duas espécies de tartarugas ameaçadas de extinção, a *Caretta caretta* e a *Dermachelyn coriacea* (MPF, 2016).

Áreas de preservação permanente foram afetadas, o solo sobejou erodido, fato que prejudicou os fluxos hídricos, assoreando-os, bem como afetou o ciclo da bacia hidrográfica. Não obstante, destaca-se, ainda, “a elevada possibilidade de os rejeitos causarem desestruturação química e afetarem o pH do solo, uma vez que não possuem matéria orgânica” (MPF, 2016, p. 37).

O abastecimento de água potável para as cidades próximas ao rio Doce foi um dos maiores problemas do desastre ocorrido em Mariana/MG. O mapa I abaixo demonstra o tamanho da área abrangida:

Mapa 1: Caracterização da área de abrangência do Rio Doce no Parque Estadual do Rio Doce e sua zona de amortecimento.



Fonte: MPF, 2016, p. 20.

O estado de Minas Gerais e do Espírito Santo tiveram o fornecimento de água impactados. Vários documentos e notas técnicas de universidades e órgãos ambientais (como o IBAMA e o ICMBio) relataram a contaminação nas águas por metais pesados, sedimentos e organismos. O consumo da água e a pesca foram proibidos no rio Doce.

A lama degradou aproximadamente 240,88 hectares de mata atlântica, afetou 41 cidades nos estados de MG e ES e percorreu mais de 600 km de rios, conforme mapa II.

Mapa 2: Locais percorridos pela lama:



Fonte: TV GLOBO, 2017, s.p.

Os danos humanos e ambientais foram de caráter extrapatrimonial e coletivo. O sofrimento da comunidade além das mortes, poluição, desequilíbrio ecológico e das paisagens naturais, também se refletiram na água voltada para o consumo daquela população. Tratou-se assim, de um dano moral ecológico:

a responsabilidade civil no Direito Ambiental, diferentemente da responsabilidade do Direito Civil, não visa à satisfação de um particular, mas de grupos indeterminados de pessoas que dependem das condições naturais para sobrevivência. Isso sempre deve ser levado em consideração na responsabilização do poluidor. Trata-se de direito público, com caráter notadamente coletivo (DELGADO, 2008, p. 88).

(...) No caso do dano ecológico, a primeira premissa é perceber que este dano não consiste apenas e tão-somente na lesão ao equilíbrio ecológico, afetando igualmente outros valores precípuos da coletividade a ele ligados, a saber: a qualidade de vida e a saúde. Estes valores estão intimamente inter-relacionados, de modo que a agressão ao ambiente afeta diretamente a saúde e a qualidade de vida da comunidade. Portanto, as lesões a direitos difusos e coletivos também poderão produzir danos morais, pois qualquer abalo no patrimônio moral da coletividade também merece reparação (DELGADO, 2008, p. 99).

A gravidade do dano ambiental decorrente do desastre de Mariana/MG, no ano de 2015, mostrou-se incalculável. Infelizmente, a população após o desastre teve o acesso à água potável comprometido (Foto 2).

Foto 2: Reportagem “A Gazeta”, sábado, 21 de novembro de 2015



Fonte: Gazeta online, 2015, p. 3.

Apesar de a respectiva reportagem ser logo no mesmo mês do desastre, até dezembro de 2021 (e provavelmente depois também), ainda se encontram notícias que a população de Mariana/MG ainda sofre com os efeitos da poluição no rio Doce. A reportagem do “Hoje em Dia”, por André Santos, atualizada em 5 de dezembro de 2021 é intitulada por “Mariana e mais oito distritos sofrem com o desabastecimento de água e recorrem a caminhões-pipa”¹⁰. Ou ainda, a reportagem de Ana Ionova, em 08 de janeiro de 2021, para o Conexão Planeta, que menciona “Cinco anos depois do desastre, a água da Bacia do Rio Doce ainda não foi recuperada”¹¹. Além disso, apesar do número de peixes do rio Doce gradativamente aumentar após o desastre, pescadores lamentam que “Sempre que pegamos algum peixe do rio, está todo manchado” e ainda

¹⁰ Disponível em: <<https://www.hojeemdia.com.br/minas/mariana-e-mais-oito-distritos-sofrem-com-desabastecimento-de-agua-e-recorrem-a-caminh-es-pipa-1.855821>>. Acesso em: 01 abr. 2021.

¹¹ Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/cinco-anos-depois-do-desastre-a-agua-da-bacia-do-rio-doce-ainda-nao-foi-recuperada>. Acesso em: 01 abr. 2021.

“Às vezes, você abre o peixe e ele está podre por dentro. As pessoas têm medo de comprar. Não tem mais compradores para o nosso peixe” (IONOVA, 2021, s.p):

De acordo com os resultados, o risco das elevadas concentrações de manganês em água se refletiram em altos teores de manganês em duas espécies de peixes, o bagre amarelo (*Cathoropus spixii*) e o peixe-gato marinho (*Genidens genidens*), ambas comumente consumidas pela população local, fato que representa um risco crônico para a saúde das comunidades ali presentes. (...) elevadas concentrações de manganês são associadas a doenças como o Alzheimer, além de outros distúrbios neurodegenerativos e do sistema nervoso central (QUINTO, 2017, s.p).

Nas palavras do MPF (2016, p. 135): “Pescadores ficaram sem sua atividade pesqueira, pontos turísticos perderam turistas com grave prejuízo à economia local, centros urbanos foram destruídos, pessoas perderam suas casas e a fauna perdeu seu habitat”. O desastre ambiental de Mariana/MG é um exemplo de insuficiência do sistema normativo ambiental brasileiro, da forma que está posto atualmente e o próximo tópico discorrerá sinteticamente sobre o assunto.

3 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DA POSTURA EMPRESARIAL APÓS O DANO

O motivo do rompimento da barragem, dentre várias opiniões técnicas diferentes, foi o reservatório cheio em conjunto com as várias intervenções de engenharia na barragem. Tal barragem, de modo efetivo, já havia tido várias paralisações e interferências:

Desde que o sistema de drenagem funcione adequadamente, ao percolar o líquido será escoado para fora do maciço (a drenagem interna é a alma da barragem). Entanto, se falham os filtros e os drenos, o líquido, ao percorrer o interior do maciço de terra, pode levar para fora deste material sólido, dando início a um processo erosivo. Foi exatamente o que houve com o maciço da barragem do Fundão. Houve forte percolação. A percolação abriu um orifício de um metro de comprimento. Com isto, o reservatório que estava em processo inicial de enchimento, foi esvaziado. Em julho de 2010, foi constatado novo problema na barragem. Desta vez, houve passagem do rejeito arenoso para jusante do referido dique. O rejeito adentrou o reservatório através da galeria principal. Houve nova paralisação. A barragem sofreu, ao longo do tempo, várias paralisações e passou por diversas intervenções de engenharia. Entre essas obras, constatou-se a construção de um recuo, não previsto no projeto original e não licenciado pelo Poder Público (MPF, 2016, s.p).

Desde 2013 a barragem do Fundão apresentava fissuras e situação de risco. O projeto inicial da licença da barragem foi modificado, além de que a barragem continuou sendo alteada. A perícia do *Norwegian Geotechnical Institute* (NGI), contratada pelo MPF descartou a hipótese de um abalo sísmico de baixo impacto (como foi alegado pela perícia da empresa contratada pela Samarco, *Fundão Tailings Dam Review Panel*, assinado por Panel: Norbert R. Morgenstern, Steven G. Vick, Cássio B. Viotti, Bryan D. Watts) e enfatizou que a fissura de dois anos anteriores interferira no rompimento no ano de 2015, dada a fragilidade que a barragem apresentava.

Grosso modo, pode-se dizer que a empresa foi negligente e imprudente com a barragem em questão, principalmente por continuar alteando uma estrutura que já havia apresentado uma fissura anterior. A conduta da empresa em continuar a atividade, modificando o projeto da licença inicial, também pode-se dizer que foi imperita. Não resta dúvida, portanto, da responsabilidade da empresa, ainda que neste caso a responsabilidade seja objetiva e baseada na teoria do risco integral:

é firme a jurisprudência do STJ no sentido de que, nos danos ambientais, incide a teoria do risco integral, advindo daí o caráter objetivo da responsabilidade, com expressa previsão constitucional (art. 225, § 3º, da CF) e legal (art. 14, § 1º, da Lei n. 6.938/1981), sendo, por conseguinte, descabida a alegação de excludentes de responsabilidade, bastando, para tanto, a ocorrência de resultado prejudicial ao homem e ao ambiente advindo de uma ação ou omissão do responsável” (REsp 1.175.907/MG – rel. Min. Luís Felipe Salomão – 4ª Turma – j. 19.08.2014) (RSTJ, 2015, p. 260).

No entanto, apesar do direito material proteger o ambiente, o *modus operandi* do mesmo é insuficiente. De modo efetivo, sequer as residências destruídas pela lama foram reconstruídas. O último Relatório de Monitoramento Mensal disponível no site do MPF, do ano de 2021, confeccionado pela empresa Ramboll, afirma que:

após transcorridos 5 anos e três meses do desastre, apenas 2,6% das famílias foram reassentadas pela Fundação Renova, isto é, dos 554 atendimentos de reassentamento reconhecidos pela Fundação Renova, apenas 13 foram concluídos (reporte do PG08 realizado pela Fundação Renova na 49ª Reunião Ordinária da CT-Infra, do dia 27/01/2021), dos quais 4 se referem a imóveis do reassentamento familiar, 8 casas reconstruídas na zona rural de Mariana e Barra Longa e 1 pagamento de indenização em pecúnia realizado (RAMBOLL, 2021, p. 25).

A Fundação Renova foi criada pela Samarco para reparar os danos decorrentes do desastre. No entanto, a insatisfação das vítimas e do fiscal da lei (MP) com a respectiva Fundação é amplamente divulgado na mídia. Além disso, no que consta a recuperação do rio Doce, o Relatório informa:

para o indicador que avalia a existência de projetos executivos de recuperação florestal, não houve avanço no total de projetos apresentados, sendo apresentados até o momento 270 projetos para os 1500 projetos esperados para o período, referentes às nascentes do ano 2 do programa (2017/2018). Portanto, continua a defasagem de 1230 projetos: 500 referentes ao ano 1, 230 do ano 2 e 500 do terceiro ano do programa (RAMBOLL, 2021, p. 75).

O Gráfico 1, como resultado, expõe numericamente as constatações expostas no relatório da empresa Ramboll (acima mencionados), qual seja o de poucos avanços nos projetos elaborados e esperados para o período do programa:

Gráfico 1: Nascentes com projetos de recuperação

Fonte: RAMBOLL, 2021, p. 76.

Neste mesmo panorama, a empresa responsável pelo Relatório afirma que:

os indicadores demonstram a carência de projetos e atrasos no avanço das atividades. As nascentes do ano 1 do programa não contam com projetos específicos de recuperação. Para o ano 3 do programa, que se iniciou em 2019, a Fundação Renova não apresentou projetos executivos e implementou ações de recuperação em aproximadamente 10% das nascentes previstas para o período (RAMBOLL, 2021, p. 76).

Como se não bastasse a morosidade da empresa responsável pelo desastre, Ministérios Públicos e Defensorias tiveram que fazer uma petição solicitando que “Fundação Renova deixe de veicular conteúdo incorreto e que não realize gastos milionários com propaganda” (MPF, 2020, s.p)¹². Tais propagandas, inclusive, contradizem os relatórios dos especialistas para subsidiar o MPF. A recomendação possui 32 páginas e pode ser visualizada *online*¹³. Não obstante, em 09 de abril de 2021 a Samarco pediu recuperação judicial, fato que suspendeu e tornou mais lenta a execução dos pagamentos das dívidas do desastre.

A maior contradição visualizada neste caso, contudo, é o fato de a Samarco possuir metade do seu capital pertencente à Vale e outra metade a *BHP Billiton*. Ambas as empresas apresentaram lucros estratosféricos nos últimos anos, inclusive no ano em que foi pedida a recuperação judicial.

¹² Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/atuacao-do-mpf/linha-do-tempo>>. Acesso em 11 nov. 2021.

¹³ Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/2020/recomendacao-renova-publicidade.pdf>>. Acesso em 01 nov. 2021.

Conforme a CNN Brasil *Business*¹⁴, “Lucro da Vale atinge R\$ 121,2 bilhões em 2021, alta de 353% ante 2020” além do bilionário *BHP Group* reportar “seu maior lucro anual em quase uma década e um dividendo recorde na esteira do aumento dos preços do minério de ferro”, no ano de 2021, na Exame Negócios¹⁵.

CONCLUSÃO

O Direito processual civilista não foi confeccionado na vivência de uma crise ambiental global, tampouco nasceu para albergar os excluídos e, ainda que tenha havido tentativas de enxertia no direito material, ele se mostra ineficaz para melhorar os indicadores de sustentabilidade. Além disso, o Direito Ambiental brasileiro de modo geral não foi propriamente constituído para a realidade do país. Neste horizonte, novos instrumentos processuais precisam ser formulados.

O que defende, contudo, é um novo Direito Ambiental, constituído na escala municipal e condizente com o local. Isto, pois, cada localidade possui características hidrogeomorfológicas e singularidades próprias. Intenta-se, ainda, a criação de um Colegiado Jurídico Ambiental (KRUSE, 2022), que possa contar na sua composição, com outras culturas e cosmologias. Por fim, esse novo Direito Ambiental terá como núcleo axiológico o princípio da preservação do ambiente e da sustentabilidade do Planeta.

O desastre ambiental de Mariana (2015), assim como outros desastres ocorridos no território brasileiro, demonstra haver um longo caminho a ser trilhado para a sustentabilidade. Cabe assim, aos intelectuais o projeto de um Estado Assegurador dos riscos ambientais contemporâneos, bem como lançar instrumentos compatíveis com a nova realidade pós-moderna e ambiental.

REFERÊNCIAS

DELGADO, José Augusto. **Responsabilidade Civil Por Dano Moral Ambiental**. Informativo Jurídico da Biblioteca Ministro Oscar Saraiva, v. 19, n. 1, jan./jun, 2008. Disponível em: <https://www.stj.jus.br/publicacaoinstitucional/index.php/informativo/article/viewFile/450/408>. Acesso em 15 jan. 2022.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro**. 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2012.

¹⁴ Disponível em: < <https://www.cnnbrasil.com.br/business/lucro-da-vale-atinge-r-1212-bilhoes-em-2021-alta-de-353-ante-2020/>>. Acesso em 02 abril 2022.

¹⁵ Disponível em: <<https://exame.com/negocios/bhp-reporta-maior-lucro-em-uma-decada-e-anuncia-reformulacao-de-portfolio/>>. Acesso em 02 abril 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

QUINTO, Antonio Carlos. Dois anos após o desastre de Mariana, cientistas detectaram excesso de manganês em peixes do rio Doce. Jornal da USP. Disponível em: <https://jornal.usp.br/podcast/dois-anos-apos-o-desastre-de-mariana-cientistas-detectaram-excesso-de-manganes-em-peixes-do-rio-doce/>. Acesso em 10 mar. 2021.

GAZETA ONLINE. Disponível em: http://www.ijsn.es.gov.br/ConteudoDigital/20160725_aj06564_riodoce_desastre.pdf. IJSN ES (2016). Acesso em 30 nov 2021.

KRENAK, Ailton. O Rio Doce continua “em coma”. 20m35s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ftJh8PiO1YU>. **Youtube**. Acesso em: 30 mar. 2022.

KRUSE, Bárbara Cristina. **Desastres ambientais e a incapacidade de enfrentamento jurídico à dinâmica ambiental do capital no contexto brasileiro**. 2022. 338 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Paraná, 2022.

KRUSE, Bárbara Cristina. **Direito à cultura no século XXI: percalços e desafios interdisciplinares**. Maringá: Sinergia, 2021.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. Lisboa: Avante. 2000.

MPF. Ação Civil Pública com pedido de liminar *inaudita altera pars*. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acp-samarco>>. Acesso em 10 outubro 2021.

MPF. O desastre. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/o-desastre>. Acesso em: 10 out. 2021.

TV GLOBO. **Lama afeta Rio Doce e os moradores dois anos após tragédia em Mariana**. Liliana Junger e Mario Bonella (2017). Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2017/11/lama-afeta-rio-doce-e-os-moradores-dois-anos-apos-tragedia-em-mariana.html>. Acesso em 25 fev. 2022.

PANEL. **Fundão Tailings Dam Review Panel: Report on the Immediate Causes of the Failure of the Fundão Dam**. 2016. Disponível em: <https://pedlowski.files.wordpress.com/2016/08/fundao-finalreport.pdf>. Acesso em: 01 out.2021.

RAMBOLL. Relatório de monitoramento mensal dos programas socioeconômicos e socioambientais para reparação integral da bacia do rio doce. 2021. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/documentos/relatorios-ramboll/pr-mg-00009481_2021.pdf. Acesso em: 15 dez. 2021.

RSTF. Responsabilidade civil ambiental, princípio do poluidor-pagador, princípio da reparação integral, princípio da melhoria da qualidade ambiental e princípio in dubio pro natura. Brasília: Rstf, v. 27, n. 239, set. 2015. **Revista do Superior Tribunal de Justiça**. Disponível em: https://www.stj.jus.br/docs_internet/revista/eletronica/stj-revista-eletronica-2015_239_1_capResponsabilidadeCivil.pdf. Acesso em: 05 dez. 2020.

YOUTUBE. Krenak, Sobreviventes do Vale do Rio Doce. 61m30s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6o-GjgC15vE>. Acesso em 30 mar. 2022.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.



CONSIDERAÇÕES JURÍDICO-ANTROPOLÓGICAS ACERCA DA TESE DO MARCO TEMPORAL: O CASO DA TERRA INDÍGENA LIMÃO VERDE

LEGAL-ANTHROPOLOGICAL CONSIDERATIONS ON THE THESIS OF THE TEMPORAL LANDMARK: THE CASE OF THE LIMÃO VERDE INDIGENOUS LAND

CONSIDERACIONES JURÍDICO-ANTROPOLÓGICAS SOBRE LA TESIS DEL HITO TEMPORAL: EL CASO DE LA TIERRA INDÍGENA DE LIMÃO VERDE

**MARCO ANTONIO RODRIGUES¹
ANDRÉA LÚCIA CAVARARO RODRIGUES²
ANTONIO HILARIO AGUILERA URQUIZA³**

RESUMO

O presente artigo buscará analisar o impacto da tese do Marco Temporal sobre o Território Indígena Limão Verde, tendo em vista os direitos consagrados no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, principalmente no que tange ao aspecto territorial. Essa tese é representativa de uma construção jurídica decorrente de diversos fatores e, diante da situação de vulnerabilidade dos povos originários em relação aos territórios que ocupam, este trabalho buscará analisar até que ponto o direito consuetudinário possui eficácia em relação ao direito positivado. Diante disso, a pesquisa permite concluir que uma das principais motivações dos conflitos entre indígenas e proprietários de terras reside na visão dicotômica acerca do conceito de território, revelando a ineficácia das disposições constitucionais nesse quesito, levando a uma maior reflexão acerca do pluralismo jurídico e sua

¹ Mestre em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2019). Pós-graduado em Teoria e Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2015). Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2017). Advogado. marcorod.adv@gmail.com.

² Mestra em Antropologia Social - PPGAS pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Bolsista CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Especialista em Antropologia História dos Povos Indígenas pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (2017). Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (2016). andreacavararo@gmail.com.

³ Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, orientador da pesquisa. Possui Doutorado em Antropologia pela Universidade de Salamanca/Espanha; atualmente é docente do curso de Ciências Sociais, da Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFMS e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFMS) e Professor colaborador da Pós-Graduação em Educação (UCDB). Bolsista Produtividade CNPq (PQ2). hilarioaguilera@gmail.com.

Como citar este artigo:

RODRIGUES, Marco Antonio. RODRIGUES, Andréa Lúcia Cavarro. URQUIZA, Antonio Hilario Aguilera. Considerações Jurídico-Antropológicas Acerca Da Tese Do Marco Temporal: O Caso Da Terra Indígena Limão Verde. **Revista de Direito Socioambiental - REDIS**, Dossiê “Povos, territórios e direitos: diálogos socioambientais”, Goiás – GO, Brasil, n. 01, 2023, p. 54-78.

Data da submissão:
07/03/2022

Data da aprovação:
04/02/2023



importância no âmbito da temática desenvolvida. A partir do método indutivo e da pesquisa bibliográfica, histórica, antropológica e jurisprudencial, o artigo buscará chegar ao resultado esperado.

Palavras-chave: Constituição Federal de 1988; Pluralismo; Território; Tese do Marco Temporal.

ABSTRACT

This paper will analyze the impact of the Temporal Framework thesis on the Limão Verde Indigenous Territory, taking into account the rights enshrined in Article 231 of the Federal Constitution of 1988, principally with respect to the territorial aspect. This thesis is representative of a legal construction resulting from various factors and, in view of the situation of vulnerability of the original peoples in relation to the territories they occupy, this work will seek to analyze to what extent the customary law has effectiveness in light of the positivized law. Therefore, the research allows us to conclude that one of the main reasons for the conflicts between indigenous people and landowners lies in the dichotomous view of the concept of territory, revealing the ineffectiveness of the constitutional provisions in this regard, leading to a greater reflection on legal pluralism and its importance in the context of the theme developed. Based on the inductive method and on bibliographical, historical, anthropological and jurisprudential research, the article will seek to reach the expected result.

Keywords: Federal Constitution of 1988; Pluralism; Territory; Thesis of the Temporal Framework.

RESUMEN

Este trabajo pretende analizar el impacto de la tesis del Marco Temporal en el Territorio Indígena Limão Verde, teniendo en cuenta los derechos consagrados en el artículo 231 de la Constitución Federal de 1988, principalmente en lo que se refiere al aspecto territorial. Esta tesis es representativa de una construcción jurídica que surge de diversos factores y, ante la situación de vulnerabilidad de los pueblos originarios frente a los territorios que ocupan, este trabajo buscará analizar hasta qué punto el derecho consuetudinario tiene eficacia frente al derecho positivizado. Por lo tanto, la investigación permite concluir que una de las principales razones de los conflictos entre indígenas y terratenientes radica en la visión dicotómica sobre el concepto de territorio, revelando la ineficacia de las disposiciones constitucionales al respecto, llevando a una mayor reflexión sobre el pluralismo jurídico y su importancia dentro del tema desarrollado. Basado en el método inductivo y en investigaciones bibliográficas, históricas, antropológicas y jurisprudenciales, el artículo buscará alcanzar el resultado esperado.

Palabras clave: Constitución Federal de 1988; Pluralismo; Territorio; Tesis del Marco Temporal.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho buscará analisar a tese do Marco Temporal e seu impacto sobre a população indígena ocupante da Terra Indígena Limão Verde⁴, no Estado do Mato Grosso do Sul.

⁴ Território indígena do povo Terena, localizado no município de Aquidauana, Estado de Mato Grosso do Sul.

Conforme entendimento do Supremo Tribunal Federal, baseado na tese do Marco Temporal, esse território indígena não pertence aos Terena, de acordo com os fundamentos jurídicos da decisão contida no Acórdão proferido (STF, 2014)⁵.

Diante desse fato, o trabalho buscará demonstrar o equívoco cometido, pois com base em fatores históricos, jurídicos e antropológicos, as evidências indicam que o direito ao território não pode ser discutido apenas com base em leis positivadas, mas abordando-se demais fatores que englobam a questão indígena.

Diante do problema exposto, a situação jurídica dos Terena ocupantes da terra indígena não pode ser considerada apenas sob a ótica das disposições do ordenamento jurídico estatal, composto por normas que em grande parte não foram capazes de abranger as nuances e demais características do direito afeto aos povos originários.

Nessa ótica, será primeiramente analisada a tese do Marco Temporal e suas características, abordando-se alguns fatores que contribuíram para sua construção.

Na segunda seção do artigo, será estudada a importância do conceito de território para os povos indígenas, e como se dá a relação de pertencimento dos Terena ao Território Indígena Limão Verde, com uma breve abordagem sobre a expulsão ocorrida nas décadas de 1940-1970 e a atual situação jurídica dos indígenas em relação às terras que ocupam.

Na terceira, e última, seção do trabalho, serão analisados os fatores que dilatam a importância do pluralismo jurídico e sua articulação com o tema estudado, demonstrando, por fim, ser incabível a aplicação da tese do Marco Temporal.

Como referencial teórico acerca da discussão sobre os direitos territoriais indígenas, o artigo adota a visão dos autores Thiago Leandro Vieira Cavalcante e Deborah Duprat.

A fim de se chegar aos resultados esperados, a pesquisa realizada é do tipo exploratória (SEVERINO, 2007, p. 123), em que se buscará compreender a realidade dos povos indígenas em seus múltiplos aspectos, através de uma perspectiva multidisciplinar que permita associar sem identificar ou reduzir, dentro de um princípio dialógico entre direito, história e antropologia.

Dessa maneira, correlacionando-se as informações da pesquisa, é possível traçar um caminho seguro quanto à atual situação vivenciada pelos povos indígenas em face da aplicação da tese do Marco Temporal, que atesta a vulnerabilidade desses povos diante da lei imposta pelo Estado, buscando-se, assim, meios que contribuam para sua solução ou indiquem um novo paradigma a ser adotado.

⁵ Ag. Reg. no Recurso Extraordinário com Agravo 803.462-MS.

1 TESE DO MARCO TEMPORAL: PRECEDENTES E FUNDAMENTOS

A partir do julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no Estado de Roraima⁶, o STF construiu a tese do Marco Temporal e suas dezenove condicionantes como um novo critério de demarcação das terras indígenas. Todavia, essas condicionantes e o núcleo dessa tese vão contra todo um processo de construção histórica de lutas dos povos indígenas no sentido de conservar seus territórios, permanecer em suas terras e dar continuidade às suas tradições.

O recente entendimento firmado pelo Supremo Tribunal Federal acerca da tese do Marco Temporal traz uma reflexão acerca da questão indígena, no que concerne ao estado de vulnerabilidade desses povos em relação a diversos direitos, considerados fundamentais de acordo com a Constituição Federal de 1988. O referido julgamento trouxe à baila a questão indígena em relação aos territórios que ocupam, que possuem importância transcendental, sendo um dos principais problemas enfrentados por esses povos.

A tese do Marco Temporal foi elaborada sobre uma situação de grave insegurança e vulnerabilidade dos povos indígenas, decorrente do provimento ao Recurso Ordinário em Mandado de Segurança nº 29.087, julgado em 16/09/2014 (STF, 2014), que reconheceu não haver posse indígena em relação a uma fazenda localizada no município de Caarapó⁷, no Mato Grosso do Sul, sob o fundamento de que a proteção constitucional se estendia somente às terras ocupadas pelos indígenas em 05 de outubro de 1988.

Os territórios indígenas, no tratamento que foi conferido pelo atual texto constitucional, são concebidos como espaços indispensáveis ao exercício de direitos identitários desses grupos étnicos. A diferença substancial entre a propriedade privada – espaço excludente e marcado pela nota da individualidade - e o território indígena, espaço de acolhimento, é de vital importância, porém a prática judiciária tende a equiparar ambos os institutos, dando-lhes tratamento processual

⁶ Acerca da Petição nº 3388/RR, o Supremo Tribunal Federal (STF) explica que as chamadas condições ou condicionantes foram consideradas pressupostos para o reconhecimento da validade da demarcação efetuada na região. Não apenas por decorrerem, em essência, da própria Constituição, mas também pela necessidade de se explicitarem as diretrizes básicas para o exercício do usufruto indígena, de modo a solucionar de forma efetiva as graves controvérsias existentes na região.

⁷ O município de Caarapó dista cerca de 270 km de Campo Grande (MS). A demarcação da região de Guyraroká, que foi identificada como terra indígena pela primeira vez em 2001 por meio de um laudo antropológico formulado por um grupo de trabalho da Funai (Fundação Nacional do Índio). Em 2009, o ato de demarcação de 11 mil hectares foi assinado pelo então ministro da Justiça. Os fazendeiros, que disseram ter comprado de boa-fé as terras de terceiros recorreram à Justiça e, em 2014, a primeira turma do STF mandou anular a demarcação com base na tese do Marco Temporal.

idêntico⁸, o que torna inviável a plena eficácia da disposição constitucional em favor dos povos indígenas.

São notórios os impactos jurídicos e sociais da tese do Marco Temporal sobre os direitos dos povos indígenas, indo na contramão de todas as evidências históricas ao afirmar que muitos povos não se encontravam em suas terras no dia 05 de outubro de 1988. A história demonstra que se lá não se encontravam, foi porque haviam sido expulsos⁹. Todavia, prevaleceu o entendimento acerca da legalidade da tese do Marco Temporal, dando continuidade aos conflitos entre ruralistas e povos indígenas, além de servir de subsídio a diversas ações de reintegração de posse que tramitam no âmbito do Poder Judiciário.

Entretanto, quais fatores contribuíram para a construção da denominada tese do Marco Temporal?

Partindo-se da hipótese de que as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas possuem seu fundamento na agenda neoliberal que privilegiou historicamente os grandes proprietários, caberia repensar uma nova forma de interpretação constitucional dos direitos indígenas, levando-se em conta a assimetria de poder decorrente de distintas culturas, e o impacto dos fatores econômicos, sociais, políticos produzidos nessa relação, desigual, entre os povos indígenas, o Estado e proprietários privados (MOREIRA; ZEMA, 2019, p. 56).

Além da agenda neoliberal contrária aos interesses do Estado de bem-estar social previsto na Constituição de 1988 (BRASIL, 1988), a visão equivocada de diversos membros da sociedade acaba por distorcer os reais anseios dos povos indígenas, em interpretações pessoais contrárias à própria constituição.

Em 30 de novembro de 1993, Clovis Ramallete, ministro do Supremo Tribunal Federal entre 1981 e 1982, publicou uma nota no Jornal do Brasil que evidencia o posicionamento daqueles que são contra os direitos dos povos indígenas.

Em sua denúncia, o ex-ministro faz duras críticas ao capítulo da Constituição Federal de 1988 que trata dos indígenas. Em suas considerações, o artigo publicado aponta que o artigo 231 da Constituição Federal representa um radicalismo, classificando-o como uma ameaça à organização nacional, integridade e desenvolvimento do país.

Nesse sentido:

⁸ Segundo Deborah Duprat (2020, p. 172), a situação mais recorrente é o manejo de ações possessórias em face de territórios indígenas. Citem-se, como exemplos, as inúmeras liminares concedidas a favor de particulares em território tradicional dos Pataxó, na Bahia, na área indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, e em diversas áreas indígenas no Mato Grosso do Sul.

⁹ Conforme será exposto ao longo do artigo, os indígenas sofreram um processo de expulsão de suas terras, denominado pelo historiador Antonio Brand de “esparramo”.

Ninguém, político ou jurista, por ter lido sobre os índios na Constituição de 88, já pasmou ao ver que eles agora se tornaram irremovíveis. E são até mesmo no caso de "interesse da soberania nacional" (Só lendo para acreditar!). Enquanto com índio agora é assim, irremovível, o restante da população brasileira é deslocado por ordem judicial, no caso de desapropriação. Arredam-se famílias para abrir nova rua. Até populações compactas são removidas, como no caso de hidroelétricas, necessárias, a serviço de áreas industriais e de desenvolvimento. Mas índio, não: índio está fincado ao solo pelo constituinte de 88 (RAMALHETE, 1993, p. 11)¹⁰.

Em seu raciocínio, prosseguiu o ex-ministro ao considerar que aos índios é certo que devem ser assegurados seus costumes, e receberem eles a proteção do Estado, permissiva da sua aculturação. Entretanto, o “tal direito originário” às terras, este não existe mais. Sua garantia atual opõe-se ao regime jurídico nacional vigente. Ele é produto dos quatro séculos de processo formativo do Brasil, nas sucessivas etapas da colônia, da monarquia e da república.

Prosseguindo em suas considerações, Ramalhete (1993, p.11) afirmou que o constituinte de 88, ao garantir aos índios "direitos originários" às terras, faz tardia objeção ao Direito Internacional do Século 16, que, no tempo das navegações e "descobertas", em definitivo concedeu a posse dos territórios achados à soberania da coroa a que se sujeitasse o navegador; ainda que no território encontrado se deparasse com civilização como a dos incas e a dos maias, e que a História já descobriu tudo.

Diante dessa visão de mundo, o ex-ministro se alinhou ao conceito histórico de ocupação da “terra de ninguém”, definido por Heydte (2014, p. 341), ao recordar que além da conquista bélica aparecia a hipótese de ocupação do território que não estava sob o domínio de ninguém, possibilitando ao soberano cumprir seus deveres senhoriais, como proteção dos moradores desse território contra inimigos externos, com fundamento no direito romano de que a terra de ninguém que é ocupada torna-se propriedade de quem a ocupa¹¹.

Ainda em sua manifestação, Ramalhete (2011, p. 11) acrescenta que, nas Américas, por efeito dessa ordem jurídica seiscentista, aqui se instalaram colônias. O processo de séculos, que se seguiu, culminou constituindo Estados soberanos, reconhecidos mundialmente. Mas veio agora o constituinte de 88 e tentou ressuscitar suposto "direito originário" deles à terra que ocupam. Reconheceu-o e quis pô-lo em vigência. E, assim, desintegrou a organização nacional brasileira, criando perigos potenciais, para o pior.

E no entendimento do eminente ministro:

¹⁰ Conforme o eminente ministro, no Brasil, para apenas 240 mil índios existentes, estão destinados 793 mil km², isto é, 261 vezes mais que o território da Bélgica ou que a soma da França com a Inglaterra. Pergunto: e o lavrador sem sua terra? É por efeito desta Constituição de 88 que nossa Federação está espartilhada. Por mera portaria do ministro da Justiça vão sendo retalhados territórios dos estados para índios.

¹¹ Princípio do Direito Romano denominado *uti possidetis*.

A presente denúncia dirige-se ao Congresso Nacional ocupado em rever a Constituição de 88. Que alguém leia (até que enfim!) esse danado capítulo dos índios. E, então, que o congressista ponha na Constituição a garantia dos costumes ao silvícola; a proteção dele pelo Estado, sem interferência na sua cultura; e a possibilidade de amparar o natural processo de sua aculturação (RAMALHETE, 1993, p. 11).

Se o sistema político brasileiro não foi dotado de amplitude suficiente para agregar em torno de si todas as nuances e diferenças presentes na sociedade, inclusive as regras e costumes pertencentes a determinados estratos sociais, passando despercebidos através da lei positivada pelo Estado.

Em outra visão, é importante compreender o fenômeno da recepção em um sentido global, que abranja os planos social, político e cultural. No entendimento de Wieacker (1967, p. 130), a recepção de elementos culturais que um povo não produziu por si mesmo significa uma das diversas formas de manifestação das constantes transferências culturais em que se baseia a civilização humana em seu sentido de continuidade¹².

No âmbito brasileiro, o sentido literal da palavra “recepção” acabou por sugerir um equívoco, pois se acreditava que o direito da Metrópole poderia ser adotado sem ser assimilado e, portanto, modificado e adequado aos moldes da sociedade que então se formava, e a base disso se deu na opinião simplificadora de que o direito é comparado a um objeto material que se possa tocar, transmitir e receber, à medida que o direito se constitui em uma integração de camadas altamente emaranhadas, complexas e mutáveis, sedimentada em uma gama de processos de caráter histórico, social, intelectual e psicológico, o positivismo do século XIX entendia a ordem jurídica apenas como um mero conjunto de normas (WIEACKER, 1967, p. 133).

Nessa linha, havia uma concepção romântica e nacionalista que sugeriu e alimentou na consciência geral do povo o sentido de homogeneidade, dando a entender que a sociedade brasileira havia assimilado o direito nascente com algo de seu, esquecendo-se de que a adoção de elementos culturais e jurídicos alheios por um povo acaba por aniquilar sua identidade como comunidade jurídica receptora, neste caso concebida como “sujeito” e não como objeto da atitude ativa ou passiva diante do panorama que se apresentava.

O direito positivo e a mentalidade jurídica nacional seguiram um modelo pautado na exclusão das massas e, dessa forma, o direito consuetudinário, baseado nas práticas e costumes milenares dos povos originários, foi desconsiderado, o que corrobora o entendimento de Aguilera

¹² Neste caso, a definição de continuidade aqui entendida, possui dois sentidos, significando a permanência de um ator histórico para além das mutações de suas formas culturais, ou a permanência das formas culturais para além das mutações de seu portador (continuidade da ordem jurídica antiga, aplicável ao caso brasileiro, que recebeu a ordem jurídica da Metrópole).

Urquiza e Prado (2016, p. 155), que levou a muitas informações desconstruídas, superficiais e, às vezes, preconceituosas acerca dos povos indígenas, decorrentes da relação assimétrica entre esses povos e o Estado.

Diante da discricionariedade conferida pela lei ao Poder Público, que autoriza a revisão de processos demarcatórios, e até mesmo revogar as demarcações já efetuadas e homologadas¹³, na hipótese pode ser atribuída à questão indígena uma orientação antinacional, considerando os territórios indígenas como responsáveis pela virtual interdição de vastas áreas do território nacional para atividades econômicas modernas e, principalmente, grandes projetos de infraestrutura, em clara alusão à Doutrina de Segurança Nacional¹⁴.

Se a ideologia do neoliberalismo surgiu como salvadora dos mercados e da sociedade, o Estado neoliberal deve defender os direitos individuais à propriedade privada, o regime de direito e as instituições de mercados de livre funcionamento e do livre comércio, a ser realizado pelo uso de seu monopólio dos meios de violência para preservar a todo o custo essas liberdades, pois são arranjos institucionais necessários na garantia das liberdades individuais (HARVEY, 2011, p. 75).

Assim, verifica-se que a racionalidade neoliberal, que é adaptativa ideologicamente, tem um caráter normativo, e ademocrático, inclusive formalmente, e ainda dilui o direito público em detrimento do direito privado, conformando critérios de rentabilidade e produtividade, com a depreciação simbólica da lei como ato próprio do Legislativo e fortalecimento do Executivo (NASCIMENTO, 2021, p. 39).

Enquanto subsistir o inciso XI do artigo 20 da Constituição Federal, dispondo que as terras ocupadas pelos indígenas pertencem à União Federal, que pode autorizar a realização de atividades econômicas nelas, com a devida autorização do Congresso Nacional, persistirá a dicotomia existente entre progresso e sustentabilidade, meio ambiente e capital quando se aplica conjuntamente a disposição do artigo 231.

A Constituição Federal de 1988 dispôs que os povos indígenas poderiam buscar e resgatar seus direitos originários como cidadãos etnicamente diferenciados, porém a letra da Constituição não garantiu de forma plena, até o momento, a inclusão em um processo de participação nas políticas públicas de desenvolvimento que permitam a essas comunidades viver com dignidade.

¹³ As diretrizes do processo administrativo de demarcação das terras indígenas estão definidas na Lei nº 6.001, de 19/12/1973 – Estatuto do Índio, bem como no Decreto nº 1.775, de 08/01/1996. Nessa lógica, assiste direito à Administração pública a revisão dos seus atos conforme a conveniência e oportunidade.

¹⁴ De acordo com Joseph Comblin (1978) a Doutrina de Segurança Nacional apresenta como conceitos básicos a geopolítica e bipolaridade. A geopolítica fornece à Doutrina duas importantes contribuições fundamentadas em uma visão ideológica, ou pseudocientífica, ou seja, o conceito geopolítico de Nação e o de bipolaridade. Segundo a Geopolítica, a nação se constitui em um único projeto e uma única vontade: o desejo de ocupação e domínio do espaço.

Diante da dificuldade de uma solução judicial que atenda aos anseios de indígenas e de proprietários rurais que se baseiam no título de domínio outorgado pelo Poder Público para buscar a garantia de seus direitos, os precedentes e fundamentos da tese do Marco Temporal estão assentados na desigual distribuição de terras e propriedade, que não possui função somente econômica¹⁵, registrando-se, no contexto histórico, que a distribuição de terras foi implementada pelo Estado brasileiro sem considerar os povos indígenas que já habitavam as regiões de onde foram expulsos.

2 TERRITORIALIDADE, INDIGENATO E A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

Os povos indígenas apresentam várias características socioculturais comuns resultantes de uma tradição milenar, e uma delas é a territorialidade. As Terras Indígenas demarcadas, ou reconquistadas nos últimos 30 anos, são uma extensão de suas aldeias, geralmente próximas às fazendas¹⁶, apresentando alto índice de tensão em relação aos produtores rurais, registrando-se conflitos devido às tentativas de retomada de seus antigos e tradicionais “tekoha”¹⁷, e a cosmologia que os liga aos seus territórios mantém uma vinculação baseada na espiritualidade e em uma visão de mundo que extrapola os limites impostos pelas fronteiras demarcadas pelo Estado e pela propriedade privada.

Na concepção dos povos indígenas o território é contínuo, ou seja, sem barreiras físicas, construído a partir de regras de parentesco e de alianças políticas que permitem à família extensa a livre escolha (MURA, 2006, p. 131). Partindo dessa visão, pode-se afirmar que, na ótica dos povos indígenas, não existem as fronteiras nacionais, ou seja, é inconcebível que um território tradicional seja dividido, principalmente porque é um povo que tem em sua tradição cultural a prática do Oguata¹⁸ e, com a imposição das fronteiras pelos Estados nacionais, a sua liberdade de ir e vir dentro do seu “tekoha guasu” foi restringida, embora já existisse há centenas de anos, antes mesmo da criação da instituição Estado (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p. 47).

¹⁵ No Brasil, adotou-se a teoria objetiva da posse, em que o *animus* estará associado ao valor do bem, sendo parte integrante do *corpus*, evidenciando que a posse se traduz na parte visível da propriedade, e sua defesa se faz como importante na medida em que assegurar a posse passa a ser uma forma de defender a própria propriedade.

¹⁶ Acerca dessa constatação, é importante destacar que os indígenas foram expulsos de suas terras tradicionais, sendo algo que se assemelha ao esbulho, por isso suas terras estão em áreas próximas às fazendas.

¹⁷ Na cosmologia dos povos indígenas, significa “terra sem males”, ou local para bem viver. Cabe destacar que o conceito de território é significativo para os povos originários, sendo um dos princípios nucleares de toda a sua cultura e modo de vida. Segundo Levi Marques Pereira (2016, p. 10), o “tekoha” se compõe de coletivos formados por redes de parentelas, cimentadas por casamentos e alianças políticas de seus membros.

¹⁸ Caminhada ou mobilidade dos indígenas ao longo do que consideram grande território, denominado “tekoha guasu”.

Em outra acepção, a organização estatal herdada da metrópole, característica do Estado moderno, terá como elemento central a progressiva centralização do poder segundo uma instância cada vez mais ampla, terminando por abranger o âmbito completo das relações políticas. Esse processo estará fundado na afirmação do princípio da territorialidade da obrigação política, entrelaçada com o problema da organização do poder em que o território será regido e, em dado momento, sujeito ao ente estatal, representativo do antigo senhor territorial, ou seja, do príncipe, que transformará esse território como representativo de uma soberania de conteúdo marcadamente político e econômico (BOBBIO, 1998, p. 426).

Embora a definição apresentada por Norberto Bobbio seja aplicável ao surgimento do Estado moderno europeu, ela é bem atual, e plenamente aplicada ao Estado brasileiro, que encarnou toda essa estrutura político-administrativa.

A contar da época da Lei Imperial de Terras¹⁹, os povos originários ocupantes de diversas áreas consideradas como terras devolutas começaram a sofrer um sistemático processo de expulsão de suas terras, com grande impacto em seu modo de viver e em sua organização social e cultural.

A região fronteira sempre foi sinônimo de abandono e dificuldades por parte do Estado brasileiro, que buscou empreender na região a fim de suprir os vazios demográficos e efetivar a presença estatal nessas áreas.

Dessa forma, o poder central, ora localizado no Rio de Janeiro, não possuía formas de marcar sua presença em áreas tão extensas e distantes. Assim, houve o arrendamento de grande parte desses territórios.

Importante destacar que, nessa época, não havia qualquer diploma normativo que regulamentasse a aquisição de terras no país. Assim, a partir da Lei de Terras, continuaria em vigor um modelo que duraria todo o período da República Velha, com pouquíssimas alterações, até meados de 1930.

Verifica-se que as ocupações ora existentes estavam assentadas em grandes áreas, tendo em vista as características da economia do Estado, que se resumia na agricultura, pecuária extensiva e na exploração extrativa vegetal, que vieram a influenciar a formulação de leis que regulavam a posse de terras voltadas primeiramente ao benefício dos grandes proprietários.

Contudo, a tese do Indigenato prevê que, à medida que as comunidades indígenas não adquiriram os territórios ocupados, são assegurados a essas populações mais do que isso, ou seja,

¹⁹ Em decorrência da Lei Imperial de Terras de 1850 (BRASIL, 1850), e após a proclamação da República (1889), foi editada a primeira lei de terras do Estado de Mato Grosso (Lei nº 20/1892) e o seu regulamento (Decreto nº 38/1893), que garantiu e regularizou as posses de terras, além de assegurar o direito de preferência para compra de terras consideradas devolutas, que ora se encontravam sob o domínio de particulares (posseiros e colonos), cujo título de posse e propriedade possuíam origem duvidosa e legalidade questionáveis.

um título congênito e primário, não havendo a simples posse, mas o título imediato de domínio. Nos dizeres de Mendes Junior (1912, p. 65), não há posse a legitimar, mas um domínio a ser reconhecido e preliminarmente reservado, não cabendo quaisquer ameaças e violações a esses direitos.

Adotando-se como exemplo o caso dos Guarani e Kaiowá fronteiriços, que sofreram um processo de fragmentação de parentelas, conhecido como “sarambi”, dispersão ou esparramo, significando espalhar, de modo que a família que vivia junta fica toda esparramada (CRESPE, 2015, p. 181), a mobilidade involuntária foi cada vez mais frequente na vida dos povos indígenas após serem expulsos dos seus territórios, muitas vezes espalhados violentamente.

O “sarambi” sofrido pelo grupo acima descrito se deu em decorrência da chegada das frentes agropastoris no final da década de 1940 e início da década de 1950, tendo se estendido até os anos de 1970, forçando a ocorrência do *Oguata Guasu* desta população, principalmente para o lado paraguaio.

Assim, os indígenas foram expulsos de suas terras na década de 1950-1970, tendo fugido para o Paraguai e outras cidades do Mato Grosso do Sul²⁰ devido às frentes de expansão agropastoril e à alienação de suas terras, consideradas devolutas pelo Estado²¹, retornando somente após a Constituição Federal de 1988 para buscar o local de vivência do qual foram desterrados.

Contudo, os conflitos e disputas pela posse da terra têm levado as populações indígenas a significativas perdas de sua territorialidade, haja vista os deslocamentos forçados a que inevitavelmente são submetidos.

Desse modo, um território está associado a uma dimensão material, sendo representativo de um local geograficamente delimitado e circunscrito, podendo ser mensurado por um valor econômico e estar associado ao componente estatal de soberania. Porém um território também possuirá dimensão social e cultural, não sendo possível analisar um território somente em uma de suas dimensões, ignorando-se as outras (CAVALCANTE, 2016, p. 28).

²⁰ Segundo Pereira (2012), entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) requereu áreas de terra junto ao antigo Estado de Mato Grosso e demarcou oito pequenas reservas destinadas ao recolhimento da população de centenas de grupos Guarani e Kaiowá que viviam no Estado. O órgão indigenista oficial do Estado brasileiro considerava necessária a criação destes espaços por considerar importante a proteção aos povos indígenas diante ao avanço desenfreado das frentes pioneiras de ocupação da terra, que vinha ocasionando a dizimação de inúmeras etnias indígenas, porém o processo de demarcação de reservas Guarani e Kaiowá constituiu-se na assimilação forçada dessa população à cultura e sociedade nacional, não lhes oportunizando qualquer alternativa. A escolha desses espaços foi baseada em áreas próximas a povoados de não indígenas, como exemplo o caso das reservas de Dourados, Caarapó, Amambai, Limão Verde, Sassoró, Taquaperi, Porto Lindo e Pirajuí.

²¹ Os territórios ocupados pelos indígenas poderiam ser transformados em terras devolutas, a fim de que pudessem atender às políticas governamentais de expansão e ocupação da terra sob a justificativa de transformação dos povos indígenas em trabalhadores nacionais ou rurais.

Ao se abordar o conceito de território como propriedade, o Estado entende que sua proteção está garantida por um rol de normas que lhe conferem segurança, constatando-se uma amplitude de disposições legais que amparam aqueles que possuem os respectivos títulos, de acordo com a Constituição Federal e o Código Civil²² (BRASIL, 2002).

Conforme Eremites de Oliveira e Pereira (2009), o Estado brasileiro, ao titular as terras originárias em favor de terceiros, ignorou a organização social dos Guarani e Kaiowa da região, por desconhecer a organização social e cultural dos indígenas, uma vez que suas casas são organizadas espacialmente com certa distância uma das outras, o que levou os interessados a deduzir que os territórios titulados não eram ocupados.

Se a estratégia de ocupação dos indígenas não foi compreendida pelo Estado brasileiro, que idealizava a aldeia como um conjunto de casas e edificações “amontoadas”, tal qual se verifica na cidade, foi visível que todo o processo de titulação de terras nessas regiões foi conduzido à revelia dos indígenas, bem como foi desacompanhado de qualquer assessoria técnica adequada ou laudo antropológico.

As condicionantes da tese do Marco Temporal foram extremamente prejudiciais aos direitos territoriais dos povos indígenas, posicionando os interesses da União em detrimento dos direitos indígenas, trazendo ineficácia ao direito de a comunidade ser consultada previamente, indo na contramão do que prevê o artigo 231, parágrafo 2º da Constituição Federal e fragilizando o artigo 14 da Convenção n. 169 da OIT (ONU, 2015).

Cavararo Rodrigues (2019, p. 38) afirma que, segundo as narrativas dos indígenas mais idosos, o processo de esbulho por terceiros ocorreu não só com os indígenas, mas também com pequenos produtores não indígenas, onde a comunidade convivia de forma pacífica na região também conhecida como Cerro Marangatu²³.

No entendimento de Cavararo Rodrigues:

Período este em que nossos interlocutores afirmam como início do processo de usurpação de seus territórios tradicionais. Segundo narrativa dos mais idosos, os capangas, como costumam chamar os funcionários das fazendas, chegavam ameaçando, e caso não saíssem, queimavam as casas, destruíam as roças, e geralmente tudo isso se concretizava em menos de 24 horas, levando diversas famílias a saírem de seus *tekoha* apenas com a roupa do corpo. Esse período é sempre lembrado com muita tristeza, pois retrata uma época de violência física e psicológica em que os povos indígenas não tinham a quem recorrer para requerer os seus direitos (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p. 39).

²² O direito de propriedade é um direito real complexo, constante no art. 1.228 do Código Civil, mediante faculdades reais de usar, gozar/fruir, dispor e reivindicar da coisa, conforme a sua função social. A Constituição Federal aborda o direito de propriedade em seu artigo 5º, inciso XXII, de forma que representa um direito e uma garantia fundamental. Já no art. 5º, inciso XXIII, a Constituição de 1988 dispõe que a propriedade visa a atender sua função social.

²³ Região localizada no município de Antonio João/MS, atualmente denominada TI Nãnderu Marangatu.

Nesse panorama, os argumentos de que o renitente esbulho não pode ser confundido com ocupação passada ou com desocupação forçada²⁴ levam à conclusão de que, para configuração de esbulho, deve haver uma situação de efetivo conflito possessório que, mesmo iniciado no passado, ainda persista até o marco demarcatório temporal atual (vale dizer, na data da promulgação da Constituição de 1988), conflito que se materializa por circunstâncias de fato ou, pelo menos, por uma controvérsia possessória eventualmente judicializada.

Neste ponto, cabe analisar o significado de esbulho. Diniz (2002, p. 576) explica que esbulho é o ato pelo qual o possuidor se vê despojado da posse injustamente, por violência, por clandestinidade e por precariedade.

Para Venosa (2003, p. 146), o esbulho existe quando o possuidor fica injustamente privado da posse. Não é necessário que o desapossamento decorra de violência. Nesse caso, o possuidor está totalmente despojado do poder de exercício de fato sobre a coisa.

A reintegração de posse é uma ação jurisdicional de rito especial que tutela a posse de um determinado possuidor que veio a sofrer esbulho. De acordo com Câmara (2007, p. 298) a ação de reintegração de posse é a via adequada para a obtenção da tutela da posse quanto esta sofreu um esbulho. Isto é, quando o possuidor tem sua posse ofendida por alguém que cometeu esbulho, pode recorrer a essa ação específica para reaver a pacificação de sua posse.

Nesse entendimento, Gonçalves (2011) afirma se fazer necessário que o autor tenha como provar que possuía o bem de forma legítima e que a perdeu em virtude do esbulho sofrido.

Se um território também possui dimensão social e cultural, não sendo possível analisá-lo somente em uma de suas dimensões, ignorando-se as outras (CAVALCANTE, 2016, p. 28), vale salientar que a propriedade possuirá uma função social que visa não só ao interesse individual, mas sim, de uma coletividade, como explica Carvalho:

A Constituição de 1988 consagra a tese que parte do pressuposto que a propriedade não é uma, uma vez que não constitui uma única instituição, mas diversas instituições. Com efeito, não há que se falar em propriedade, mas em propriedades. Assim, a CF/88 além de garantir a propriedade de forma geral, faz uma clara distinção entre a propriedade rural, a urbana e as outras várias modalidades de propriedade previstas na Carta (CARVALHO, 2004, p. 782).

Diante do impasse criado pela tese do Marco Temporal, que destacou em seus fundamentos os conceitos de esbulho, ocupação passada e desocupação forçada, constata-se que essa decisão judicial vulnerou os povos indígenas, no sentido de que a previsão contida no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 considera a tese do Indigenato como base para assegurar o

²⁴ Agravo Regimental no Recurso Extraordinário com Agravo 803.462/STF, 2014, p. 10-11.

direito dos povos indígenas aos territórios que ocupam, e a demarcação nada mais é do que um procedimento declaratório, que deverá estar alinhado aos ditames constitucionais.

Os territórios indígenas, no tratamento que foi conferido pelo atual texto constitucional, são concebidos como espaços indispensáveis ao exercício de direitos identitários desses grupos étnicos. A diferença substancial entre a propriedade privada – espaço excludente e marcado pela nota da individualidade - e o território indígena, espaço de acolhimento, é de vital importância, porém a prática judiciária tende a equiparar ambos os institutos, dando-lhes tratamento processual idêntico.

Conforme Deborah Duprat (2020, p. 172), a situação mais recorrente é o manejo de ações possessórias em face de territórios indígenas. Citem-se, como exemplos, as inúmeras liminares concedidas a favor de particulares em território tradicional dos Pataxó, na Bahia, na área indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, e em diversas áreas indígenas no Mato Grosso do Sul.

Se a propriedade, como instituto que atravessou milênios, possui sua segurança e proteção garantidas constitucionalmente, e essa mesma constituição garante às populações indígenas seus direitos originários, os mecanismos utilizados para que esses povos possam garantir minimamente seus direitos merecem ser analisados em vista de uma situação quicá insuportável.

Diante de sua situação jurídica, os povos indígenas se encontram visivelmente tolhidos por não possuírem mecanismos que lhes garanta maior eficácia e aplicabilidade das normas constitucionais a seu favor, relegando-os a um estado de crescente vulnerabilidade.

Nesse panorama, tem-se um ambiente de grave crise, insegurança social e jurídica sofridas pelos povos indígenas, que se consubstancia na falta de operatividade normativa capaz de frear o ímpeto de agentes estatais e demais sujeitos descomprometidos com o bem comum e os reais interesses dessas populações.

3 DA RELAÇÃO DE PERTENCIMENTO DOS TERENA À TERRA INDÍGENA LIMÃO VERDE E A RELEVÂNCIA DO PLURALISMO JURÍDICO

Na compreensão de Amado (2020, p. 15), analisar a situação jurídica das terras indígenas requer um olhar para o efeito da judicialização dos processos demarcatórios. Tendo em vista que a demarcação de terra indígena, em regra, está disciplinada para ser efetuada na via administrativa, a judicialização desloca para a via judicial a discussão a respeito de determinada terra indígena.

E nesse ponto, ao deslocar para a via judicial a discussão, entra em cena o direito positivado e todo um aparelhamento estatal que está moldado para a defesa daqueles que possuem a titularidade do território.

Diante da dificuldade gerada quando se define território em função de sua dimensão cultural e material, há que se considerar que a sua dimensão cultural estará alinhada à sua cosmografia, integrada pelo seu saber coletivo, incluindo seu regime de propriedade, os vínculos afetivos estabelecidos e a memória coletiva da história de sua ocupação, juntamente com seu uso social e suas formas de defesa (CAVALCANTE, 2016, p. 29).

Se o Estado atribui ao conceito de território valor monetário, e o percebe unilateralmente em sua dimensão meramente material e de exploração para auferir riquezas, é evidente que haverá conflitos caso o Estado invada a esfera dos ocupantes desses locais, levando a perdas socioculturais, dada as diversas dimensões abrangidas, e nem sempre reconhecidas pelo ente estatal²⁵.

Costa (2013, p. 12) afirma que o Direito não pode estar restrito à mera aplicação da lei positivada, mas deve ser construído com base nos fatos sociais e históricos, por meio da recepção das transformações resultantes dos anseios sociais, econômicas e políticas que caracterizam os múltiplos aspectos da sociedade contemporânea.

Se a Constituição de 1988 reconfigurou, em larga medida, a noção de indivíduo, ao recuperar, para o direito, os espaços de pertencimento (DUPRAT, 2020, p. 172), as disposições da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) e a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008), embora assegurados, não alcançaram o necessário grau de eficácia em vista das limitações impostas pelo próprio texto legal. Embora pareça óbvio, o problema analisado vai muito além devido à complexidade dessa questão.

Contudo, há uma região “cinzenta” no ordenamento jurídico onde se travam as discussões acerca da posse e propriedade dos povos indígenas, em oposição a seus direitos consagrados na Constituição de 1988.

O artigo 231 da Constituição Federal 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 Federal demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

²⁵ Acerca do conceito de domínio, as populações indígenas passaram a ter outra dimensão desse conceito ao se depararem com a sociedade nacional em vista da assimetria de poder que subverteu toda uma relação de posse herdada imemorialmente pela falta de um título que comprovasse essa condição excepcionalíssima.

Interpretando-se essa disposição constitucional, à medida em que os territórios indígenas são pertencentes à União Federal, conforme dispõe o inciso XI do artigo 20²⁶, os ocupantes desses territórios ficam sujeitos às intempéries e vontades do poder estatal, e impedidos de contar com um aparelhamento jurídico que garanta maior eficácia e aplicabilidade das normas constitucionais a seu favor, relegando-os a um estado crescente de vulnerabilidade.

Se a estrutura do Estado confere validade e eficácia somente a leis positivadas, eis um primeiro óbice para que não se reconheçam os direitos dos indígenas, já que são fundamentados no costume e em regras consagradas no direito consuetudinário.

Para que o direito consuetudinário seja eficaz, uma das alternativas é se conferir legalidade ao fato social e defendê-lo como integrante do ordenamento jurídico estatal, porém as ambiguidades e distorções na interpretação da lei, juntamente com os *vazios* normativos são responsáveis pela criação de um ambiente propício a abusos e violações a direitos fundamentais (KELSEN, 2011, p. 135)²⁷.

Um dos obstáculos basilares para o reconhecimento de uma Constituição como centro de valores de um ordenamento transmuda-se na concepção de que as normas postas nos textos constitucionais, referentes à esfera jurídico-privada, eram meramente programáticas, desvestidas de eficácia imediata, necessitando sempre da atividade do legislador infraconstitucional para produzirem seus efeitos.

É necessário que seja estimulado um intenso debate em diversos setores da sociedade quanto ao trato deste tema tão sensível e que atinge os indígenas e suas famílias, no tocante à elaboração de leis e procedimentos capazes de normatizar essas questões, para que se evitem conflitos e violência decorrente de ações judiciais²⁸.

Na verdade, somente o fato que esteja albergado pela norma jurídica pode ser considerado um fato jurídico, ou seja, um fato gerador de direitos, deveres, pretensões e obrigações (MELLO, 1988, p. 25).

Porém, se o direito surge estampado como um fato social, tendo a teoria antropológica como uma de suas bases fundamentais, é de suma importância o aspecto cultural quando da elaboração da norma, sendo uma realidade que não pode ser negada sob penas de se produzir

²⁶ Conforme o inciso XI do artigo 20 da Constituição Federal de 1988, as terras indígenas são classificadas como bens da União.

²⁷ Hans Kelsen afirma que que é possível admitir o costume como fato produtor de normas jurídicas, mesmo que não tenha sido institucionalizado como tal no ordenamento jurídico, bastando, para tanto, se em certo ordenamento as normas costumeiras são admitidas.

²⁸ Normalmente, a reintegração de posse determinada pelo Poder Judiciário tem ocasionado episódios de violência e força desproporcional contra os indígenas, considerados invasores dos territórios ocupados.

situações de exclusão, violência social e conflitos de consequências irreversíveis como se tem constatado no Mato Grosso do Sul (MARCO RODRIGUES, 2019, p. 77).

Pela doutrina de formação do Estado, o estrangeiro e o “diferente” serão vistos e entendidos como o “outro”, e essa percepção poderá assumir diferentes conotações, determinantes quanto ao grau de pertencimento desses grupos em relação à ordem estabelecida ou imposta, e os conceitos de liberdade, igualdade e pluralismo não se compatibilizaram com o de universalidade, porque a doutrina universalista converge necessariamente para um modelo de partido único, ou de poder soberano e centralizado, característicos da cultura estatal (MARCO RODRIGUES, 2019, p. 55).

Em contrapartida à visão estatal, universalista, Colman (2007) informa que:

[...] *tekoha* significa espaço, lugar (*ha*), possível para o modo de ser e de viver (*teko*). Tal é a importância deste conceito que numa mesma palavra aglutinam dois conceitos: vida e lugar. Devido às agressões ao meio ambiente e ao processo de espoliação de suas terras, os Kaiowá e Guarani têm encontrado crescentes dificuldades para esta sobrevivência (COLMAN, 2007, p. 21).

Esse traço cultural mantém vivo o sentimento de pertencimento ao espaço e ao grupo que habita no “*tekoha*”, além de respeitar o ambiente e os recursos naturais onde possam encontrar variedade vegetal e animal. Segundo Melià (2016, p. 25), é neste espaço que os povos indígenas costumam dizer que é o lugar “onde somos o que somos”, pois é nele que podem exercer de acordo com sua organização social os seus hábitos e costumes, sua política, economia e religião. É na aldeia, enquanto “*tekoha*” que os indígenas vivenciam e atualizam seu modo de ser (BRAND, 1997, pp. 2-8).

Cunha (2017, p. 262), assevera que politicamente os índios eram percebidos como nações autônomas consideradas pelo Estado quando havia interesse em seu apoio por ocasião de litígios ou busca de alianças, prevalecendo princípios de justiça nesses momentos, ao passo que em outras ocasiões as razões de Estado foram invocadas para justificar o seu próprio massacre e abandono.

A Guerra do Paraguai ocorreu entre 1864 e 1870, e foi também chamada de Guerra da Tríplice Aliança. Na época, o Exército Brasileiro estava despreparado para um conflito dessa magnitude, com a invasão de surpresa pelas tropas de Solano Lopes, o Brasil improvisou muitas situações que eram urgentes e desesperadoras, pois o exército era reduzido e estava distante, pouco treinado e pouco armado (CEZAR, 2017, p. 08).

Tanto Almeida (2005) como Carneiro Cunha (1992) entendem que a participação de grupos indígenas no conflito se deu por convocação do governo Imperial, e nem sempre foi voluntária, havendo momentos de convocação coercitiva. Durante a Guerra do Paraguai, os índios tiveram diversas funções militares como todo soldado, mas com especial destaque para a função de

informantes às autoridades brasileiras, remadores em barcos de transportes nos rios e mão de obra na construção de Fortes da região.

Conforme Amado (2019, p. 64), no caso dos Terena, a participação foi incisiva tendo em vista que o conflito platino estava ocorrendo em seu território. Um dos fatores decisivos para os Terena ingressarem no exército brasileiro, foi justamente o desejo de ver resolvido o litígio territorial, consistente na disputa por terras, tendo em vista que já naquela época, os fazendeiros da região já estavam se apossando dos territórios indígenas.

Segundo esse autor, os Terena tomaram como decisão política de lutar ao lado do exército brasileiro e almejavam com isso, que a Coroa Imperial Brasileira, garantisse o direito a posse aos seus territórios originários. Nota-se, tendo em vista que neste período as fronteiras estavam indefinidas, os Terena poderiam optar em lutar do lado paraguaio, desfavorecendo o exército brasileiro, e possivelmente hoje, o que corresponde território brasileiro seria paraguaio.

Vargas (2011, p. 65) afirmou que as aldeias Terena foram destruídas na região de Miranda; o território que ocupavam antes da guerra foi invadido e a maior parte dele, convertida em propriedades particulares. Essa situação provocou o retorno de muitos índios para as terras que ocupavam durante a guerra - que formam atualmente as aldeias de Brejão em Nioaque, Limão Verde em Aquidauana e Buriti, na região de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia – onde possuíam lavouras formadas e alguns animais.

Amado (2019, p. 70) recorda que o “esparramo” ou “sarambi” causado aos povos indígenas, ou o processo de diáspora ou dispersão territorial, a guerra levou à desterritorialização dos Terena de seus territórios originários. Desse modo, a análise da desterritorialização social dos Terena nos leva a visualizar a expulsão concreta de seus territórios, mas ao mesmo tempo, como as estruturas capitalistas contribuíram na transformação de um bem coletivo e público, em bens privados e cercados.

Assim, Amado (2019, p. 73) registra que na década de 1950, os Terena se encontravam fora de suas aldeias, trabalhando em fazendas e sem remuneração adequada.

Nessa perspectiva, as memórias do tempo da servidão são muito presentes nos relatos orais dos membros mais antigos da comunidade da aldeia Limão Verde, tornando-se muito incisivas nos discursos políticos dos caciques, especialmente nos últimos anos, quando do processo de retomada de suas terras, onde se registram diversos conflitos entre os Terena e fazendeiros.

A importância da cultura e suas tradições fazem parte de um conjunto de fatores que se entrelaçam, sendo importante destacar a resistência e o esforço dos povos indígenas, particularmente do povo Terena, a fim de manter a sua identidade cultural.

Diante da necessidade de preservação de sua cultura, Fonseca (2017, p. 160) informa que a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), em seus artigos 215 e 216, incorporou também em relação à cultura o princípio da cidadania plena, ampliando e diversificando a conceituação do agora denominado patrimônio cultural brasileiro e instituindo a sociedade como parceira do Estado na responsabilidade e na tarefa pela preservação desse patrimônio. Em consequência, os preceitos constitucionais, ao garantirem explicitamente, no artigo 215, a valorização dos aspectos culturais e meios de sua preservação.

Nesse sentido, é importante afirmar que a memória coletiva é um dos maiores patrimônios de uma comunidade, onde é transmitido através da oralidade fatos históricos e as tradições culturais de um povo.

Diante das comprovações históricas e registros apresentados, é importante destacar que as terras indígenas possuem todo um arcabouço nem sempre alcançado pela percepção do Estado.

Na ótica de Boaventura de Sousa Santos (1988, p. 73-75) o pluralismo legal reside em duas situações concretas, ou seja, a origem colonial ou não colonial. No primeiro caso, o pluralismo jurídico desenvolve-se em países que foram dominados econômica e politicamente, sendo obrigados a aceitar os padrões jurídicos das metrópoles.

A pluralidade envolve a coexistência de ordens jurídicas distintas que definem ou não relações entre si. O pluralismo pode ter como meta práticas normativas autônomas e autênticas geradas por diferentes forças sociais ou manifestações legais plurais e complementares reconhecidas, incorporadas e controladas pelo Estado (WOLKMER, 2009, p. 193).

Desse modo, a atividade pericial em antropologia tem por finalidade subsidiar, por meio da produção de conhecimento especializado²⁹, a formação da convicção dos responsáveis pela garantia do cumprimento da lei, neste caso, no âmbito judicial. A importância deste trabalho está na sua capacidade de revelar, por meio da etnografia, os fundamentos necessários à consolidação de direitos coletivos sociais, culturais e étnicos. É para fazer essa diferença que a pesquisa antropológica se torna presente (AMORIM et al., 2012).

É importante destacar que todos esses procedimentos científicos que devem fundamentar a perícia situam-se no campo das Ciências Sociais, sobretudo na área da Antropologia Social, e devem ser aplicados de forma interdisciplinar, com imparcialidade, buscando responder aos quesitos citados através da utilização do trabalho de campo (prática etnográfica e de procedimentos

²⁹ A Resolução nº 287/CNJ, de 25 de junho de 2019, estabelece os procedimentos no tratamento das pessoas indígenas acusadas, réus, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário, sendo aplicados a todas as pessoas que se identifiquem como indígenas, brasileiros ou não, falantes tanto da língua portuguesa quanto de línguas nativas, independentemente do local de moradia, em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, áreas de retomada, terras indígenas regularizadas e em diferentes etapas de regularização fundiária.

da *história oral*, *história de vida* e entrevistas diversas), além da leitura e análise de documentos contidos nos processos judiciais.

Consoante o entendimento de Cardoso de Oliveira (2010, p. 459), o pluralismo jurídico se articula com a identificação das diversas fontes de direito discutido, com seus respectivos diferenciais de poder e abrangência, onde o Estado ocupa uma posição muito especial, sem deixar de abordar questões de equidade e perspectivas de legitimação.

No âmbito dos objetivos da Agenda 2030 da ONU, bem como a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) e a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008), os direitos dos povos indígenas, embora assegurados, não alcançam o necessário grau de eficácia em vista das limitações impostas pelo próprio texto legal.³⁰

Silva (2002, p. 20) ensina que o ambiente integra-se, realmente, a um conjunto de elementos naturais e culturais, cuja interação constitui e condiciona o meio em que se vive, sendo um conceito globalizante, e abrangente de toda a natureza original e artificial, bem como os bens culturais correlatos, compreendendo, portanto, o solo, a água, o ar, a flora, as belezas naturais, o patrimônio histórico, artístico, turístico, paisagístico e arqueológico, nem sempre respeitados pelo avanço desmedido de fazendas e do agronegócio.

Assim, os problemas relativos à posse da terra e dos territórios ocupados pelos indígenas conduzem a diversas opiniões, muitas vezes contraditórias sobre a questão, com soluções que permanecem indeterminadas, ao passo que, historicamente, constata-se que os indígenas passaram pelas fases de submissão à escravidão, servidão e, por fim, administração, que perdura até os dias atuais.

CONCLUSÃO

O artigo buscou analisar os fundamentos da tese do Marco Temporal e suas múltiplas significações segundo a ótica do conceito de território, tendo em vista o avanço desmedido do capital em suas diversas vertentes, os impactos negativos sobre os territórios indígenas e a ineficácia da norma constitucional.

A pesquisa proposta examinou as diferentes visões acerca da temática indígena ao se tratar do aspecto da territorialidade e, através da análise e estudo do problema não somente na ótica do

³⁰ Piovesan (2008) ressalta que a tutela dos direitos humanos não pode estar completamente restrita ao ente estatal, sendo um assunto de tutela internacional, e de caráter amplo. Assim, é necessária uma reflexão quanto aos limites da soberania de um Estado quando se aborda uma questão sob a ótica dos direitos humanos, pois não se pode restringir a aplicação desses direitos, dada a sua integralidade e o seu aspecto múltiplo.

direito, mas em uma visão transversal e interdisciplinar, foi possível integrar diversas áreas do conhecimento no âmbito acadêmico, jurídico e no campo das ciências sociais.

Através de projetos e ações no âmbito nacional, e internacional, poderão ser propostas políticas públicas focadas nos direitos fundamentais e na dignidade da pessoa humana, proporcionando maior campo de debates voltados à aplicação e garantia de direitos constitucionalmente reconhecidos em suas mais diversas abordagens.

O poder constituinte originário consagrou um capítulo aos indígenas na Constituição Federal, porém muitas questões subjacentes ficaram de fora do texto constitucional, gerando incertezas e insegurança jurídica.

Assim, ao se analisar as razões do conflito pela posse de terras e sua assimetria, é possível privilegiar a pluralidade de pontos de vista a partir do problema proposto, adequando-se as discussões a partir da concepção teórica do pluralismo jurídico como garantia de inclusão dessas populações ao arcabouço jurídico-normativo vigente.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. PRADO, José Henrique. Diversidade Cultural, Relações Interétnicas e os Povos Indígenas. *In*: AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. **Antropologia e História dos Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul**. Campo Grande/MS, Ed. UFMS, 2016. 299 p.

ALMEIDA, Rosely Batista Miranda de. A Guerra do Brasil com o Paraguai: a presença de grupos indígenas no conflito (1860-1870). PPG-UFMT, ANPUH – **XXIII Simpósio Nacional de História**, Londrina, 2005.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo o Despertar do Povo Terena para os seus Direitos: Movimento Indígena e Confronto Político**. Tese de Doutorado. Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019. 241p.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Situação Jurídica das Terras Terena em Mato Grosso do Sul. **Revista Tellus**, Campo Grande/MS, ano 20, n. 41, p. 11-34, jan./abr. 2020.

AMORIM, Elaine (et. al.) **A Ética na pesquisa antropológica no campo social**. Disponível em http://6ccr.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/documentos-e-publicacoes/docs_artigos/artigo_A_etica_na_pesquisa_antropologica_no_campo%20pericial.pdf; acessado em 10 de julho de 2012.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política** / Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1 ed., 1998.

BRAND, Antonio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra.** Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 1997.

BRASIL. Lei nº 601. Dispõe sobre terras devolutas do Império. **Diário Oficial do Império.** Estado da Guanabara, RJ, 18 de setembro de 1850.

BRASIL. Lei nº 6.001. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF, 19 de dezembro de 1973.

BRASIL. Decreto nº 1.775. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF, 08 de janeiro de 1996.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. **Diário Oficial da União.** Constituição de República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988.

BRASIL. Lei 10.406. Código Civil Brasileiro. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF, 10 de janeiro de 2002.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Resolução nº 287. Estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réus, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário. **Diário Oficial da União.** Brasília, DF. 25 de junho de 2019.

BRASIL. STF. **Recurso em Mandado de Segurança nº 29.087**, Relator(a): Min. Ricardo Lewandowski, julgado em 16/09/2014, publicado em DJ 14/10/2014. Disponível em <www.stf.jus.br>. Acesso em: 15 mai. 2020.

CÂMARA, Alexandre Freitas. **Lições de Direito Processual Civil.** 13. Vol. III ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia.** USP. v.53. nº 2, 2010. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/36432>. Acesso em 10/06/2022.

CARNEIRO CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Editora Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CARVALHO, Kildare Gonçalves. **Direito constitucional: teoria do estado e da constituição: direito constitucional positivo.** 10. ed. rev., atual. e ampl. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, Território e Territorialidade: A Luta pela Terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul.** Jundiá: Paco Editorial, 2016.

CAVARARO RODRIGUES, Andréa Lúcia. **Kaiowá-Paĩ Tavyterã: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai.** Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande/MS. 2019.

CEZAR, Diunes de Araujo. **A Participação dos Índios da Região de Aquidauana na Segunda Guerra Mundial: Memórias de Guerreiros e Soldados.** Trabalho de Conclusão de Curso. Pós-Graduação em História Militar. Universidade do Sul de Santa Catarina. 2017. 30p.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Território e sustentabilidade: os Guarani e o Kaiowá de YvyKatu**. Dissertação – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mestrado em desenvolvimento local, 2007.

COMBLIN, Joseph. **A Ideologia da Segurança Nacional – O Poder Militar na América Latina**, 2ª edição, Rio de Janeiro: Ed Civilização Brasileira, 1978.

COSTA, Alexandre Araújo. Judiciário e interpretação: entre Direito e Política. **Pensar: Revista de Ciências Jurídicas (Unifor)**, Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 9-46, jan/abr. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/2448/0>>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e demais ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CRESPE, Aline Castilho Lutti. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha**. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS. 2015.

DINIZ, Maria Helena. **Código civil anotado**. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

DUPRAT, Deborah. **Demarcação de Terras Indígenas. O Papel do Judiciário**. Revista Povos Indígenas no Brasil. 2001/2005. Instituto Socioambiental. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/Demarcacao_de_Terras_Indigenas.pdf. Acesso em 10/11/2020

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi. **Ñande Ru Marangatu. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul**. Dourados: Editora UFGD, 2009.

GONÇALVES, Carlos Roberto. **Direito Civil Brasileiro: direito das coisas**. São Paulo: Saraiva, 2006.

FONSECA, Maria Cecília L. **A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Iphan: antecedentes, realizações e desafios**. In: SCHLEE, Andrey R. (Org.) Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 35, 2017. p. 158-170.

HARVEY, David. **O neoliberalismo história e implicações**. – 2ª ed. - São Paulo: Loyola, 2011.

HEYDTE, Friedrich August Von Der. **O Nascimento do Estado Soberano: Uma contribuição à História do direito natural, da teoria geral do Estado e do pensamento político**. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2014.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 7 ed. rev. São Paulo: Editora RT, 2011.

MARCO RODRIGUES, Antônio. **A Dinâmica Migratória dos Povos Tradicionais Fronteiriços no Estado do Mato Grosso do Sul e os Reflexos da Mensagem de Veto nº 163/2017**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Direito, Mestrado em Direitos Humanos). Campo Grande: UFMS, 2019.

MATO GROSSO, Governo de. Decreto nº 38, **Diário Oficial**. Cuiabá, MT, 15 de fevereiro de 1893.

MELIÀ, Bartomeu. **Camino guaraní: de lejos veninos, hacia más lejos caminamos**. Centro de Estudios Paraguayos”; Antonio Guasch”. Asunción. 2016.

MELLO, Marcos Bernardes de. **Teoria do Fato Jurídico**. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 1988.

MENDES JUNIOR, João. **Os Indígenas do Brazil, Seus Direitos Individuais e Políticos**. Ed. Fac-Similar. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912. Disponível em: <https://cpisp.org.br/publicacao/os-indigenas-do-brazil-seus-direitos-individuais-e-politicos/>. Acesso em 15/03/2020.

MOREIRA, Erika Macedo; ZEMA, Ana Catarina. Proteção Constitucional da Jurisdição Indígena no Brasil. In: Assis da Costa Oliveira, Ela Wiecko Volkmer de Castilho (organizadores) **Lei do índio ou lei do branco - quem decide? : sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais**. – Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. 368 p.

MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ/PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

NASCIMENTO, Bruna. **“A Nova Razão do Mundo”, A Tendência Neoconservadora e as Políticas Sociais**. Dissertação de Mestrado em Serviço Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. 96 f.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2008.

ONU. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Disponível em: < <http://www.oitbrasil.org.br/node/292>>. Acesso em 23/04/2015.

ONU. Agenda 2030. **Objetivos do desenvolvimento sustentável**. Disponível em <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em 06/09/2022.

PEREIRA, Levi Marques. Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios (tekohará). **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, p. 124-133, jul./dez. 2012.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2016. 127p.

PIOVESAN, Flávia. **Código de Direito Internacional dos Direitos Humanos Anotado**. São Paulo: DPJ, 2008.

PROVÍNCIA DE MATO GROSSO: Lei nº 20. **Diário Oficial**. Cuiabá, MT, 09 de novembro de 1892.

RAMALHETE, Clovis. Uma denúncia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 30 out. 1993. Opinião, p.11. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/030015/per030015_1993_00205.pdf. Acesso em 25/02/2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O discurso e o poder: Ensaio sobre a Sociologia da Retórica Jurídica**. Porto Alegre: Sérgio A. Fabris, 1988.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional** 4. ed. São Paulo/SP: Malheiros Editores LTDA. 2002.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A dimensão sociopolítica do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI**. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011. 188p.

VENOSA, Sílvio de Salvo. **Direito Civil: direitos reais**. São Paulo: Editora Atlas, 3ª Edição, 2003.

WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado Moderno**. 2 ed. Fundação Calouste Goubenkian. Lisboa, 1967.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. São Paulo: Saraiva, 2009.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



EXPLORAÇÃO DE HIDROCARBONETOS EM ÁREA LIMÍTROFE AO TERRITÓRIO KARIPUNA: DESENVOLVIMENTISMO EXTRATIVISTA, SABERES INDÍGENAS E PREDACÃO ESTATAL NA AMAZÔNIA GUIANENSE DO SÉCULO XXI

EXPLORATION OF HYDROCARBONS IN A BOUNDARY AREA TO THE KARIPUNA TERRITORY: EXTRACTIVE DEVELOPMENTISM, INDIGENOUS KNOWLEDGE AND STATE PREDATION IN THE GUIANE AMAZON IN THE 21 ST CENTURY

EXPLORACIÓN DE HIDROCARBUROS EM UMA ZONA DE LÍMITE AL TERRITORIO KARIPUNA: DESARROLLO EXTRACTIVO, SABER INDÍGENA Y DEPREDACIÓN ESTATAL EM LA AMAZONÍA DE GUYANA EN EL SIGLO XXI

YANOMAMI DOS SANTOS SILVA¹
RAMIRO ESDRAS CARNEIRO BATISTA²
SILNEY WANDERSON ANIKÁ³

RESUMO

O artigo toma a análise nuances do processo de pesquisa exploratória objetivando o leilão internacional de blocos de extração de petróleo e gás em área limítrofe ao Território Indígena Uaçá, na região do Cabo Orange, atual município de Oiapoque/Amapá/Brasil, entre os anos de 2012 a 2018. Na ocasião, estudantes e lideranças do Povo *Karipuna* apontaram inconsistências nos estudos de impacto ambiental

¹ Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (2017). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Escolar Indígena. Foi gestor da Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque (OPIMO) entre 2007-2010 e atualmente é membro-diretor da Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA) e professor da área de Língua e Cultura Indígena no Sistema Organizacional Modular de Ensino Indígena (SOMEI-AP). jjesdras@bol.com.br.

² Licenciado em Pedagogia (CEIVA) e mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente do quadro permanente da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando com a formação de professores indígenas territorializados na Amazônia oriental. Possui experiências profissionais em gestão e consultoria técnica para unidades e sistemas de ensino; docência, extensão e pesquisa na educação básica e superior; além da atuação em agremiações comunitárias e sindicais e distintos conselhos de controle e acompanhamento de políticas sociais. Colabora em diferentes grupos de pesquisa, inquirindo temas como antropologia da guerra; gestão socioambiental em comunidades tradicionais; história social da educação e escolarização em espaços não urbanos; e literaturas e narrativas descolonizantes. ramiro.esdras.carneiro@gmail.com.

³ Licenciado em Interculturalidade Indígena pela Universidade Federal do Amapá. matossauloesdras@gmail.com.

Como citar este artigo:

SILVA, Yanomami dos Santos
BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro
ANIKÁ, Silney Wanderson
Exploração de hidrocarbonetos em área limítrofe ao território Karipuna: desenvolvimentismo extrativista, saberes indígenas e predação estatal na Amazônia guianense do século XXI.
Revista de Direito Socioambiental - REDIS, Dossiê “Povos, territórios e direitos: diálogos socioambientais”, Goiás – GO, Brasil, n. 01, 2023, p. 79-95.

Data da submissão:
01/03/2022

Data da aprovação:
30/03/2023



apresentado ao órgão brasileiro responsável pelo licenciamento; bem como em supostas reuniões e audiências para consulta e esclarecimento sobre o processo de extração. Os saberes tradicionais propostos por anciãos e jovens acadêmicos *Karipuna* consideravam características do comportamento das correntes flúvio-marítimas da região que aparentemente não foram contempladas no EIA-RIMA, o que pode ensejar um interessante debate sobre a relação entre os etnosaberes e o conhecimento científico, tal como o externado pela oceanografia de contrato. A combinação dos relatos e o fracasso do processo exploratório na costa marítima do Amapá nos permite relacionar a resistência dos originários, frente á histórica violência extrativista operada por diferentes estados latino americanos, via de regra, em desfavor dos direitos socioambientais de seus povos e populações tradicionais.

Palavras-chave: Terra Indígena Uaçá; Petróleo e Gás na Amazônia; Povo *Karipuna*.

ABSTRACT

The article takes a nuanced analysis of the exploratory research process aiming at the international auction of oil and gas extraction blocks in an area bordering the Uaçá Indigenous Territory, in the Cabo Orange region, current municipality of Oiapoque/Amapá/Brazil, between the years of 2012 to 2018. On the occasion, students and leaders of the Karipuna People pointed out inconsistencies in the environmental impact studies presented to the Brazilian agency responsible for licensing; as well as supposed meetings and hearings for consultation and clarification on the extraction process. The traditional knowledge proposed by Karipuna elders and young academics considered characteristics of the behavior of the fluvial-maritime currents in the region that apparently were not covered in the EIA-RIMA, which can give rise to an interesting debate on the relationship between ethnosabers and scientific knowledge, such as as expressed by contract oceanography. The combination of the reports and the failure of the exploratory process on the coast of Amapá allows us to relate the resistance of the natives, in the face of the historical extractive violence operated by different Latin American states, as a rule, to the detriment of the socio-environmental rights of their peoples and traditional populations.

Keywords: Uaçá Indigenous Land; Oil and Gas in the Amazon; Karipuna people.

RESUMEN

El artículo realiza un análisis matizado del proceso de investigación exploratoria con vistas a la subasta internacional de bloques de extracción de petróleo y gas en un área limítrofe del Territorio Indígena Uaçá, en la región de Cabo Orange, actual municipio de Oiapoque/Amapá/Brasil, entre los años de 2012 a 2018. En la oportunidad, estudiantes y líderes del Pueblo Karipuna señalaron inconsistencias en los estudios de impacto ambiental presentados a la agencia brasileña responsable de las licencias; así como supuestas reuniones y audiencias de consulta y aclaración sobre el proceso de extracción. Los conocimientos tradicionales propuestos por los ancianos y jóvenes académicos Karipuna consideraron características del comportamiento de las corrientes fluvial-marítimas en la región que aparentemente no fueron contempladas en el EIA-RIMA, lo que puede dar lugar a un interesante debate sobre la relación entre los etnosaberes y el conocimiento científico, tal como lo expresa la oceanografía por contrato. La combinación de los informes y el fracaso del proceso exploratorio en la costa de Amapá permite relacionar la resistencia de los indígenas, frente a la histórica violencia extractiva operada por diferentes estados latinoamericanos, por regla general, en detrimento de los derechos socioambientales de sus pueblos y poblaciones tradicionales.

Palabras clave: Tierra Indígena Uaçá; Petróleo y Gas en la Amazonía; pueblo Karipuna.



1. PETRÓLEO E POVOS INDÍGENAS NO *AMAPA'Ú*

Entre os anos de 2012 a 2018, a empresa estatal Petróleo Brasileiro Sociedade Anônima (PETROBRÁS/SA), empreendeu pesquisa exploratória e concomitante processo de licenciamento ambiental na região limítrofe ao Parque Nacional do Cabo Orange (CONPARNA), faixa costeira pertencente ao município brasileiro de Oiapoque/Amapá, com o intuito de estabelecer blocos de exploração hidrocarbonífera a uma distância que variava entre 90 e 120 quilômetros da faixa de mangue da reserva ambiental. Trata-se de um território que, além de abrigar um Parque Nacional com presumida maior área de mangue contínua do mundo, também se sobrepõe a Terra Indígena Uaçá,⁴ território flúvio-marítimo amazônico onde vivem aproximadamente oito mil pessoas indígenas pertencentes às etnias *Galibi Marworno/Caribe*, *Karipuna/Tupi* e *Palikur/Aruaque* (GALLOIS; GRUPIONI, 2003).

Na ocasião e por força do processo de consulta preconizado pela legislação ambiental brasileira, os saberes indígenas entraram em confronto com os laudos ambientais exarados, mais especificamente no item que versava sobre a dinâmica de correntes e marés preponderantes na região. O conhecimento tradicional demonstrou-se assertivo em razão de um primeiro acidente envolvendo uma plataforma exploratória da petrolífera brasileira, que adernou no mar territorial do Amapá resultando em onerosa operação de resgate (BATISTA; CARVALHO, 2015), o que deu visibilidade ao flagrante desconhecimento por parte do empreendimento em relação às correntes marítimas da região, não obstante o caráter supostamente científico dos estudos oceanográficos apresentados.

Nesse sentido, o presente artigo objetiva refletir sobre a tensão identificada entre as ciências ambientais ocidentais, especificamente a cognominada oceanografia de contrato e os saberes indígenas ancestrais (ARÁOS, 2021) – no que concerne a dinâmica de correntes e macrocorrentes que atuam na região do mar do Cabo Orange, valendo-se da experiência vivida com a iminência da exploração hidrocarbonífera e posterior debacle do processo, finalmente indeferido por intervenção do Ministério Público Federal do Amapá após anos de tensão e controvérsia. A discussão é protagonizada por autores/acadêmicos indígenas e não indígenas, em diálogo com os

⁴ Regulamentada pelo Decreto Presidencial de número 298, datado de 29 de Outubro de 1991, que homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. Documento disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm. Acesso em: 13 nov. 2021.

saberes tradicionais do Povo *Karipuna* do rio Curipi, na região do Baixo Oiapoque/Amapá, território constante da Terra Indígena Uaçá. A problematização do fracassado projeto de exploração hidrocarbonífera também lança um olhar sobre a resistência autóctone, que para além de um alegado preservacionismo – exógena e genericamente atribuído aos povos amazônicos – nos permite um vislumbre de como a ciência do concreto indígena se constitui como instrumento prático e teórico de contraposição ao desenvolvimentismo na Amazônia (ANIKÁ; SILVA, 2016). Os valores e saberes indígenas que traduzimos do socioambientalismo etnicamente diferenciado denotam que os processos de licenciamento ambiental não contemplam as necessidades e os saberes acumulados sobre os biomas envolvidos, o que aponta para a colonização dos saberes e a prevalência dos interesses do capital financeiro internacional que interferem de forma concomitante, tanto nas razões de Estado, quanto nas questões de Ciência (ARÁOS, 2021), ao arrepio das necessidades de manutenção da vida e saúde dos biomas e seus habitantes, humanos e não humanos.

Para a reflexão partimos do princípio de que a desterritorialização dos povos e populações tradicionais não somente deve ser caracterizada pelo deslocamento de pessoas de seu território de origem, mas também pela inviabilização de seu modo de vida e reprodução econômica em virtude de ingerências externas. Convém considerar ainda que a centralidade da(s) Amazônia(s) para a manutenção da vida em nível global frente aos desafios propostos pela emergência climática – ponto pacífico na comunidade científica – nos apresenta uma contradição em termos, quando diferentes membros dessa mesma comunidade municiam o extrativismo petrolífero com estudos de impacto ambiental que podem ser provisoriamente classificados como afoitos, ou produzidos sem os necessários tempos para aprofundamento na pesquisa e diálogo com os saberes locais (ANIKÁ; SILVA, 2016). Também é sabido que a milenar produção dos conhecimentos ameríndios sobre os territórios de quem são, há um só tempo, produtores e beneficiários (MAGALHÃES, 2016), tem sido sistematicamente ignorado na produção dos laudos ambientais na Amazônia. Sobre a região das jazidas petrolíferas que discutimos no presente artigo, cumpre mencionar ainda que, para além do PARNA do Cabo Orange e das três terras indígenas⁵ que o cerceiam nos pântanos e savanas de sua porção seca, a parte marítima da região abriga um raro sistema de recifes formado pela desembocadura do rio das Amazonas, conformando o que se convencionou a chamar de Pluma do Amazonas, ecossistema único no planeta.

A tensão percebida entre os saberes indígenas e o conhecimento científico que vimos apontando, consolida-se também em função do argumento da distância geográfica apontada entre o

⁵ Terras Indígenas *Uaçá*, *Juminã* e *Galibi*, respectivamente. (GALLOIS e GRUPIONI, 2003)

empreendimento hidrocarbonífero, que foi mensurado como distante uma centena de quilômetros dos territórios indígenas e da reserva ambiental (BATISTA; CARVALHO, 2015), o que supostamente isentaria o empreendimento de qualquer potencial para impactar os sistemas fluvio-marítimos e agroflorestais produzidos pelos povos originários na baía do rio Oiapoque. A controvérsia se instaurou principalmente em função de um estudo de macrocorrentes globais apresentado pelas petrolíferas ao IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), que a época propunham que em caso de sinistro ou vazamento na região das plataformas de exploração os resíduos seriam levados em direção ao mar do Caribe, o que foi contraposto pelos saberes do povo *Karipuna*, que por sua vez afirmam que tudo o que acontece no mar do Cabo Orange, acontece imediatamente as bacias dos Rios Oiapoque e Araguari, tendo em vista a recorrência de suas *pororocas*⁶ registradas desde o período colonial. (ANIKÁ; SILVA, 2016)

Importa localizar que a premissa de que as macrocorrentes do Caribe levariam toda e qualquer poluição para longe dos territórios indígenas (TOTAL, 2016) não se sustenta, quando confrontada aos saberes dos residentes indígenas da região do Uaçá, que insistiam que tudo aquilo que cai no mar do Cabo Orange, ele (o mar) devolve para a praia, pois trata-se de um mesmo sistema fluvio-marinho. (ANIKÁ; SILVA, 2016) A exemplo, relatos de líderes *Karipuna* como o Sr. Manoel Raimundo dos Santos (Aldeia Santa Izabel) davam conta de que por ocasião da enchente da maré, muitas vezes se percebia a entrada de “[o]bjetos desconhecidos como pedaços de canoas e artefatos industrializadas de plástico, além de pedaços de madeira de grandes embarcações” que adentravam na área indígena, boiando no encontro das águas na foz do rio Uaçá. (ANIKÁ; SILVA, 2016, p. 20-21)

Também o Sr. João Martins (Pajé da aldeia Santa Izabel), testemunhou que em suas incursões ao rio Caciporé navegando de batelão em busca de catar caranguejos, sempre encontrava lixo e detritos que por sua morfologia provavelmente seriam fruto de descarte dos navios que passavam ao largo. O Pajé *Karipuna* também considerou que a maré se comporta de diferentes maneiras em diferentes partes do ano, e que a invasão de objetos marítimos depende da força e volume do mar (ANIKÁ; SILVA, 2016, p. 20), o que pode explicar o aparecimento de objetos industrializados nas praias enlameadas da Terra Indígena Uaçá.

⁶ Palavra de origem *Tupi* que designa o “estrondo” das águas, fenômeno natural comum na costa atlântica do Amapá, que ocorre quando as águas do mar entram em confronto com as fluviais. As grandes *pororocas* do passado estão associadas ao poder de xamãs que supostamente detinham poder de controlá-las a fim de limpar e/ou fechar as calhas de rios e igarapés. Os documentos de época denotam registros de grandes *pororocas* pelo menos desde 1739, no interflúvio Oiapoque/Araguary. Sobre o assunto, consultar Nascimento (2018) e Rio Branco (2008).

Abaixo, um vislumbre da região delimitada pelo governo brasileiro para exploração de hidrocarbonetos em águas profundas, no extremo norte amazônico, a partir do ano de 2012:

Figura 01 – Sistema de recifes amazônico situado no extremo norte do Brasil. Fonte da Imagem: Jornal da Universidade de São Paulo (2020).



FONTE: USP, 2019.

1.1 O Povo *Karipuna* e o Território dos *Uaçauára*

A Amazônia caribenha, território que na atual configuração geopolítica brasileira abrange os entes federados de Roraima e Amapá, compõe uma borda fronteiriça situada no enclave da Amazônia continental com o mar do Caribe, região historicamente disputada por distintas potências coloniais. Para a região do Baixo rio Oiapoque/Amapá, as disputas coloniais entre a Holanda, Portugal e França ganham relevância para o entendimento referente ao esbulho dos territórios afro e indígenas, e consequente formação das colônias ultramarinas (OLIVEIRA, 2011). Dinâmica histórica que deu origem a estados nacionais como a República do Suriname, além de resilientes domínios coloniais como o território ultramarino francês da Guyane e o antigo Território Federal do Amapá (atual ente federado brasileiro), onde localiza-se a Terra Indígena Uaçá. Os primeiros trezentos anos de disputa luso-franco-holandesa pela fronteira Oiapoque escamoteiam processos de

migração, expulsão, fusão e extermínio de distintos povos afro e indígenas, conformando novas unidades étnicas a partir das alianças constituídas pelos sobreviventes das guerras coloniais, no interflúvio Oiapoque/Cayena (BATISTA, 2020).

Segundo Dominique Gallois (2003), a origem do povo *Karipuna* é produzida pelo amálgama de diferentes povos e populações reterritorializadas na região do Baixo Oiapoque, pelo menos desde o século XIX. Desta maneira, quando o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) intenta classificar os *Karipuna* como os “tupis pacificados” do arranjo interético dos tributários do Oiapoque (FREIRE, 2011), na primeira metade do século XX, designa indiretamente o processo de fusão étnica que seria fruto de uma migração recente desde algum lugar do atual território paraense, apontando para o povo originário que atravessou o Amazonas e celebrou acordos e divisões territoriais com seus anfitriões, na região do Oiapoque.

Ainda em referência ao processo de fusão étnica que caracteriza o povo *Karipuna* na região existe uma interessante menção de Curt Nimuendajú, em que o autor se refere ao povo como os “brasileiros do Curipi” (ANDRADE, 2007, p. 56-57). Em sua monografia sobre os Povos do Oiapoque, o etnógrafo alemão afirma que “[e]ntre esses fugitivos (...) havia, entretanto, além dos índios Aruã, um número bastante grande de outros que falavam a Língua Geral Tupi. Na Guiana dava-se a eles o nome de Karipúna” (NIMUENDAJÚ, 1926 p. 11). Quando combinadas, as referências parecem propor a chegada de um povo de origem Tupi refugiando-se da Guerra da Cabanagem,⁷ que chegam ao Amapá utilizando-se predominantemente do Nheengatu, língua “[f]alada originalmente na costa do salgado” (CUNHA, 2014 p. 367- 368).

Essa disposição em retratar os *Karipuna* como “brasileiros”, caboclos ou mestiços, provavelmente está ligada a sua imbricação histórica com a imagem que se faz do sujeito social Cabano, quase sempre iconografado como um tipo de camponês amazônico, o que não corresponde à imagem estereotipada imposta sobre as pessoas indígenas que prevalece no imaginário brasileiro (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). É possível inferir que esse título de “brasileiros” do Oiapoque, portanto destoante da autodeclarada identidade indígena, está ligado à perseguição empreendida pelo poder imperial após a Guerra da Cabanagem, conflito encerrado ainda na primeira metade do século XIX no território do Grão-Pará. Para fugir a perseguição aos cabanos, pessoas etnicamente diferenciadas necessitaram cambiar sua identidade a fim de sobreviver à repressão e ao morticínio que se seguiu, em retaliação a revolta popular.

⁷ Também designada Guerra dos Cabanos, o evento refere uma revolta popular e social ocorrida durante o período imperial brasileiro, entre 1835 e 1840. O grosso do exército cabano foi composto por indígenas e “mestiços” que viviam em regime de trabalho degradante na província do Grão-Pará. (Rodrigues, 2009) A restauração do governo português e encerramento do conflito deu-se grande perseguição e assassinato de pessoas negras e indígenas, atuantes ou não na revolta, o que teria ensejado a fuga de pelo menos duas famílias *Karipuna* para a região do Oiapoque (TASSINARI, 2003).

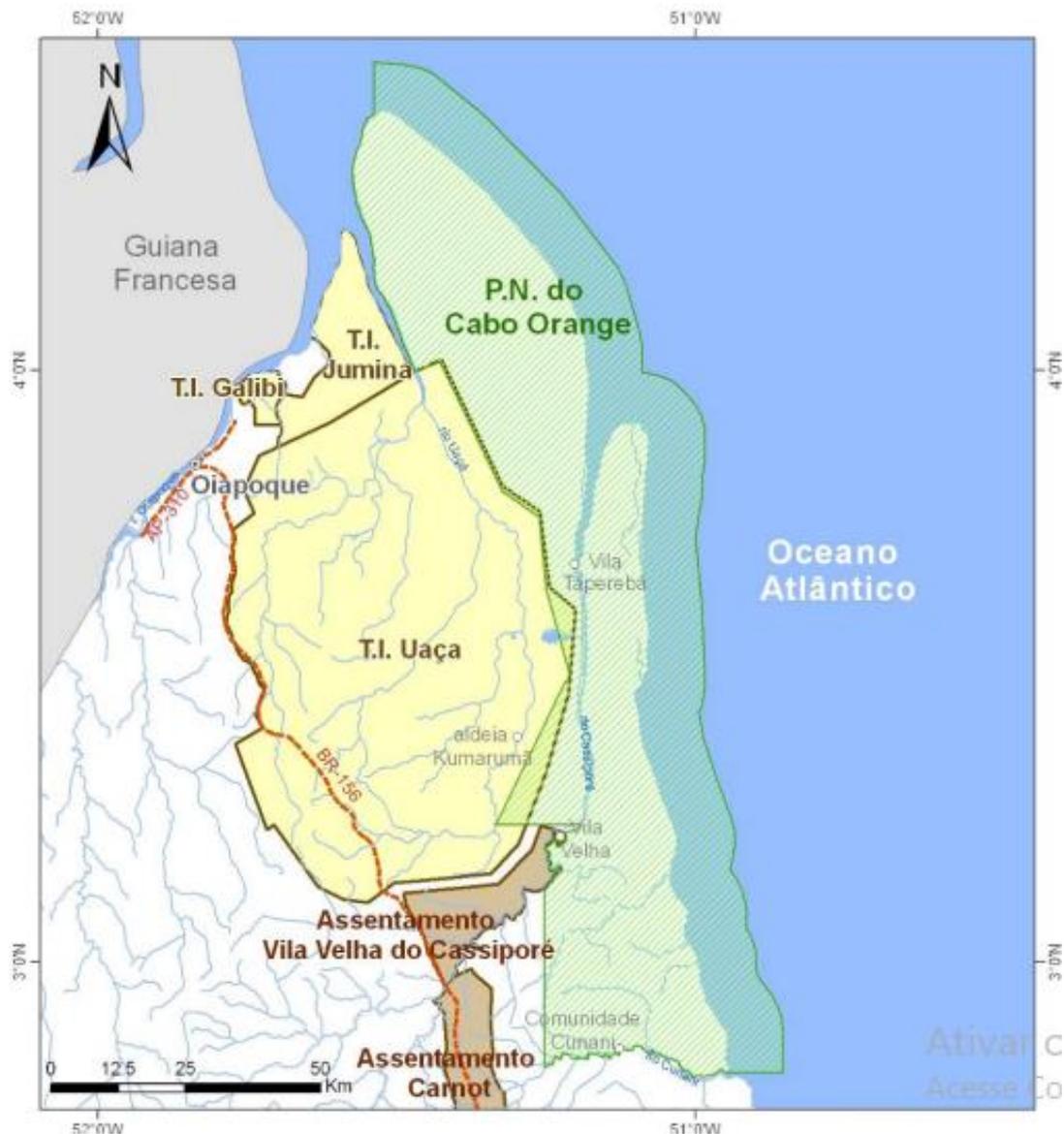
Para um prévio entendimento sobre a base da etnicidade *Karipuna* é importante saber que as fontes históricas dos séculos XIX e XX demonstram que os povos indígenas que prevaleceram na região do Baixo Oiapoque são procedentes tanto da foz do rio Amazonas quanto de sua direção contrária, nos litorais da Guiana Francesa. Portanto os atuais *Karipuna* no Oiapoque podem ser percebidos como um povo formado por diferentes matrizes étnicas a exemplo de escravizados negros, europeus de diferentes nacionalidades, árabes e chineses migrados de Caiena e, finalmente, as “[f]amílias caboclas provenientes do litoral leste do Pará” (ANDRADE, 2007 p. 51), que mencionamos anteriormente. Mais importante que as designações exógenas, é importante vislumbrar o que a história *Karipuna* narrada em seus próprios termos (BELTRÃO; LOPES, 2017), nos diz sobre sua própria origem.

Segundo a tradição oral *Karipuna*:

[N]a região onde vivemos hoje havia vários povos indígenas (...), [os] Yawaywra, Tucuju e Tupis e entre eles o mais numeroso era o Yawaywra.(...) o Deus Tupã. Ele disse ao cacique Takiá: do casamento entre vocês surgirão novas vidas.(...) Após a morte do cacique Mākādaru veio reinar a paz.[Então] As etnias se juntaram e uniram seus filhos, casando-os (FONTE , 2015 p. 14-15).

Sobre a chegada e instalação dos *Karipuna* no rio Curipi, um tributário da baía do rio Oiapoque que constituiria a atual Terra Indígena Uaçá, o relato mito-histórico recolhido por Lux Vidal (2009) percorre a História do Cobra Grande *Aramary-Gho*, um não humano que vivia no curso do médio Curipi, á altura do poço Miriti, e não permitia a passagem dos refugiados *Karipuna* para o novo território. De acordo com relato, foi pela intervenção de um Pajé *Karipuna* que houve a celebração do acordo com o Cobra Grande, que após o evento diplomático deixou o rio livre para a reterritorialização dos deslocados. A mesma narrativa identifica os *Karipuna* em deslocamento como “índios cristãos” que, não obstante, detinham a personificação de sua liderança espiritual na figura do Pajé. A diáspora *Karipuna* fornece vários elementos para desconstrução das designações envidadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e seus agentes, demonstrando o crescimento populacional e consequente predomínio dos *Karipuna* por toda a extensão do rio Curipi, no interior do território *uaçauára*:

Figura 02 – A Terra Indígena Uaçá e sua faixa de sobreposição ao Parque Nacional do Cabo Orange. Fonte da Imagem: PNCO (2010).



FONTE: ICMBIO, 2021.

2. BREVE HISTÓRICO DA EXPLORAÇÃO PETROLÍFERA NO AMAPÁ

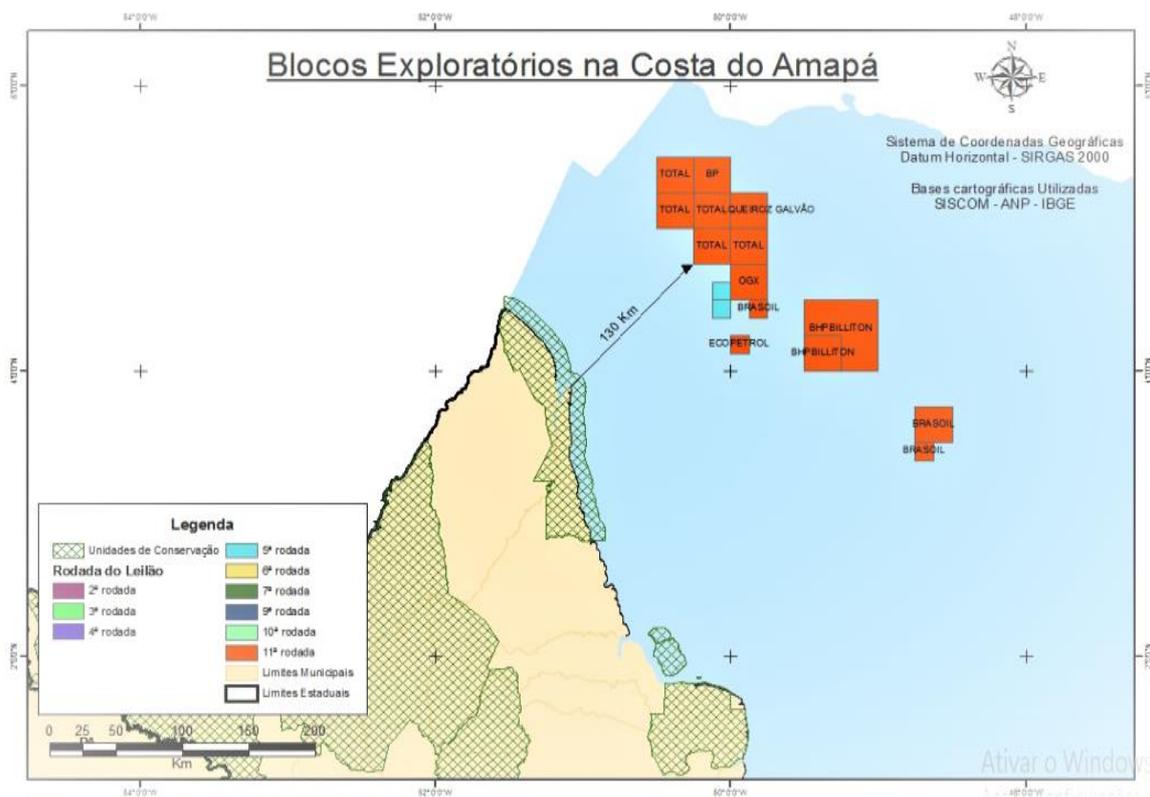
As primeiras notícias tornadas públicas sobre exploração de petróleo e gás na faixa marítima do Amapá vieram a conhecimento da população do estado por meio de rumores que circularam na WEB, o que posteriormente seria confirmado pela mídia nacional a partir de setembro de 2012, principalmente por meio de matéria veiculada no jornal O Globo.⁸ A notícia dava conta de que a petrolífera brasileira havia instalado sonda para mensurar a qualidade da jazida

⁸ Conforme edição de 20 de setembro de 2012. Fonte: <https://oglobo.globo.com/economia/correnteza-arrastou-inclinou-plataforma-da-petrobras-no-amapa-6155427> Acesso em: 26 fev. 2021.

encontrada no mar territorial do Amapá. Além disso, na matéria os jornalistas Ramona Ordoñez e Bruno Rosa (2012) pontuaram a preocupação da diretoria da Agência Nacional de Petróleo/ANP que para além do presumido custo com o acidente, experimentaria atrasos no processo licitatório para leilão internacional das jazidas. Nenhuma alusão à quantidade de óleo vazado e possíveis danos ambientais foi feita na matéria. Da veiculação da notícia no final do ano de 2012, posteriormente outras informações esparsas e “não oficiais” veiculadas no município de Oiapoque/AP davam conta do andamento de processo licitatório na modalidade de Leilão, processo pelo qual o governo brasileiro concederia a uma empresa ou aos conglomerados de empresas vencedoras do certame o direito de explorar as jazidas da costa do Amapá (BATISTA; CARVALHO, 2015).

Dois anos depois, em setembro de 2014, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) brasileiro por meio de sua Coordenação Geral de Petróleo e Gás (CGPEG) do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) sediada no Rio de Janeiro promoveria, na capital do estado amazônico o “Seminário Sobre Licenciamento Ambiental de Petróleo e Gás na Costa do Amapá”. Na ocasião foram reunidas representações de vários segmentos da sociedade amapaense – aí inclusas diferentes lideranças indígenas – para a apresentação das pesquisas já realizadas, bem como das perspectivas de produção das reservas de petróleo e gás mapeadas e leiloadas um ano antes, em 2013, pelo governo brasileiro, conforme licitação pública internacional. De acordo com o que relatou oportunamente a liderança indígena do povo *Galibi Marworno* Sérgio Santos (2015), no evento iniciou-se uma discussão sobre possíveis compensações a fim de mitigar os impactos gerados pela atividade petrolífera na área, tanto para o bioma marinho, quanto para as populações tradicionais que dele dependem. Na ocasião diferentes representações da sociedade amapaense, dentre as quais os próprios autores do presente artigo, obtiveram o primeiro contato “oficial” com o processo de exploração hidrocarbonífera em curso, personificado no mapa apresentado pela Coordenação Geral de Petróleo e Gás (CGPEG) do IBAMA:

Figura 03 – Jazidas de exploração hidrocarbonífera mapeadas na costa do Amapá distribuídas entre diferentes petroleiras.



Fonte: Batista e Carvalho (2015, p. 589).

Um vislumbre sobre as jazidas georreferenciadas no mar do Amapá denotavam a grande distância medida – quer seja o cálculo feito em milhas marítimas ou em quilômetros – entre o palco de operações das plataformas de extração e a área de mangue, onde atuam pescadores tradicionais e mariscadores indígenas. Não obstante, a materialidade da área dos blocos exploratórios conferida pelo mapa do CGPEG deixou os participantes do seminário que a conhecem bastante apreensivos, por considerarem a distância de segurança a ser resguardada para a operação petrolífera, bem como as possíveis interferências da exploração nos biomas de mangue e campos alagados, suscetíveis as atividades sísmicas constantes do aparato de exploração já iniciada. A temperatura dos discursos subiu com relato feito por pescadores artesanais de que animais de águas profundas estariam aparecendo no mangue da costa, comportamento e aparição jamais testemunhada pelos saberes locais, que poderiam ser fruto das atividades de pesquisa sísmica operada pelas plataformas de pesquisa.

No curso do seminário também foram divulgadas outras informações referentes à realização do leilão internacional. Conforme Fernando Potsch de Carvalho e Silva (2014) apresentara, a região denominada Bacia da Foz do Amazonas, majoritariamente localizada nas

águas do Amapá teria sido a que recebeu a maior oferta na história dos leilões da Agência Nacional de Petróleo (ANP), durante a denominada 11ª rodada do leilão realizado em 2013, com lance de 345,9 milhões feito pelo consórcio formado pela petroleira francesa Total (40%) e também pela britânica BP (30%), contando com a necessária participação da Petrobrás (30%) prevista em lei. O leilão teria totalizado ofertas da ordem de R\$ 750,1 milhões, com previsão de investimento inicial de 1,5 bilhão na atividade exploratória. O investimento mínimo obrigatório em pesquisas a serem realizadas pelas empresas no estado do Amapá, seria da ordem inicial de R\$ 1,624 bilhão. (SILVA, 2014) As plataformas de exploração abrangeriam as costas marítimas de pelo menos três municípios do estado, quais sejam Amapá, Calçoene e Oiapoque, o último, município do extremo norte amazônico onde encontra-se o PARNA do Cabo Orange e as terras indígenas contíguas.

De acordo com o exposto por Silva (2014), o processo de identificação e pesquisa exploratória das jazidas encontrava-se em franco andamento por parte do estado brasileiro, que até aquela altura não tinha considerado a possibilidade de consulta prévia as populações que tradicionalmente ocupam as áreas sensíveis do ambiente marinho na costa do Amapá, talvez pelo entendimento de que a identificação/exploração não se realizava dentro ou no entorno dos limites das terras indígenas e áreas de preservação ambiental. (BATISTA; CARVALHO, 2015) Olhando retrospectivamente, percebe-se que esse processo travou-se em um dos arroubos de desenvolvimentismo do governo federal na Amazônia oriental (VIVEIROS DE CASTRO, 2013 p. 2-3), ocasião em que empreendimentos do porte da hidrelétrica de Belo Monte ofuscavam outros processos licitatórios na Amazônia e faziam passar despercebidos empreendimentos supostamente menores, ou de presumido menor impacto socioambiental a exemplo da exploração inadvertida no mar territorial do Amapá.

Na assembleia da Associação Indígena *Karipuna/AIKA*, realizada em 13 de fevereiro de 2015 na Aldeia Manga,⁹ a notícia da iminente exploração de petróleo e concomitante menosprezo aos etnosaberes constantes do EIA-RIMA (que somente três anos depois seria posto em cheque pelo judiciário brasileiro), foi tema de discussão entre o povo *Karipuna*. A notícia de que havia a possibilidade de exploração de petróleo e gás na costa do Amapá socializada na assembleia sobressaltou os participantes da reunião, visto que a notícia rapidamente fez as pessoas entenderem que teriam de conviver com a ameaça de um vazamento de óleo no mar do Cabo Orange, o que segundo a experiência dos mais velhos, poderia rapidamente trazer os dejetos por meio das correntes marinhas até a área de mangue, dentro dos limites do rio Uaçá mais especificamente em sua área de interseção com o Parque do Cabo Orange, prejudicando toda a vida fluvial e marinha,

⁹ Reunião da qual participou um dos autores do presente artigo.

humana e não humana que ali se reproduz. A angústia e impotência dos originários externada na ocasião, advinda de sua suposta fragilidade frente ao capital petrolífero internacional que determina a própria atuação do Estado, pode ser resumida no excerto da entrevista do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, quando o mesmo afirma que:

[O] Brasil optou por se transformar num exportador de commodities e virar uma verdadeira plantation, como ele era desde o começo. (...) Mas o pacto foi esse: a gente governa se, primeiro, não prender os militares, não acertar as contas com a ditadura; e, segundo, não mexer no bolso dos ricos, não tocar na estrutura do capital. Veja o tamanho das algemas que a esquerda se pôs. De onde é que vai vir, então, a grana para melhorar a vida dos pobres? Só tem um lugar. Da natureza. Então você superexplora, você queima os móveis da casa. Aumentou o dinheiro disponível para dar umas migalhas para os pobres, o bolo cresceu. (...) [M]as esse dinheiro não está saindo do bolso dos ricos. Está saindo da natureza, da floresta destruída. (...) Estamos comendo o principal para não tocar no bolso dos ricos (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 1-2).

Somente no ano de 2018 os povos indígenas e as populações tradicionais da região puderam respirar aliviados, mediante a recomendação proposta pelo Ministério Público Federal (MPF) do Amapá, que na ocasião informa em documento público que:

Desde 2016, o MPF apura a possível ocorrência de irregularidades no EIA [Estudo de Impacto Ambiental] apresentado pela empresa. No ano passado, na primeira recomendação ao Ibama sobre o assunto, o MPF orientou o órgão a rever o processo de licenciamento para reavaliar os impactos da atividade petrolífera na região. O Ibama, então, determinou à Total que fossem refeitos documentos anteriormente apresentados pela empresa e readequados os estudos necessários ao licenciamento. RECOMENDAÇÃO nº 69/2018 - MPF/PR/AP/GAPR4¹⁰

No caso, está posto em dúvida o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) apresentado pela petrolífera francesa Total, uma vez que a britânica BP aparentemente a essa altura havia desistido da exploração das jazidas. Em que pese o argumento do procurador da república ter sido o de questionar o EIA a partir do “princípio da precaução”, com o intuito de proteger a descoberta de um grande recife de corais na foz do rio Amazonas da iminente exploração de petróleo em área contígua, o argumento utilizado de que a “ausência de estudos aprofundados na área sujeita a influência na exploração de petróleo obstam o licenciamento na medida que (...) é impossível mensurar os impactos num ecossistema desconhecido”¹¹. O óbice faz pensar que o socioambientalismo amazônico conseguiu adiar mais uma tragédia, literalmente anunciada pelos saberes tradicionais, mediante a oportuna intervenção do poder judiciário.

¹⁰ Fonte: http://www.mpf.mp.br/ap/sala-de-imprensa/docs/recomendacao_69_2018.pdf Acesso em 26, jan. 2021.

¹¹ Conforme RECOMENDAÇÃO nº 69/2018 - MPF/PR/AP/GAPR4, p. 03.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Conforme anunciamos, a distância entre a área de exploração petrolífera mapeada dista entre noventa a cento e vinte 120 quilômetros das terras indígenas e dos territórios dos pescadores artesanais não indígenas da região do Oiapoque/AP. O problema e a tensão vivenciada se situou principalmente no entorno da percepção autóctone de que a fronteira entre os poços de exploração e os respectivos territórios é aquática, portanto sujeita a uma dinâmica de marés que o EIA-RIMA apresentado pela petroleira francesa aparentemente não alcançou (TOTAL, 2016), mas que foi insistentemente reiterada pelos saberes *Karipuna* (ANIKÁ; SILVA, 2016).

A apreensão e rejeição das lideranças do povo *Karipuna* ao empreendimento pode ser entendida pela luta que travam há décadas pela judicialização das compensações referentes aos impactos da BR-156 que perpassou seu território, acordos de mitigação que haviam sido assumidos, mas não cumpridos pelo governo do Estado do Amapá, à época. Ainda sem conseguir levar a mitigação da rodovia a termo, a chegada do novo empreendimento petrolífero aparentava da perspectiva das lideranças indígenas, ser uma repetição da predação experimentada no passado (BATISTA; CARVALHO, 2015).

Isto posto, é possível supor que o ato de ignorar os etnoconhecimentos sobre um bioma ancestralmente conhecido por seus povos é estratégia corrente que visa conferir agilidade ao processo de licenciamento ambiental e consequente autorização para a exploração inadvertida da riqueza dos territórios. Longe de um alegado apego aos estudos técnicos e científicos, pode-se pressupor também que a ênfase em negar os saberes originários sobre o comportamento diferenciado das correntes e marés em diferentes épocas do ano no mar do Cabo Orange, é expressão do desenvolvimentismo extrativista de base racista que se efetiva na Amazônia a custa da saúde e bem viver de seus povos e populações. Por atuação ou omissão do Estado, sobejam flagrantes criminalizações de práticas extrativistas etnicamente diferenciadas e de baixo impacto, na mesma medida em que as práticas empresariais de alto impacto ambiental – supostamente embasadas em estudos científicos – são viabilizadas a toque de caixa, no que nos parece ser uma interpretação distinta e cumpre insistir, racializada, da legislação ambiental.

Um ponto de estranhamento na discussão empreendida entre autores indígenas e não indígenas que cumpre comentar, situa-se nas razões do indeferimento provisório para o licenciamento de atividade hidrocarbonífera no mar do Amapá. O Ministério Público Federal orientou pela inviabilidade do empreendimento nos termos propostos, em função da premente necessidade de proteger o sistema de recifes alimentado pela pluma do Amazonas, o que faz pensar

que a saúde de milhares de habitantes indígenas e não indígenas da faixa de mangue do território não aparenta ter se constituído como razão suficiente para a iniciativa. Da perspectiva do que chamaremos, provisoriamente, de socioambientalismo ameríndio, o objetivo de resistir ao ecocídio na região do Baixo Oiapoque foi levado a termo e com justiça, em razão da preservação da vida de organismos não humanos, uma vez que para a maior parte das cosmologias indígenas conhecidas não há hierarquia possível entre os direitos socioambientais de humanos e não humanos. Do ponto de vista do socioambientalismo ocidentalizado de um dos autores do presente texto, causa espécie que a preservação da saúde de recifes de corais se sobreponha aos dos corpos de pessoas negras e indígenas que dependem da saúde e equilíbrio do mar do Cabo Orange, para seu bem viver.

A essa altura, talvez seja redundante afirmar que o racismo ambiental e o colonialismo dos saberes são fatores estruturantes para o modelo de extrativismo desenvolvimentista que opera em diferentes topônimos da Amazônia, reificando a desigualdade entre as pessoas e, conseqüentemente, desigualdade no direito que elas têm de fruir de uma vida bem vivida.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Ugo Maia. **O Real que não é visto – Xamanismo e Relação no Baixo Oiapoque (Ap)** – Tese de Doutorado apresentada a Universidade de São Paulo - FFLCH (Inédita), 2007.

ANIKÁ, Silney Wanderson; SILVA, Yanomami dos Santos. **Os Karipuna do Vale do Curipi e a Exploração de Oliu Nue i Gaz Dji Ofõ Lame**. Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito) 2016.

ARÁOZ, Horacio Machado. **Violencia extractivista y sociometabolismo del capital**. Nº 32 *Violencia/s Actuales*, p. 73. Disponível em: <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2021/12/O32-Completa.pdf#page=91> Acesso em: 27 jan. 2022.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro; CARVALHO, Carlos Ceza. **Exploração de Petróleo e Gás em Área Limítrofe a Terra Indígena Uaçá**: primeiros apontamentos e possíveis desdobramentos. Disponível em <http://www.coloquiointernacional.com/anais2015/gt04D/EXPLORACAO%20DE%20PETRO> 2015. Acesso em: 13 maio 2016.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. **Keka Imawri**: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo. Belo Horizonte, Ed. Comissão Mineira, 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe & LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. “**Alteridade e consciência histórica: a história indígena em seus próprios termos**” In: Beltrão, Jane Felipe; Lacerda, Paula Mendes (Orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro, Mórula, 2017, p. 16-24.

BRASIL. **Decreto Número 298, de 29 de outubro de 1991.** Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm Acesso em 13 nov.2021.

BRASIL. **Plano de Manejo do Parque Nacional do Cabo Orange**, Brasília, 2010. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/Encarte%20%20-%20PNCO.pdf> Acesso em 25 fev. 2021.

BRASIL. Recomendação Nº 69/2018 - MPF/PR/AP/GAPR4. **[Dispõe sobre] descoberta de recife de corais na foz do rio Amazonas e possível exploração de petróleo em área contígua.** Disponível em: http://www.mpf.mp.br/ap/sala-de-imprensa/docs/recomendacao_69_2018.pdf Acesso em: 26 jan. 2021.

BRASIL. Resolução CONAMA Nº 1 DE 23/01/1986. **Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental.** Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=95508> Acesso em: 20 out. 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Políticas culturais e povos indígenas:** uma introdução. São Paulo, Cultura Acadêmica, 2014.

ESCOBAR, Herton. **Cientistas garantem:** recifes da Amazônia existem, e estão vivos. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-biologicas/cientistas-garantem-recifes-da-amazonia-existem-e-estao-vivos/> Acesso em 27, dez. 2019. São Paulo, Jornal da USP, 2019.

FONTE, Ana Paula Nóbrega da (Org.). **Uasei, o livro do Açaí:** saberes do Povo Karipuna. São Paulo, Iepé, 2015.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967).** Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin e GRUPIONI, Denise Fajardo. **Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará:** Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? São Paulo, Iepé, 2003.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. (Org.) **Amazônia Antropogênica.** Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. **AD MAJOREM DEI GLORIAM:** Catálogo de Documentos Setecentistas das Missões Jesuíticas do Oiapoque para o Ensino de História no Amapá. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal do Amapá. 2018. Disponível em: file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao_ultima_versao_-_Copia-with-cover-page-v2_jesuistas_oiapoque.pdf Acesso em 19 dez.2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os índios Palikur e seus vizinhos.** Tradução de Thekla Hartmann do original “Die Palikur Indianer und ihre Nachbarn”. NHII/USP, mimeo, 1926.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória.** Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

ORDOÑEZ, Ramona e ROSA, Bruno. **Correnteza arrastou e inclinou plataforma da Petrobrás no Amapá**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/correnteza-arrastou-inclinou-plataforma-da-petrobras-no-amapa-6155427> Acesso em 26, fev. 2021. Rio de Janeiro, O Globo, 2012.

RIO BRANCO, Barão do (José Maria da Silva Paranhos). **Questão de limites: Guiana Francesa**. Brasília, Senado Federal, 2008.

RODRIGUES, Denise Simões. **Revolução cabana e construção da identidade amazônica**. Belém, EDUEPA, 2009.

SILVA, Fernando Potsch de Carvalho e. **Encadeamento Produtivo - Oil & Gas**. Apresentação realizada por ocasião do Seminário Sobre Licenciamento Ambiental de Petróleo e Gás na Costa do Amapá. Macapá, 2014.

SILVA, Sérgio dos Santos. **Compensação da exploração de petróleo no Oiapoque**. Entrevista concedida no município de Oiapoque/AP, Brasil. 2015.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo, Edusp, 2003.

TOTAL – **Relatório de Impacto Ambiental – RIMA**. Perfuração marítima nos blocos FZAM-57, FZA-M-86, FZA-M-88, FZA-M-125 e FZA-M-127 Bacia da Foz do Amazonas. Ver. 02, TOTAL COMMITTED TO BETTER ENERGY. Junho, 2016.

VIDAL, Lux Boelitz. **A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá**. Rio de Janeiro, Museu do Índio, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Diálogos sobre o fim do mundo - Do Antropoceno à Idade da Terra, de Dilma Rousseff a Marina Silva**. 2013. (Entrevista concedida a Eliane Brum. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html Acesso em 18, fev. 2018.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



O RACISMO AMBIENTAL COMO LIMITE DE ACESSO ÀS POLÍTICAS DE SUSTENTABILIDADE

ENVIRONMENTAL RACISM AS A LIMIT TO ACCESS TO SUSTAINABILITY POLICIES

EL RACISMO AMBIENTAL COMO LÍMITE AL ACCESO A LAS POLÍTICAS DE SOSTENIBILIDAD

CÉSAR DE OLIVEIRA GOMES¹

RESUMO

O presente estudo busca problematizar o racismo ambiental como um fator determinante para a falta de acesso de alguns grupos de pessoas às políticas de sustentabilidade. Os sucessivos desastres ambientais e os empreendimentos de impacto ambiental têm exigido dos juristas uma profunda reflexão sobre o papel do direito e a obrigatoriedade do Estado em prestar uma adequada e efetiva assistência às comunidades atingidas. A desigualdade nos efeitos dos desastres tem fomentado debates acerca do conceito de justiça ambiental, que está diretamente relacionado à equidade no acesso aos recursos naturais e às políticas de prevenção e recuperação. Questões de natureza étnico-racial têm contribuído para que determinado grupo social seja impactado de forma mais severa pela ocorrência de desastres ambientais. O racismo apresenta-se como um dos fatores que limitam e, muitas vezes, impossibilitam o acesso às políticas adequadas de sustentabilidade, prevenção e reparação de desastres. Ao final, conclui-se que o enfrentamento do racismo ambiental como fator de vulnerabilidade social passa, necessariamente, pela adoção de políticas efetivas por parte do Estado, aptas a promover os direitos humanos, o respeito às particularidades culturais e às capacidades econômicas dos grupos sociais marginalizados.

¹ Defensor Público Federal. Diretor-Geral da Escola Nacional da Defensoria Pública da União (ENADPU). Doutorando em Direito, Estado e Constituição na Universidade de Brasília. Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Membro do Conselho Editorial da Revista das Defensorias Públicas do MERCOSUL (REDPO). Membro do Núcleo de Direitos Humanos (NDH) da UNISINOS. Co-fundador do grupo DiversoS - Educação em Direitos Humanos. Foi membro convidado da Comissão Especial da Verdade sobre a Escravidão Negra da OAB/RS (2017-2021). Foi membro titular do Conselho Penitenciário do Estado do Paraná (2014-2015). É autor do livro "Racismo Institucional e Justiça: interfaces da Defensoria Pública da União". Tem experiência acadêmica e profissional na área do Direito, com foco e interesse nas áreas: Direitos humanos, descolonialidade, teorias pós-coloniais, Direito Antidiscriminatório, acesso à justiça, justiça de transição e democracia. cesar_gomes10@hotmail.com.

Como citar este artigo:

GOMES, César de
Oliveira.

O racismo ambiental
como limite de acesso às
políticas de
sustentabilidade.

**Revista de Direito
Socioambiental -
REDIS**, Dossiê “Povos,
territórios e direitos:
diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 96-119.

Data da submissão:
28/02/2022

Data da aprovação:
30/03/2023



Palavras-chave: direitos humanos; não-discriminação; racismo ambiental; sustentabilidade.

ABSTRACT

This paper intends to problematize environmental racism as a determining factor for the lack of access of some groups of people to sustainability policies. Successive environmental disasters and projects with an environmental impact have required from jurists a deep reflection on the role of law and the obligation of the State to provide adequate and effective assistance to affected communities. Inequality in the effects of disasters has fostered debates about the concept of environmental justice, which is directly related to equity in access to natural resources and prevention and recovery policies. Ethnic-racial issues have contributed to a certain social group being more severely impacted by the occurrence of environmental disasters. Racism presents itself as one of the factors that limit and often make it impossible to access adequate policies for sustainability, prevention and disaster repair. By the end, it is concluded that the confrontation of environmental racism as a factor of social vulnerability necessarily involves the adoption of effective policies by the State, able to promote human rights, respect for cultural particularities and the economic capacities of social groups marginalized.

Keywords: environmental racism; human rights; non-discrimination; sustainability.

RESUMEN

El presente estudio busca problematizar el racismo ambiental como factor determinante para la falta de acceso de algunos grupos de personas a políticas de sostenibilidad. Sucesivos desastres ambientales y proyectos con impacto ambiental han requerido de los juristas una profunda reflexión sobre el papel del derecho y la obligación del Estado de proveer una asistencia adecuada y eficaz a las comunidades afectadas. La desigualdad en los efectos de los desastres ha fomentado debates sobre el concepto de justicia ambiental, que está directamente relacionado con la equidad en el acceso a los recursos naturales y las políticas de prevención y recuperación. Las cuestiones étnico-raciales han contribuido a que cierto grupo social se vea más afectado por la ocurrencia de desastres ambientales. El racismo se presenta como uno de los factores que limitan y muchas veces imposibilitan el acceso a políticas adecuadas de sostenibilidad, prevención y reparación de desastres. Al final, se concluye que el enfrentamiento del racismo ambiental como factor de vulnerabilidad social pasa necesariamente por la adopción de políticas efectivas por parte del Estado, capaces de promover los derechos humanos, el respeto a las particularidades culturales y las capacidades económicas de los grupos sociales marginados.

Palabras clave: derechos humanos; no discriminación; racismo ambiental; sostenibilidad.

INTRODUÇÃO

O século XXI tem presenciado a ocorrência de inúmeros desastres ambientais, cujos lastros de destruição e vítimas fatais vêm assustando a população mundial. Fenômenos naturais como o Tsunami (Indonésia, 2004) e o Furacão Katrina (Estados Unidos, 2005), e desastres antropogênicos como Mariana (2015) e Brumadinho (2019), têm exigido dos estudiosos do direito ambiental uma profunda reflexão acerca do papel do direito nesse cenário, da obrigatoriedade do Estado em prestar

adequada e efetiva assistência às comunidades atingidas, bem como da adoção de políticas de prevenção e reparação aptas a evitar ou mitigar danos decorrentes das catástrofes.

A literatura acadêmica, nos últimos anos, tem inserido em pauta a questão da vulnerabilidade social como fator de obstrução a uma adequada distribuição dos riscos. A desigualdade nos efeitos dos desastres tem fomentado debates acerca do conceito de justiça ambiental, que está diretamente relacionado à equidade no acesso aos recursos naturais e às políticas de prevenção e recuperação.

Nesse contexto, objetiva-se demonstrar um aspecto específico da vulnerabilidade, a partir do que se entende por racismo ambiental. O conceito ainda é trabalhado de forma tímida pela literatura jurídica brasileira, e suscita controvérsias de ordem terminológicas que serão abordadas ao longo desse trabalho.

Pretende-se demonstrar, em um primeiro momento, que questões de natureza étnico-racial têm contribuído para que determinado grupo social seja impactado de forma mais severa pela ocorrência de desastres naturais. No mesmo sentido, o racismo apresenta-se como um dos fatores que limitam e, muitas vezes, impossibilitam o acesso à políticas adequadas de sustentabilidade, prevenção e reparação de desastres.

Nesse contexto, surge a necessidade de se pensar a gestão dos riscos a partir de uma distribuição mais igualitária, que leve em conta o cenário de invisibilização ao qual algumas minorias étnicas foram submetidas ao longo do processo civilizatório. Nesse passo, a adoção de políticas públicas orientadas à expansão da liberdade e ao desenvolvimento das capacidades de grupos racialmente marginalizados é medida imprescindível no horizonte de um Estado Democrático.

Ao final, buscar-se-á demonstrar que o combate ao racismo ambiental como fator de vulnerabilidade social passa, necessariamente, pela adoção de políticas efetivas por parte do Estado, aptas a promover os direitos humanos, o respeito às particularidades culturais e às capacidades econômicas dos grupos sociais marginalizados.

1 O RACISMO AMBIENTAL COMO FATOR DE VULNERABILIDADE EM MATÉRIA DE PROTEÇÃO E MITIGAÇÃO DOS RISCOS ASSOCIADOS A DESASTRES

No dia 28 de abril de 2009, o Comitê de Direitos Humanos da ONU, em Assembleia Geral, expressou sua preocupação em relação à situação da população afro-americana nas regiões mais afetadas pelo Furacão Katrina, que atingiu os Estados Unidos da América no ano de 2005 (LEITE;

CAVEDON, 2017, p. 434). O Relator Especial sobre as formas contemporâneas de racismo, de discriminação racial, de xenofobia e de intolerância que lhe são correlatas, na linha de outras autoridades internacionais que haviam realizado visitas de inspeção naquele País, constatou práticas de discriminação contra as vítimas afrodescendentes, e um impacto desproporcional da catástrofe sobre os afro-americanos, já em situação de vulnerabilidade por força da pobreza (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 434).

O Relatório apresentado pelo Relator Especial – A/HRC/11/36/Add.3 – apontou dados do Departamento do Censo dos Estados Unidos que identificam uma grande desproporção em relação aos impactos do Furacão Katrina para os afro-americanos. No documento, constatou-se que enquanto a população branca da cidade de Nova Orleans diminuiu aproximadamente trinta e nove por cento após o desastre, a população negra diminuiu aproximadamente sessenta e nove por cento. Os afro-americanos formavam cerca de 67,3% da população antes do Katrina e após a catástrofe representam apenas 58,8% (NAÇÕES UNIDAS, 2009).

As observações apontadas pelo Comitê dos Direitos Humanos da ONU, embora produza uma reflexão ainda incipiente no âmbito da gestão das catástrofes (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 435), não constitui nenhuma novidade quando se traz à pauta questões atinentes às vulnerabilidades econômica e cultural, e à discriminação étnico-racial às quais alguns grupos sociais são submetidos. No desastre do Furacão Katrina, não foi a primeira vez na história dos Estados Unidos da América que pessoas negras, pobres e outros grupos marginalizados sofreram desproporcionalmente com uma catástrofe natural. No entanto, pode ter sido a primeira vez que boa parte dos estadunidenses percebeu um nível considerável de desigualdade social e econômica no que se refere às consequências advindas dos impactos dos desastres (PASTOR et al., 2006, p. 18).

A discriminação e as privações desproporcionais suportadas pelos afro-americanos residentes no Estado da Louisiana, em razão do Furacão Katrina, constituem o ponto de partida das reflexões propostas neste trabalho. Trata-se do racismo ambiental e o seu impacto nos processos decisórios que definem as políticas públicas de sustentabilidade, prevenção e reparação, tanto em relação à catástrofes naturais quanto no que se refere a empreendimentos de relevante impacto socioambiental.

O termo ‘racismo ambiental’ é comumente empregado na academia para retratar fenômenos nos quais aspectos relacionados à raça, etnia, sexo, idade e renda imponham de maneira desproporcional um contexto de desafios a determinados grupos de pessoas, no que toca às catástrofes naturais e políticas de sustentabilidade. Trata-se de questão a ser tratada de forma interdisciplinar, que vem se tornando objeto de estudo de sociólogos, antropólogos, geógrafos e juristas (PASTOR *et al.*, 2006, p. 18).

O racismo ambiental como referencial teórico está diretamente relacionado aos estudos acerca da injustiça ambiental como fator de desigualdade na distribuição dos riscos. Tem origem nos Estados Unidos, a partir do clamor de movimentos sociais e etnias historicamente subalternizadas, no final da década de setenta do século passado, que protestavam contra a sua maior exposição a riscos ambientais, por conta de habitarem áreas degradadas e expostas a lixos químicos (HERCULANO, 2008, p. 2).

Tem-se no caso de contaminação química ocorrido em Love Canal, Niágara, Estado de Nova York, o marco inicial das iniciativas dos movimentos sociais em denunciar práticas discriminatórias em matéria de justiça ambiental (HERCULANO, 2001, p. 215). No ano de 1978, moradores de um conjunto habitacional de classe média baixa descobriram que suas residências haviam sido edificadas junto a um canal que tinha sido aterrado com dejetos químicos industriais e bélicos (HERCULANO, 2001, p. 215).

Na década de 1940, a empresa *Hooker ElectroChemical Corporation* adquiriu um terreno próximo às Cataratas do Niágara, e pretendia utilizar a área como depósitos de resíduos de sua indústria química (HICKS, 2016). As autoridades governamentais responsáveis emitiram as licenças pertinentes, e a empresa utilizou o terreno até o início da década de 1950, quando a capacidade do aterro se esgotou. Duas décadas depois, no final dos anos 1970, moradores do *Love Canal* perceberam infiltrações em suas residências, e notificaram as autoridades, as quais constataram a presença de produtos químicos tóxicos. O governo norte-americano declarou *Love Canal* como uma área de desastre e aproximadamente 900 famílias foram realocadas (HICKS, 2016).

Posteriormente, no ano de 1982, moradores de uma comunidade negra da cidade de Warren County, Carolina do Norte, descobriram que um aterro seria instalado em sua vizinhança, para depósito de solo contaminado por PCB (*polychlorinated biphenyls*). Herculano (2001, p. 215) explica a mobilização do movimento negro norte-americano em relação ao fato:

[...] A partir daí, o movimento negro norte-americano sensibilizou congressistas e o US General Accounting Office conduziu uma pesquisa que mostrou que a distribuição espacial dos depósitos de resíduos químicos perigosos, bem como a localização de indústrias muito poluentes, nada tinham de aleatório: ao contrário, se sobrepunham e acompanhavam a distribuição territorial das etnias pobres dos Estados Unidos. Assim, vários outros casos vieram ao conhecimento público: em Emelle, Alabama; Convent, Louisiana, em West Virginia, etc.

No caso de Warren County, a decisão de colocar um aterro com resíduos tóxicos naquela localidade partiu do governo do Estado da Carolina do Norte, sendo que sessenta e cinco por cento da população da cidade era composta por afro-americanos (PASTOR *et al.*, 2006, p. 10).

A despeito de o movimento pelos direitos civis ter resultado em uma série de avanços na conquista dos direitos da população negra nos Estados Unidos, a questão ambiental nunca havia feito parte da pauta de reivindicações do movimento. Isso porque não havia entre as minorias étnicas historicamente estigmatizadas a perspectiva de se pensar uma vida em um meio ambiente sadio, como um direito a ser buscado imediatamente. Questões outras relacionadas à pobreza, ao desemprego e à moradia compunham o rol de prioridades na luta por uma existência digna (HERCULANO, 2001, p. 216). Outrossim, quando os negros reivindicavam a melhoria de serviços como coleta de lixo e saneamento básico, esses temas eram inseridos nas pautas sociais e não ambientais (HERCULANO, 2001, p. 216).

Warren County tornou-se um marco histórico para uma perspectiva de estudos a partir do conceito de racismo ambiental, bem como para o fortalecimento dos movimentos de justiça ambiental. Os protestos resultaram na prisão de quinhentas pessoas e inseriram definitivamente a questão ambiental na pauta de reivindicações do movimento pelos direitos civis (PASTOR *et al.*, 2006, p. 10).

A partir da série de protestos do movimento negro, descobriu-se que três quartos desse tipo de aterro, situados em sua maioria no sudeste dos Estados Unidos, estavam localizados em bairros habitados por afrodescendentes, muito embora estes representassem apenas vinte e cinco por cento da população na região (PACHECO, 2007).

Quando se fala em racismo ambiental, há de se ter em conta que o processo histórico de consolidação do movimento por justiça ambiental, desde o seu surgimento, vem adotando distintas denominações conforme a inclusão de novos atores coletivos que aderiam ao movimento (SILVA, 2012). O termo “racismo ambiental” foi dado por um pastor negro chamado Benjamin Chavis, a partir da experiência em Warren County, para denunciar a imposição desproporcional de substâncias perigosas às minorias étnico-raciais (SILVA, 2012). Contudo, a fim de ganhar maior adesão de outros movimentos, que eventualmente não se enquadrariam no viés racial da celeuma, o movimento adotou o nome de “movimento pela justiça ambiental” (PACHECO, 2007). Não se deve reduzir o conceito de racismo ambiental apenas a questões raciais, mas a sua incidência deve ser refletida a partir da caracterização de uma segregação de pessoas inseridas em determinada área geográfica, as quais suportam de maneira desproporcional, em detrimento de outras, impactos ambientais negativos (ALMEIDA; SALIB, 2017, p. 632).

Love Canal – 1978 - foi o ponto de partida para o surgimento da discussão acerca da desigualdade na distribuição dos riscos ambientais. Contudo, para autores como Robert Bullard, Warren County – 1982 - consolida o movimento por justiça ambiental justamente por considerar as

questões raciais e a diferença de classes nas injustiças resultantes dos danos ambientais (ALMEIDA; SALIB, 2017, p. 632).

Tratar a questão da injustiça ambiental a partir das lentes do racismo permite desconstruir a concepção tradicional de que os desastres naturais e os danos ambientais, na maioria das vezes, resultam de infortúnios sobre os quais o ser humano não possui quase nenhuma possibilidade de interferência (PASTOR et al., 2006, p. 1). Com razão Farber ao referir que “a injustiça social contribui de maneira tão marcante na incidência e intensidade das catástrofes naturais, que a busca da igualdade pode ser considerada uma ferramenta valiosa para melhorar a preparação, a resposta, a mitigação, a compensação e a reconstrução relacionadas com desastres” (FARBER, 2017, p. 43).

Ao tecer considerações sobre o Furacão Katrina, o autor estadunidense reconhece na discriminação racial um elemento marcante em matéria de vulnerabilidade à desastres (2017, p. 43):

Durante dias, ‘estava claro para qualquer um assistindo televisão que a maioria das pessoas encurraladas em Nova Orleans eram afrodescendentes e ocupavam o espectro mais baixo da faixa de renda’. Isso porque ‘grande parte da população de Nova Orleans havia partido antes da tempestade, enquanto o restante [da população branca] morava em áreas mais próximas à terra seca e teve mais facilidade para fugir’. A final de sua investigação, o Serviço de Pesquisa do Congresso (Congressional Research Service) constatou que ‘um número estimado de 272.000 pessoas negras foram desalojadas por inundações ou danos materiais, o que representa 73% da população atingida pela tempestade da região’

Há de se considerar, portanto, que as injustiças ambientais não possuem origem no acaso. Elas reproduzem as desigualdades sociais presentes na sociedade, sendo mais um expoente de práticas de violação dos direitos humanos, tanto por parte dos segmentos socialmente privilegiados quanto por parte do Estado. No ponto, há de se ressaltar que em Warren County, foi do Estado da Carolina do Norte a iniciativa de instalar um aterro com substâncias tóxicas em uma localidade habitada majoritariamente por afrodescendentes. Por outro lado, no movimento “Love Canal”, originalmente o terreno foi adquirido da “Hooker Chemical Corporation” pelo Estado de Nova York para construir uma escola e, posteriormente, unidades habitacionais. No contrato de compra e venda firmado entre as partes, restou explícito o histórico da propriedade como um depósito de lixo químico, fator ignorado pelas autoridades governamentais (HICKS, 2016).

A reflexão acerca da desigualdade na distribuição dos riscos a danos ambientais e desastres passa, obrigatoriamente, pela promoção dos direitos humanos, e pelo fortalecimento de políticas públicas que levem em conta as vulnerabilidades preexistentes (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 408).

No que se refere ao racismo ambiental, trata-se de mais uma consequência da face obscura do processo civilizatório havido no continente americano, no qual alguns grupos sociais foram tidos como sujeitos subalternos, culturalmente inferiores e submetidos à processos de invisibilização (BRAGATO, 2016). A partir dessa perspectiva, tem-se por natural por parte do Estado que algumas

minorias étnicas possam estar expostas a riscos de degradação ambiental, lixos químicos e desastres naturais, em uma proporção maior do que outros grupos hegemônicos. Nesse sentido, menciona-se que o maior aterro de lixo tóxico dos Estados Unidos está localizado na cidade de Emelle, no Alabama, onde os negros formam 90% da população (HERCULANO, 2008).

No sul dos Estados Unidos, até final da década de 1960, a privação de direitos para a população negra e a segregação racial eram legitimadas pelo Estado, e as práticas discriminatórias estendiam-se para todas as áreas, tais como educação, transporte público e restaurantes (WRIGHT, 2003, p. 125).

Pelas razões expostas, afere-se a relevância de se pensar políticas de sustentabilidade e prevenção à desastres, a partir das limitações impostas à algumas pessoas em face de suas vulnerabilidades. No que toca à reflexão proposta neste estudo, reconhece-se uma injustiça ambiental pensada a partir do racismo, mas não apenas no seu impacto racial, e sim, considerando o preconceito como forma de impedir que grupos vulneráveis e dependentes de políticas de inclusão social possam desenvolver suas capacidades, se protegerem e administrarem suas vidas (OTERO; RODRIGUES, 2018, p. 277).

Não apenas nos Estados Unidos da América, mas em todo o planeta, a implementação de políticas públicas inclusivas, orientadas e pensadas no sentido de combater o racismo e outras formas de injustiça ambiental, constitui a chave para a consolidação de uma visão de sustentabilidade. Para tanto, é imprescindível que o Estado reconheça a desigualdade existente e seja o principal vetor de mudança em matéria de justiça social, viabilizando o desenvolvimento pleno das capacidades humanas para melhoria nas condições de vida (GUEDES JUNIOR, 2012).

2 SUSTENTABILIDADE E DESENVOLVIMENTO DAS CAPACIDADES HUMANAS COMO INSTRUMENTO DE COMBATE AO RACISMO AMBIENTAL

Catástrofes naturais como o Furacão Katrina trazem à tona a fragilidade da ideia de que todas as pessoas, independente de gênero, etnia ou raça, têm o poder de influenciar e questionar os processos decisórios que orientam políticas públicas de valorização dos direitos humanos (PASTOR et al., 2006, p. 10). A despeito dessa perspectiva estar consolidada no discurso público e nas legislações da maioria dos Estados signatários da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que se verifica na prática é um grande hiato entre os diplomas legais e a realidade de grupos sociais em situação de vulnerabilidade (PASTOR *et al.*, 2006, p. 10).

Ao se tratar de políticas de prevenção e mitigação de desastres, o ponto de partida reside na compreensão do que se entende por sustentabilidade. No ponto, o Relatório da Comissão Bruntland

das Nações Unidas apresenta uma definição muito bem aceita entre os estudiosos de direito ambiental: “O desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades” (SUN, 2017, p. 179). Para Guedes Junior (2012, p. 229), uma sociedade considerada sustentável é aquela na qual “o ‘triângulo da sustentabilidade’ – economicamente viável, socialmente justo e ecologicamente correto – é uma realidade”.

O êxito na implantação de uma política de sustentabilidade ambiental pressupõe a efetivação de outras políticas públicas voltadas para a concretização da justiça social. É por essa razão que não se pode pensar em justiça ambiental sem inseri-la em um sistema onde o Estado se comprometa a assegurar a todas as pessoas o direito à moradia, saúde, educação e a redução das desigualdades étnico-raciais. Em outras palavras, o mínimo indispensável a uma vida digna.

Não se trata, diga-se, de exigir que o Estado assegure aos indivíduos a possibilidade de obterem os mesmos resultados. Trata-se, sim, de impor ao Poder Público o dever de não discriminar determinados grupos de pessoas intencionalmente com base em características ou classificações irracionais (VERCHICK, 2017, p. 84). A não-discriminação, nessa perspectiva, implica não apenas em condutas omissivas, mas na adoção de posturas ativas no sentido de viabilizar a participação social das comunidades marginalizadas nas tomadas de decisões que orientam as políticas de sustentabilidade (VERCHICK, 2017, p. 88). Nesse ponto, Verchick é preciso ao mencionar que “um problema social multifacetado como o risco de desastres exige um plano de ação multifacetado” (VERCHICK, 2017, p. 87).

Não por acaso a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT -, que trata sobre os Povos indígenas e Tribais, nos artigos 15 e 16, prevê o direito de consulta e participação dos povos interessados no uso, gestão e conservação dos recursos naturais existentes em suas terras.² No mesmo sentido, a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, também conhecida como Declaração de Durban, no

² Artigo 15

1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.

2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.

Artigo 16

1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam.

2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados. [...]

item 111, convida os Estados a considerarem as medidas não-discriminatórias para oferecerem um ambiente seguro e salubre aos indivíduos e membros de grupos que são vítimas ou estão sujeitos ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata³.

Exemplos de direcionamento intencional de impactos ambientais para populações de inexpressiva representatividade política podem ser encontrados no mundo inteiro. E a razão disso reside no histórico de marginalização desses grupos na sociedade, o que, por consequência, acarreta a inserção em espaços geográficos mais precários, tanto nas áreas urbanas quanto nas áreas rurais (ALMEIDA; SALIB, 2017, p. 630). Nesse sentido, a Organização das Nações Unidas, ao proclamar a Década Internacional de Afrodescendentes – 2015/2024 - e deflagrar o Plano de Ação, recomendou aos Estados que reconhecessem as condições inseguras e precárias de moradia nas quais vivem muitos afrodescendentes, desenvolvessem e implementassem políticas e projetos, conforme apropriado, com o objetivo, entre outras coisas, de assegurar que eles adquiram e sustentem um lar e uma comunidade seguras e protegidas, onde possam viver em paz e dignidade (NAÇÕES UNIDAS, 2013).

Por outro lado, não há de se pensar que as privações e limitações suportadas pelas minorias étnicas e pelas pessoas de baixa renda restrinjam-se às situações de ordem material. Estudos apontam que os impactos psicológicos decorrentes dos desastres são muito mais intensos nesses grupos, os quais acabam tendo menos acesso à serviços de assistência psicológica (PASTOR et al., 2006, p. 22). Muitas vezes, a despeito do conjunto de limitações de ordem material e psíquica, o modo de viver e o local que habitam são as únicas maneiras de as pessoas terem algum controle sobre suas próprias vidas. Uma catástrofe natural impõe a perda do pouco que se tem e a necessidade de se deslocarem para outro lugar, tendo que lidar com incertezas sobre o futuro (PASTOR et al., 2006, p. 22).

É nesse viés que ganha ênfase um debate mais profundo acerca do papel do Estado como garantidor de oportunidades para que comunidades vulneráveis não sejam expostas a riscos de maneira desproporcional. A vulnerabilidade de determinado grupo está relacionada às circunstâncias que o capacitam ou não para enfrentar o impacto. E nesse tocante, minorias raciais, pessoas politicamente marginalizadas e comunidades cujo modo de ser e viver depende de recursos naturais vulneráveis encontram-se em notória desigualdade (KASWAN, 120-121).

³ [...] 111. Convida os Estados a considerarem as medidas não-discriminatórias para oferecerem um ambiente seguro e salubre aos indivíduos e membros de grupos que são vítimas ou estão sujeitos ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, em especial: (a) Para melhorar o acesso à informação pública sobre saúde e questões ambientais; (b) Para assegurar que as preocupações relevantes sejam levadas em conta no processo público de tomada de decisão sobre o meio-ambiente; (c) Para partilhar tecnologias e práticas bem sucedidas na melhoria da saúde humana e do meio-ambiente em todas as áreas; (d) Para tomarem medidas corretivas adequadas para limpar, reutilizar e reabilitar os locais contaminados e, quando necessário, relocar, voluntariamente, aqueles atingidos, depois de consultados. [...]

Há um contexto de desafios, portanto, a serem superados pelas pessoas em situação de vulnerabilidade social, que nem sempre encontraram solução em análises obtidas tão-somente a partir do critério da renda ou das dinâmicas de mercado. O Estado, na busca de uma política efetiva de sustentabilidade, deve possibilitar que as pessoas possam desenvolver suas capacidades a fim de permitir a melhoria de suas próprias vidas. Nas palavras de Amartya Sen, “uma concepção adequada de desenvolvimento deve ir muito além da acumulação de riqueza e do crescimento do Produto Nacional Bruto e de outras variáveis relacionadas à renda” (SEN, 2000, p. 28).

Quando se fala em capacidade humana, as reflexões iniciais partem da adoção de um critério para medir o que as pessoas realmente podem fazer e o que elas podem efetivamente tornar-se (VERCHICK, 2017, p. 90). Partindo-se de uma concepção política e filosófica de tradição liberal, a medida da capacidade humana é valorizada no contexto da liberdade, um valor caro ao Estado Democrático. Para Sen, entretanto, não é possível falar em liberdade pessoal sem um conjunto de recursos indispensáveis a sua fruição, de forma a permitir que as pessoas tenham capacidade de “levar o tipo de vida que elas valorizam – e têm razões para valorizar”. (2000, p. 94)

Políticos e filósofos certamente discordarão em alguns aspectos ao discutir o que deveria estar incluído no conjunto de capacidades de cada pessoa. No mínimo, entretanto, há consenso que todas as pessoas têm direito a ‘capacidades elementares’ como ‘poder evitar privações como a fome, a desnutrição, a morbidade evitável e a mortalidade prematura, bem como...saber ler e contar, ter participação política e poder expressar-se sem censura, e assim por diante. A inclusão de processos democráticos é vital – a participação política é ao mesmo tempo um valor intrínseco (é constituinte da liberdade) e um meio construtivo pelo qual os indivíduos podem conquistar outros aspectos da liberdade e estabelecer normas de grupo para defini-los. (VERCHICK, 2017, p. 90)

Uma das consequências mais problemáticas do racismo ambiental é justamente a diminuição e, até mesmo, o aniquilamento da possibilidade de fruição das liberdades substantivas referidas por Sen. Para o economista indiano, elas incluem capacidades elementares como por exemplo ter condições de evitar privações como a fome, a subnutrição, a morbidez evitável, a morte prematura e as liberdades associadas a saber ler e fazer cálculos aritméticos, ter participação política e liberdade de expressão (SEN, 2000, p. 52).

Na prática, constata-se que não apenas a capacidade econômica, mas também características raciais e culturais determinam a invisibilização de algumas comunidades. A partir disso, o poder público, muitas vezes, se exime de efetivar os direitos socioambientais e a coletividade atingida fica ao sabor da sorte no momento de se proteger de condutas ilícitas praticadas pelos grandes empreendimentos industriais ou pelo próprio Estado (ALMEIDA; SALIB, 2017, p. 631).

Compreender o racismo ambiental no contexto da ideia de sustentabilidade viabiliza suscitar a imprescindibilidade de se adotar políticas públicas que promovam o empoderamento das minorias étnicas desfavorecidas, a fim de que essas tenham a possibilidade efetiva de defender os seus direitos violados pelo poder hegemônico. Nisso se incluem as ações afirmativas, políticas de educação ambiental, saneamento básico, saúde e transporte. A mudança de paradigma proposta por Amartya Sen, ao deslocar o critério de aferição do desenvolvimento econômico da renda para a capacidade humana – conceito que avalia questões outras não relacionadas apenas à capacidade econômica – complementa o fundamento teórico necessário para a implantação de uma política de sustentabilidade capaz de promover maior equidade na distribuição dos riscos ambientais.

Ao consagrar a dignidade da pessoa humana como principal fundamento constitutivo das democracias contemporâneas havidas na segunda metade do século XX, a Declaração Universal dos Direitos Humanos inseriu os direitos culturais, sociais e políticos entre aqueles imprescindíveis para a consolidação da liberdade dos indivíduos. Todavia, mesmo que se opte por restringir a reflexão ora proposta a uma dimensão meramente econômica, concorda-se mais uma vez com Verchick quando refere que “os desastres representam uma das maiores ameaças à resiliência econômica no mundo em desenvolvimento” (2017, p. 90). Assim, reduzir o risco de uma determinada comunidade reforça uma série de liberdades pessoais, entre as quais a possibilidade de evitar o empobrecimento evitável, as perdas evitáveis e a morte evitável (VERCHICK, 2017, p. 92).

A potencialização da capacidade humana, portanto, como expansão das liberdades substantivas, tem no papel no Estado o seu principal fiador, mas não único. As ações do poder público são essenciais no processo de desenvolvimento, mas as influências sociais têm função relevante no alcance das liberdades individuais (SEN, 2000, p. 58).

[...] As disposições sociais podem ter importância decisiva para assegurar e expandir a liberdade do indivíduo. As liberdades individuais são influenciadas, de um lado, pela garantia social de liberdades, tolerância e possibilidade de troca e transações. Também sofrem influência, por outro lado, do apoio público substancial no fornecimento das facilidades (como serviços básicos de saúde ou educação fundamental) que são cruciais para a formação e o aproveitamento das capacidades humanas. É necessário atentar a ambos os tipos de determinantes das liberdades individuais. (SEN, 2000, p. 59)

O reconhecimento por parte do Estado e da sociedade no sentido de que alguns grupos vulneráveis por sua condição cultural, étnica ou socioeconômica, suportam um ônus desproporcional em matéria de riscos ambientais não se restringe a uma abordagem de índole meramente política ou jurídica. A necessidade de se pensar a partir da percepção do outro como humano acrescenta um fundamento de natureza ética ao problema ora apresentado. O direito das catástrofes sob o enfoque da justiça ambiental reconhece as vulnerabilidades preexistentes de alguns

grupos sociais (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 425), e a gestão de riscos demanda uma abordagem ética para se pensar tanto as vulnerabilidades socioeconômicas e ambientais, quanto às práticas discriminatórias (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 408). Em outras palavras, tratando-se de medidas cuja promoção dos direitos humanos é ferramenta indispensável, não há como abstrair o elemento ético que cerca o debate.

Os casos de racismo ambiental que ocorreram e, lamentavelmente, ainda ocorrem no Brasil, demonstram que a dinâmica do processo civilizatório no Século XXI demanda a reinserção de um debate ético tanto no seio das Instituições de Estado quanto na sociedade. Nesse aspecto, oportuna a reflexão de Sennett, ao observar que “ter consciência da presença de outros diferentes, encontrar-se com eles, dirigir-se a eles – tudo isso constitui a ética que civiliza. A indiferença aos estranhos, por serem incompreensivelmente estranhos, degrada o caráter ético da cidade” (SENNETT, 2018, p. 146).

3 RACISMO AMBIENTAL NO BRASIL E A PROTEÇÃO DOS GRUPOS VULNERÁVEIS A PARTIR DA IDEIA DE SUSTENTABILIDADE

A discriminação étnico-racial compõe uma das estruturas fundantes do processo de formação da sociedade brasileira (GOMES, 2018, p. 163). Tanto é assim que a questão não foi ignorada pela Constituição da República, tendo merecido tratamento específico em algumas oportunidades. A título de exemplo, menciona-se o art. 216, § 2º, que estabelece o dever do Estado de proteger as manifestações das culturas afro-brasileiras.

As questões socioambientais, por óbvio, não escaparam da marca indelével deixada pelo racismo e pelas desigualdades dele decorrentes. No entanto, há de se destacar que no âmbito da literatura jurídica brasileira, a problematização da vulnerabilidade a partir do conceito de racismo ambiental possui uma abordagem ainda incipiente. É que a reflexão tem sido inserida em um contexto mais amplo, relacionado ao conceito de justiça ambiental.

Para uma adequada compreensão acerca dos efeitos do racismo como obstáculo às políticas de sustentabilidade, é importante estabelecer de que maneira os conceitos de racismo ambiental e injustiça ambiental dialogam entre si, sem que se reduza o primeiro a uma pequena subespécie da segunda.

A definição de justiça ambiental se apresenta bastante aglutinadora ao utilizar terminologias relacionadas à ‘raça’, ‘cor’, ‘origem’ e ‘renda’. Ao se analisar os objetivos dos movimentos pela justiça ambiental e contra o racismo ambiental, verifica-se que ambos têm em comum a perspectiva de consolidar um tratamento não discriminatório na distribuição dos riscos e

recursos naturais. Todavia, o racismo ambiental tem como elemento preponderante de reflexão o fato de que algumas minorias raciais suportam desproporcionalmente os custos sociais (SILVA, 2012, p. 105).

No Brasil, essas evidências decorrem do fato de que, inobstante a Constituição de 1988 tenha previsto um arcabouço de direitos de viés inclusivo, o poder público pouco tem feito para desconstruir os alicerces da desigualdade presente na sociedade brasileira. Além das limitações relacionadas à renda, parcela significativa das populações negra e indígena vem sendo submetida à marginalização ambiental, ao ocuparem morros, lixões, loteamentos desprovidos de saneamento básico (SILVA, 2012, p. 105) e, no caso dos povos indígenas e comunidades remanescentes de quilombos, ao serem expulsos de seus territórios ancestrais.

Na comparação com os Estados Unidos da América, sempre há de se distinguir que as lutas promovidas pelo movimento pelos direitos civis tinham no Estado um inimigo concreto e visível, uma vez que a segregação racial era institucionalizada legalmente (WRIGHT, 2003, p. 125). No Brasil, após a abolição da escravidão em 1888, não se tem notícia de nenhum ato oficial do Estado legalizando a segregação racial.

Essa perspectiva histórica pode conduzir ao equívoco de que o racismo no Brasil, ao longo do Século XX, não perfaz um fundamento teórico consistente para explicar o denso lastro de desigualdade social presente no processo civilizatório do País. Nesse sentido, as razões que conduziram ao ajuizamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186 perfazem um exemplo interessante. Na oportunidade, o autor da ação – Partido Democratas –, pretendia a declaração de inconstitucionalidade de atos da Universidade de Brasília - UNB, do Conselho de Pesquisa, Ensino e Extensão da Universidade de Brasília – CEPE e do Centro de Promoção de Eventos da Universidade de Brasília – CESPE, os quais instituíram o sistema de reserva de vagas com base em critério étnico-racial no processo de seleção para ingresso de estudantes. Entre os fundamentos apresentados pelo Partido Democratas, constava que a adoção de políticas afirmativas não seria necessária ao país, bem como que o modelo de um “Estado racializado”, nos moldes de África do Sul, Estados Unidos e Ruanda não seria adequado ao Brasil (BRASIL, 2012).

No entanto, conforme aponta Silva, “tanto a ação quanto a inação dos governos leva a uma institucionalização do racismo ambiental, que precisa ser repensada e combatida para se erigir um estado de justiça” (SILVA, 2012, p. 108). Ao longo do período republicano até a promulgação da Constituição de 1988 o Estado brasileiro ficou inerte em relação à implementação de políticas públicas orientadas a combater o racismo e conferir um caráter protagonista aos afrodescendentes na sociedade (GOMES, 2018, p. 169).

A despeito de não se vislumbrar leis segregacionistas no Brasil republicano, em relação ao racismo ambiental não se pode afirmar que o Estado venha se omitindo de praticar atos oficiais que possam caracterizá-lo. Vale dizer, na linha de pensamento de Herculano “que o racismo ambiental não se configura apenas por meio de ações que tenham uma intenção racista, mas igualmente por meio de ações que tenham um impacto racial, não obstante a intenção que lhes tenha dado origem” (HERCULANO, 2008, p. 16). No Brasil, o racismo ambiental vem se caracterizando, especialmente, pela marginalização de comunidades quilombolas, tradicionais, ribeirinhas, indígenas, e por disputas territoriais entre essas comunidades e os empreendimentos agrícolas ou industriais. Muitas vezes, essas práticas discriminatórias têm se desenvolvido com a chancela estatal, seja por omissão ou, não raro, pela edição de atos normativos ou administrativos que ratificam hierarquias sociais.

A título de exemplo, menciona-se a controvérsia estabelecida no Agravo de Instrumento nº 0057850-85.2016.4.01.0000/PA, julgado pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região (BRASIL, 2018). Cuidava-se de Ação Civil Pública promovida pelo Ministério Público Federal e Ministério Público do Estado do Pará, a fim de obter a suspensão de licenciamento ambiental para construção do Terminal Portuário da Empresa Brasileira de Portos de Santarém, por conta da ausência de consulta prévia das comunidades quilombolas e demais populações tradicionais situadas na área de influência direta do empreendimento.

O Juízo da 2ª Vara Federal da Subseção Judiciária de Santarém deferiu a tutela de urgência, acolhendo o pedido dos autores e suspendendo o licenciamento ambiental. O Tribunal Regional Federal da 1ª Região confirmou a decisão, destacando a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, que prevê a necessidade de consulta prévia às comunidades tradicionais atingidas cada vez que atos normativos ou administrativos forem suscetíveis de afetá-los diretamente. No caso, tratava-se de comunidades situadas à margem do Rio Amazonas, as quais retiravam o seu sustento do rio e possuíam forte vínculo cultural com o meio ambiente.

No precedente acima destacado, constata-se que a omissão do Estado em realizar consulta prévia às comunidades atingidas e, posteriormente, o ato de conceder o licenciamento ambiental sem o cumprimento desse requisito, produzia impactos de cunho racial naquela coletividade, independentemente de se adentrar no mérito acerca da intenção ou não de discriminar. O Relator esclareceu que “a consulta às comunidades tradicionais tem como finalidade assegurar a participação plena e efetiva destes grupos minoritários na tomada de decisões que possam afetar sua cultura e seu modo de viver. Devem ser realizadas antes de qualquer decisão administrativa, a fim de efetivamente possibilitar que os grupos tradicionais e minoritários exerçam influência na deliberação a ser tomada pelos órgãos oficiais”.

A construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, no Estado do Pará, revela outro exemplo de racismo ambiental praticado pelo Estado. No ano de 1974, o governo brasileiro outorgou à Eletronorte a concessão da UHE, através do Decreto nº 74.279, a fim de atrair para a Amazônia empresas de alumínio de natureza intensiva (TAVARES *et al.*, 2006, p. 108). No entanto, a construção da barragem de Tucuruí ocasionou o deslocamento de aproximadamente 32.000 pessoas, afetando drasticamente as populações quilombolas, indígenas, camponesas e ribeirinhas da região, as quais foram expulsas de suas terras, com a promessa de emprego e melhor qualidade de vida (CORREA, 2009). Também resultou na alteração da fauna, da flora e do solo, na morte de animais e na proliferação de doenças como malária, estresse, depressão e alcoolismo (CORREA, 2009).

As peculiaridades que cercam as comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas residem no fato de que a relação dessas com o território não está diretamente associada à ideia de que a terra deve produzir riqueza e viabilizar a acumulação do capital. Essas questões foram objeto de reflexão do Supremo Tribunal Federal no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, a qual questionava a constitucionalidade do Decreto nº 4887/2004⁴. A Ministra Rosa Weber, em seu voto-vista, afirmou que “os quilombos representavam uma possibilidade de organização social alternativa à ordem escravista”, e “ao assegurar aos remanescentes das comunidades quilombolas a posse das terras por eles ocupadas desde tempos coloniais ou imperiais, a Constituição brasileira reconhece-os como unidades dotadas de identidade étnico-cultural distintiva, equiparando a proteção que merecem à dispensada aos povos indígenas”. Conclui que “a privação econômica e o desrespeito cultural se entrelaçam e sustentam simultaneamente” (BRASIL, 2018a).

A respeito das dificuldades enfrentadas pelas comunidades remanescentes dos quilombos, esclarece Silva:

[...] Trata-se de população que vive em terras remanescentes de quilombos, e, como salienta Paixão (2004: 163), a necessidade de que estas áreas sejam regulamentadas articula não somente questões raciais, mas também o tema agrário, educacional, da saúde desta população e o próprio problema ambiental. Esta problemática não envolve somente a garantia da regularização da posse da terra, mas também o favorecimento da melhor da qualidade de vida destas dentro da perspectiva de desenvolvimento adequada à preservação de seus recursos naturais. (SILVA, 2012, p. 94)

Os modos de vida de comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas, tidas como tradicionais, são avessos aos ideais de expansão econômica, progresso e desenvolvimento. (SILVA, 2012, p. 94). Por essa razão, esses grupos sociais são marginalizados e subalternizados, mediante a naturalização e concepção de que os espaços que ocupam são desertos e improdutivos, o que, em

⁴ Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos.

tese, acolheria um discurso de que estariam disponíveis para empreendimentos econômicos (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 409).

Nas áreas urbanas das grandes cidades brasileiras também não é diferente. A ocupação de áreas de risco, por parte de comunidades expostas à extrema pobreza, fomenta a favelização e o aumento da intensidade dos impactos das catástrofes (LEITE; CAVEDON, 2017, p. 409). Nesse sentido, a omissão estatal em promover políticas de redução da vulnerabilidade é fator de elevação de injustiça e de desrespeito ao Estado de Direito (DAMACENA, 2017, p. 447).

O déficit de moradia, aliado a um acelerado processo de industrialização dos grandes centros urbanos é uma das chaves para se compreender a desigualdade social no Brasil. O passivo de ausência de políticas públicas habitacionais deixou um legado de improvisação e ocupações irregulares que conduziram um grande contingente populacional à clandestinidade e à marginalização. A partir dessa realidade, em efeito cascata, surgem problemas relacionados à coleta de lixo, saneamento básico, iluminação pública e total falta de acesso à urbanização formal (REZENDE; COSTA, 2014, p. 181).

As ocupações irregulares, consequência da falta de planejamento urbano do poder público nas médias e grandes cidades do país, vem produzindo um outro problema. Tem sido frequente o debate no âmbito dos tribunais acerca de conflitos existentes entre direito à moradia e direito ao meio ambiente. Muitas vezes, os loteamentos irregulares das comunidades em situação de vulnerabilidade social são associados à degradação do meio ambiente, o que não representa a verdade (REZENDE; COSTA, 2014, p. 181). É justamente a falta de acesso à políticas públicas de inclusão social que levam as populações de baixa renda e as minorias étnicas a uma exposição desproporcional a riscos de catástrofes ambientais.

Essa questão foi central na controvérsia havida na Apelação Cível nº 70032341430, julgada pela Segunda Turma do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul (RIO GRANDE DO SUL, 2010). O Ministério Público ajuizou ação civil pública em face do Município de São Leopoldo, com o objetivo de anular lei local que transferia a posse de áreas verdes à particulares, especificamente a inúmeras famílias de baixa renda que fixaram residência na área. O autor da ação visava obter a condenação do Município a promover a desocupação, e a recomposição do ambiente natural mediante o plantio de árvores nativas e outras formas de vegetação.

O juízo de primeiro grau julgou improcedente o pedido, sob o fundamento de que a lei havia sido aprovada para o fim de regularizar situação consolidada, uma vez que muitas famílias de baixo poder aquisitivo residiam no local, e no conflito entre o direito à moradia de pessoas vulneráveis e o direito ao meio ambiente, no caso concreto, deveria prevalecer o primeiro.

O Ministério Público apelou, argumentando que a solução apresentada pela sentença privaria a sociedade da área verde que assegura o meio ambiente equilibrado. O Tribunal de Justiça manteve os termos da sentença, reconhecendo que “conquanto a sociedade tenha direito ao meio ambiente equilibrado, no caso em questão o direito à moradia, que se ostenta como uma das faces mais visíveis da dignidade da pessoa, notadamente em conglomerados urbanos e em se tratando de famílias de baixa renda, a regularização fundiária de ocupação irregular atende ao interesse público e se constitui em investimento humano”.

O mesmo debate se deu no âmbito da Apelação nº 2006.72.04.003887-4/SC, do Tribunal Regional Federal da 4ª Região (BRASIL, 2009). Nesse precedente, uma família economicamente hipossuficiente vivia em uma humilde residência há vários anos, em área de preservação permanente, de propriedade da União Federal. A partir de uma ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal, o pedido foi julgado procedente para o fim de promover a demolição do imóvel onde residia a família e determinar à ré que executasse um plano de recuperação de área degradada, por situar-se em área de preservação permanente e se tratar de patrimônio da União.

A sentença foi reformada, sob o fundamento de que “a pura e simples demolição, desacompanhada, no mínimo, de alternativa para o exercício do direito à moradia, configuraria ato estatal desvinculado da boa-fé objetiva e dos direitos fundamentais da apelante”. Ao proferir o voto-condutor, o Relator Desembargador Federal Roger Raupp Rios destacou que “no caso concreto, em que Poder Público, ciente há muito do local de habitação da apelante, além de nada fazer para compatibilizar a moradia com o ambiente, atuou positivamente ao disponibilizar ali prestação de serviço público de energia elétrica no local”.

Os fundamentos do julgado ora mencionado vão ao encontro de algumas das reflexões desenvolvidas neste trabalho. O Relator discorre sobre a discriminação histórica experimentada por certos grupos e indivíduos:

Este respeito se torna ainda mais urgente em face de indivíduos e grupos que experimentam discriminação de modo histórico e disseminado socialmente. E o faz atentar o direito internacional dos direitos humanos quanto à moradia: “Mulheres, crianças, jovens, idosos, indígenas, minorias étnicas e outras minorias, e outros indivíduos e grupos vulneráveis sofrem desproporcionalmente da prática de despejo forçado”, alertou o Alto Comissariado de Direitos Humanos da ONU, acima citado, agora no item 10 do referido comentário. Uma ilustração disso é trazida por Betânia de Moraes Alfonin, no trabalho “Cidade para Todos/Cidade para Todas - Vendo a cidade através do olhar das mulheres” (Direito Urbanístico - Estudos Brasileiros e Internacionais, org. B. Alfonsin e E. Fernandes, Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 253).

Nesse precedente, identificava-se que a pretensão de demolição do imóvel repercutiria negativamente em uma mulher pobre, chefe de família, que residia no local com dois filhos, e

dedicava-se à atividade pesqueira para sua subsistência. O caso revela hipótese de discriminação indireta (não-intencional) institucional, explicada pelas palavras de Rios (2008, p. 135):

A perspectiva institucional, por sua vez, enfatiza a importância do contexto social e organizacional como efetiva raiz dos preconceitos e comportamentos discriminatórios. Ao invés de acentuar a dimensão volitiva individual, ela volta-se para a dinâmica social e a ‘normalidade’ da discriminação que ela engendra, buscando compreender a persistência a persistência da discriminação mesmo em indivíduos e instituições que rejeitam conscientemente sua prática intencional. A relevância da exposição da teoria institucional da discriminação para o estudo do disparate impact assenta-se precisamente na explicação fornecida por esta em face da existência de discriminação independentemente da vontade ou da escolha racional dos indivíduos.

O que os precedentes mencionados neste tópico revelam é que qualquer debate acerca do conceito de um meio ambiente equilibrado deve partir da compreensão de que neste estão inseridos outros temas diretamente relacionados às injustiças sociais. Ao lado de temas como preservação da fauna e flora, tem-se a necessidade de se buscar soluções para questões relacionadas à moradia, coleta de lixo, saneamento básico e discriminação racial, por exemplo. Consequentemente, as políticas públicas a serem implementadas para um desenvolvimento sustentável dependem de um maior comprometimento do Estado frente a esse panorama de desigualdade.

Com razão Fernandes ao salientar que o conflito entre direito ambiental e direito à moradia deve ser pensado a partir de uma compreensão do conceito amplo de meio ambiente proposto pela Constituição. Sob as lentes do diploma constitucional, o meio seria um “padrão de interação entre elementos naturais, artificiais e culturais que permite o desenvolvimento equilibrado da vida humana, equilíbrio este que não é absoluto, mas que é política e historicamente determinado – e que tem de levar em conta em alguma medida, a questão crucial da moradia popular” (FERNANDES, 2002, p. 361).

O Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV, instituído pela Lei nº 11.977/2009, foi uma sinalização importante do Estado brasileiro no sentido de desenvolver uma política pública que democratizasse o acesso à moradia para a população de baixa renda. Contudo, embora se trate de uma política essencial ao enfrentamento do déficit habitacional no País, vem apresentando, em algumas situações, outros exemplos de discriminação social e ambiental às quais as pessoas em situação de vulnerabilidade estão submetidas no cotidiano.

De fato, têm sido comum ajuizamento de ações com pretensão indenizatória por danos materiais e morais em face de construtoras integrantes do Programa Minha Casa, Minha Vida. Na maioria dos casos, logo após o ingresso dos beneficiários no imóvel, são constatados vícios de construção e falhas na execução das obras, tais como infiltração nas paredes, represamento da água das chuvas, vazamentos e uma série de dissabores que muitas vezes causam transtornos suficientes

a comprometer a saúde e a tranquilidade do núcleo familiar (RIO GRANDE DO SUL, 2018a). Oportuno ressaltar que as construtoras cadastradas no programa se obrigam à edificação dos imóveis mediante pagamento efetuado pelo agente financeiro, que nas hipóteses do PMCMV é a Caixa Econômica Federal.

No que se refere à segurança pública, os beneficiários do programa habitacional também têm enfrentado problemas com a invasão do tráfico nos condomínios, ocupações por milícias e expulsão de moradores (MARIZ, 2015).

Todos esses pontos abordados – moradia, meio ambiente equilibrado, educação, saúde e segurança pública – são temas estruturais para se pensar uma solução para o problema do racismo ambiental no Brasil através da ideia de sustentabilidade. Isso porque ao se traçar um mapa da desigualdade no país, em todos os setores será possível constatar que pessoas negras, pobres e moradoras de periferia têm acesso mais restrito à saúde, educação e mercado de trabalho (PINHEIRO et al., 2006).

A mitigação dos riscos ambientais e a ampliação do diálogo acerca da sustentabilidade passa, necessariamente, pela ruptura de linhas divisórias tradicionais que existem nas estruturas internas do poder público (SUN, 2017, p. 184). O problema da educação não pode ser tratado como uma questão específica dos órgãos vinculados a essa temática. A questão da segurança pública não é um problema específico das secretarias pertinentes. Todos os órgãos devem operar através de constante interação, a partir de um sistema orgânico, cujo funcionamento dependa de uma engenharia que envolva todo o processo, não se pensando a solução a partir de um contexto isolado (SUN, 2017, p. 184).

No Brasil, é o racismo o principal elemento de negação do outro, o qual torna aceitável a pobreza e marginalização de parcela substancial da população (OTERO; RODRIGUES, 2018, p. 278). E vem dessa situação a pertinência de se falar em “racismo ambiental” e não apenas em “injustiça ambiental”, para melhor se pensar uma política pública propositiva no que se refere à sustentabilidade e mitigação dos riscos.

CONCLUSÃO

O racismo e a desigualdade dele decorrente permeiam o tecido social brasileiro. Os discursos de invisibilização que nortearam a formação da sociedade brasileira, aliados à precarização de serviços públicos essenciais como saúde, educação e moradia digna relegaram minorias raciais à própria sorte no que se refere ao ideal de um piso mínimo de dignidade.

Ao longo do presente trabalho demonstrou-se que circunstâncias relacionadas à raça têm contribuído de maneira decisiva para que determinados grupos de pessoas, inferiorizados nas hierarquias sociais, sejam mais impactados por catástrofes naturais, desastres antropogênicos e pela ausência de políticas públicas de caráter inclusivo. Nesse sentido, o Furacão Katrina, ocorrido nos Estados da América no ano de 2005, foi um divisor de águas no sentido de escancarar a vulnerabilidade dos afrodescendentes para suportar os riscos decorrentes de desastres.

A partir da compreensão dessas variáveis relacionadas à vulnerabilidade, as políticas de sustentabilidade ambiental deverão orientar-se pelo enfrentamento, por parte do poder público, das contingências que causam a desigualdade na distribuição dos riscos. Em outras palavras, para se falar em sustentabilidade, o Estado necessariamente deverá desenvolver outras políticas públicas indispensáveis à promoção dos direitos humanos e da justiça social.

O racismo ambiental está diretamente conectado à diminuição e ausência de possibilidades de algumas minorias étnicas terem acesso ao mínimo indispensável para uma vida digna. Nesse contexto, os estudos de Amartya Sen oferecem referenciais teóricos importantes para se pensar políticas de sustentabilidade eficazes ao desenvolvimento das capacidades humanas, não compreendidas apenas como a capacidade econômica.

A literatura jurídica brasileira, embora venha desenvolvendo pesquisas acerca da vulnerabilidade social como obstáculo ao acesso de políticas de sustentabilidade na gestão dos riscos, ainda é incipiente em pesquisas direcionadas à problematização do racismo ambiental.

Em que pese a Constituição da República tenha identificado no racismo um problema a ser debelado no processo civilizatório brasileiro, o enfrentamento da questão no âmbito do sistema de justiça ainda prescinde de maior aprofundamento. No que se refere ao racismo ambiental, os debates são praticamente inexistentes. São inúmeras as controvérsias judiciais relacionadas à questões ambientais e fundiárias, cujo “pano-de-fundo” remete à vulnerabilidade social de minorias raciais subalternizadas, conforme demonstrado nos precedentes trazidos neste trabalho.

Os fundamentos jurídicos utilizados para a manutenção ou imposição de hierarquias sociais são diversos: “poluição sonora”, “preservação do meio ambiente”, “progresso e desenvolvimento econômico da região” etc. Na maioria dos casos, essas expressões aparecem, e escondem o cerne do problema: o racismo – ambiental, estrutural, institucional ou religioso, ou todos juntos, a depender do contexto.

Conferir às coisas o verdadeiro nome e sentido é o primeiro passo para se propor a solução ao problema. Ao se tratar a questão do racismo como um problema social e cultural a ser enfrentado pelo Estado brasileiro, se estará criando condições, também, para se pensar o desenvolvimento de políticas efetivas de sustentabilidade e mitigação dos riscos ambientais. A marginalização e a

pobreza de determinados grupos étnicos não serão toleradas como algo inerente ao contexto socioeconômico de países periféricos, sem qualquer perspectiva de solução.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ana Carolina Barros; SALIB, Marta Luíza L. Racismo Ambiental Urbano: Omissão do poder público na efetivação do direito humano ao saneamento básico na cidade de Porto Velho. In: **Anais do I Congresso Acadêmico de Direito Constitucional**. Porto Velho/RO, 23.06.2017, p. 619-644.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. **Quaestio Iuris**. Vol. 09, nº 04, Rio de Janeiro, 2016, p. 1806-1823.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239**. Pleno. Relatora p/ acórdão Ministra Rosa Weber. Brasília, 08 de fevereiro de 2018.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 1ª Região. **Agravo de Instrumento nº 0057850-85.2016.4.01.0000/PA**. Quinta Turma. Relator: Desembargador Federal Souza Prudente. Agravante: Estado do Pará. Agravado: Ministério Público Federal e Ministério Público do Estado do Pará. Brasília, 02 de maio de 2018. Unânime. Disponível em: <https://arquivo.trf1.jus.br/PesquisaMenuArquivo.asp?p1=00578508520164010000>. Acesso em 24 jan. 2022.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 2ª Região. **Apelação Cível nº 01114341720134025118/RJ**. Sétima Turma Especializada. Relator Desembargador Federal Flávio Oliveira Lucas. Rio de Janeiro, 11 de maio de 2018.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. **Apelação Cível 2006.72.04.003887-4/SC**. Terceira Turma. Relator: Desembargador Federal Roger Raupp Rios. Apelante: Loreni Pinto Nazario. Apelado: Ministério Público Federal e União Federal. Porto Alegre, 12 de maio de 2009. Unânime.

CORRÊA, S. R. M. O Movimento dos Atingidos por Barragem na Amazônia: um movimento popular nascente de vidas inundadas. **Revista NERA**. Ano 12, Nº. 15, julho/dezembro de 2009. Disponível em: <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1372/1356>>. Acesso em: 12 fev. 2022.

DAMACENA, Fernanda Dalla Libera. Limites e Possibilidades da Prestação Jurisdicional na Redução da Vulnerabilidade. In: FARBER, Daniel A.; CARVALHO, Délton Winter de. **Estudos aprofundados em direito dos desastres: interfaces comparadas**. Curitiba: Prismas, 2017, p. 447.

FARBER, Daniel A. Navegando a Intersecção entre o Direito Ambiental e o Direito dos Desastres. In: FARBER, Daniel A.; CARVALHO, Délton Winter de. **Estudos aprofundados em direito dos desastres: interfaces comparadas**. Curitiba: Prismas, 2017, p. 23-54.

FERNANDES, Edésio, Desenvolvimento sustentável e política ambiental no Brasil: confrontando a questão urbana. In: LIMA, André (Org.). **O direito para um Brasil socioambiental**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor. 2002, p. 361.

GOMES, César de Oliveira. A Defensoria Pública da União na Proteção dos Direitos da População Negra. In: ADAMATTI, Bianka; SILVA, Débora Bós e. **Lições Críticas: Direitos Fundamentais**. Porto Alegre: Editora Visão, 2018.

GUEDES JUNIOR, Valdir Lamim. Consciência negra, justiça ambiental e sustentabilidade. In: **Sustentabilidade em Debate**. Brasília, v. 3, n. 2, p. 223-238, jul/dez 2012.

HERCULANO, Selene. Justiça Ambiental: de Love Canal à Cidade dos Meninos, em uma perspectiva comparada. In: **Justiça e Sociedade: temas e perspectivas**. Marcelo Pereira de Mello (org.). São Paulo: LTr, 2001, p. 215-238. Disponível em: http://www.professores.uff.br/seleneherculano/wp-content/uploads/sites/149/2017/09/JUSTI%C3%87A_AMBIENTAL_de_Love_Canal__v5_%C3%A0_Cidade_dos_Meninos.pdf. Acesso em: 20 jan. 2022.

HERCULANO, Selene. O Clamor por Justiça Ambiental e contra o Racismo Ambiental. In: **Interfacehs – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**. V. 3, n. 1, Artigo 2, jan./abril 2008, p. 2. Disponível em: <<http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/art-2-2008-6.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2022.

HICKS, Stephen. **The Love Canal Environmental Disaster: Four Decades Later [Good Life Series]**. Disponível em: <https://www.stephenhicks.org/2016/04/10/the-love-canal-environmental-disaster-four-decades-later-the-good-life/>. Acesso em: 18 jan. 2022.

KASWAN, Alice. Sete Princípios para uma Adaptação Equitativa aos Efeitos das Mudanças Climáticas. In: FARBER, Daniel A.; CARVALHO, Délton Winter de. **Estudos aprofundados em direito dos desastres: interfaces comparadas**. Curitiba: Prismas, 2017, p. 113-148.

LEITE, José Rubens Morato; CAVEDON, Fernanda Salles. A Justiça Ambiental como paradigma para o Direito das Catástrofes: por uma abordagem ética e ambiental da gestão dos riscos de catástrofes ecológicas. In: FARBER, Daniel A.; CARVALHO, Délton Winter de. **Estudos aprofundados em direito dos desastres: interfaces comparadas**. Curitiba: Prismas, 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Década Internacional de Afrodescendentes – 2015/2024**. Disponível em: https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/05/WEB_BookletDecadaAfro_portugues.pdf. Acesso em: 22 jan. 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Relatório do Relator especial sobre as formas contemporâneas de racismo, de discriminação racial, de xenofobia e de intolerância que lhe são associadas** – Missão aos Estados Unidos da América, 28 de abril de 2009 (A/HRC/11/36/Add.3).

OTERO, Cleber Sanfelici; RODRIGUES, Mithiele Tatiana. Discriminação ambiental: da proteção das minorias excluídas pela sociedade contemporânea. In: **Revista de Direito da Cidade**, vol. 10, n° 1 (2018), p. 257-287.

PACHECO, Tânia. Desigualdade, injustiça ambiental e racismo: uma luta que transcende a cor. In: **Combate Racismo Ambiental**, p. 3. Disponível em: <<https://cpalsocial.org//documentos/312.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2022.

PASTOR, Manuel; BULLARD, Robert D.; BOYCE, James K.; FOTHERGILL, Alice; MORELLO-FROSCH, Rachel; WRIGHT, Beverly. **In the Wake of the Storm: Environment**,

Disaster, and Race After Katrina. New York: Russel Sage Foundation, 2006. Disponível em: <<https://www.issuelab.org/resources/9932/9932.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2022.

PINHEIRO, Luana; FONTOURA, Natália; PRATA, Ana Carolina; SOARES, Vera. **Retrato das Desigualdades**. 2ª ed. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, set/2006.

REZENDE, Elcio Nacir; COSTA, Marina Lage Pessoa. A atuação da defensoria pública na regularização fundiária urbana de interesse social em área de preservação permanente. In: **Revista de Direito Público**, Londrina, v. 9, n. 1, p. 181. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/direitopub/article/view/17719>. Acesso em: 25 jan. 2022.

RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. **Apelação Cível nº 70032341430**. Segunda Turma. Relatora: Desembargadora Denise Oliveira Cezar. Apelante: Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Apelado: Município de São Leopoldo. Porto Alegre, 01 de setembro de 2010. Unânime.

RIOS, Roger Raupp. **Direito da Antidiscriminação**: discriminação direta, indireta e ações afirmativas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

SENNETT, Richard. **Construir e habitar: ética para uma cidade aberta**. Trad.: Clóvis Marques. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

SILVA, Lays Helena Paes e. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. In: **e-cadernos ces**, 01.09.2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1123>. Acesso em: 19 fev. 2022

SUN, Lisa Grow. *Smart Growth*: Expansão Urbana Inteligente em Lugares Pouco Inteligentes: Sustentabilidade, Desastres e o Futuro da Cidade Americana. In: FARBER, Daniel A.; CARVALHO, Délton Winter de. **Estudos aprofundados em direito dos desastres**: interfaces comparadas. Curitiba: Prismas, 2017, p. 149-198.

TAVARES, Maria Goreti da Costa.; COELHO, Maria Célia Nunes; MACHADO, Lia Osório. Redes de distribuição de energia e desenvolvimento regional na Amazônia Oriental. **Novos Cadernos NAEA**. v. 9, n. 2, p. 99-134, dez. 2006, ISSN 1516-6481. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/64/71>>. Acesso em: 24 jan. 2022.

WRIGHT, Beverly. Race, Politics and Pollution: Environmental Justice in the Mississippi River Chemical Corridor. In: AGYEMAN, Julian; BULLARD, Robert D.; EVANS, Bob. **Just Sustainabilities**: Development in an Unequal World. London: Earthscan Publications Ltda., 2003, p. 125-145.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



O COMPONENTE HUMANO NA PANAMAZÔNIA: OS POVOS INDÍGENAS

THE HUMAN COMPONENT IN PANAMAZONIA: THE INDIGENOUS PEOPLES

EL COMPONENTE HUMANO EN PANAMAZONIA: LOS PUEBLOS INDÍGENAS

EDUARDO ERNESTO FILIPPI¹
MARCUS VINICIUS AGUIAR MACEDO²

RESUMO

O tema do presente artigo centra-se no território da Amazônia Internacional, Amazônia Continental ou Panamazônia e no seu componente humano. Para tal, o presente artigo construiu uma narrativa histórica tendente a explorar o componente humano existente naquele território, por onde hoje perpassa o território de pelo menos oito países soberanos – Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana e Suriname –, e ainda uma colônia europeia incrustada na América do Sul – a Guiana Francesa –, dando-se especial prevalência às suas etnias indígenas, enquanto importante fator de socio-biodiversidade ali presente. A pesquisa tem caráter bibliográfico e documental, sendo classificada como longitudinal. Os principais eventos históricos evidenciam que a presença dos povos originários na região teve origem na imigração asiática, ocorrida há cerca de 15 mil anos atrás, tendo ainda, com a marcha de colonização havida naquele território, se iniciado um processo de “civilização”, “catequização” e “depopulação” indígena, no bojo do qual fragilidades demográficas e ações antrópicas obrigaram paulatinamente os poderes constituídos dos Países Amazônicos a construir dispositivos normativos para resguardar os direitos dessas comunidades tradicionais. De tudo, é importante aceitar o papel da cooperação internacional no manejo transnacional da Panamazônia rumo à sustentabilidade, mas sobretudo reconhecer o importante papel dos povos indígenas ali presentes.

¹ Doutor em Economia Política (UVSQ, França). Professor do Programa de Pós-graduação em Estudos Estratégicos Internacionais (PPGEI) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). edu_292000@yahoo.com.br.

² Doutor em Estudos Estratégicos Internacionais pela UFRGS, mestre em Direito das Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), professor adjunto do Departamento de Ciências Criminais da Faculdade de Direito da FRGS. marcusvmacedo@gmail.com.

Como citar este artigo:

FILIPPI, Eduardo
Ernesto
MACEDO, Marcus
Vinicius Aguiar
O componente humano
na panamazônia: os
povos indígenas
**Revista de Direito
Socioambiental -
REDIS**, Dossiê “Povos,
territórios e direitos:
diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 120-136.

Data da submissão:
04/03/2022

Data da aprovação:
08/02/2023



Palavras-chave: componente humano; índios; povos indígenas; Amazônia Internacional; Amazônia Continental; Panamazônia; sustentabilidade.

ABSTRACT

The subject of this article is centered on the territory of the International Amazon, Continental Amazon or Panamazonia and its human component. To this end, the present article built a historical narrative aimed at exploring the human component existing in that territory, through which the territory of at least eight sovereign countries – Brazil, Bolivia, Peru, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana and Suriname – runs today. and also a European colony encrusted in South America – French Guiana –, giving special prevalence to its indigenous ethnicities, as an important factor of socio-biodiversity present there. The research has a bibliographic and documentary character, being classified as longitudinal. The main historical events show that the presence of native peoples in the region originated with Asian immigration, which occurred about 15 thousand years ago, and with the march of colonization that took place in that territory, began a process of “civilization”, “catechization” and “depopulation” of indigenous peoples, in the wake of which demographic weaknesses and anthropic actions gradually forced the constituted powers of the Amazonian countries to build normative devices to safeguard the rights of these traditional communities. Above all, it is important to accept the role of international cooperation in the transnational management of Panamazônia towards sustainability, but above all to recognize the important role of the indigenous peoples present there in this process.

Keywords: human component; indians; indian people; International Amazon; Continental Amazon; Panamazonia; sustainability.

RESUMEN

El tema de este artículo se centra en el territorio de la Amazonía Internacional, Amazonía Continental o Panamazonia y su componente humano. Para ello, el presente artículo construyó una narrativa histórica tendiente a explorar el componente humano existente en ese territorio, por el que discurre el territorio de al menos ocho países soberanos –Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana y Surinam –, y también una colonia europea incrustada en América del Sur –Guayana Francesa –, dando especial prevalencia a sus etnias indígenas, como factor importante de la socio-biodiversidad allí presente. La investigación tiene carácter bibliográfico y documental, siendo clasificada como longitudinal. Los principales hechos históricos muestran que la presencia de los pueblos originarios en la región se originó con la inmigración asiática, ocurrida hace unos 15 mil años, y con la marcha de colonización que se dio en ese territorio se inició un proceso de “civilización”, “catequización” y “despoblación” de los pueblos indígenas, a raíz de lo cual las debilidades demográficas y las acciones antrópicas obligaron paulatinamente a los poderes constituidos de los países amazónicos a construir dispositivos normativos para salvaguardar los derechos de estas comunidades tradicionales. De todo, es importante aceptar el papel de la cooperación internacional en la gestión transnacional de Panamazônia hacia la sostenibilidad, pero sobre todo reconocer el importante papel de los pueblos indígenas allí presentes en este proceso.

Palabras clave: componente humano; indios; gente india; Amazonía Internacional; Amazonía Continental; Panamazonia; sustentabilidad.

INTRODUÇÃO

A Amazônia Internacional, também chamada de Amazônia Continental ou Panamazônia, trata-se de uma região da América do Sul caracterizada pela presença de densas florestas tropicais, com área de influência da Bacia do Rio Amazonas, e que perpassa por pelo menos oito países soberanos – Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana e Suriname –, e ainda uma colônia europeia incrustada na América do Sul – a Guiana Francesa.

Como é do conhecimento universal, a Panamazônia destaca-se pelos números que naturalmente impressionam – maior floresta tropical do Planeta; maior bacia hidrográfica da Terra; maior reserva de biodiversidade global –, contando ainda com um singular potencial de recursos naturais estratégicos em seu subsolo. Fato é, no entanto, num tempo em que o clima, a água e a geração de energia e alimentos se firmam como pauta permanente nas prioridades dos investimentos da humanidade, que a Panamazônia passou a se tratar de uma região que cada vez mais vem despertando a preocupação do mundo, sendo certo que, com suas múltiplas dimensões e desafios do desenvolvimento sustentável a serem superados, não faltam razões econômicas, sociais e até éticas para cuidarmos bem daquela porção geográfica sul-americana e impedirmos a sua paulatina destruição pela ação antrópica.

Todavia, não obstante a devida atenção que o tema tenha recebido ultimamente, com a universal aceitação quanto à necessidade de construção de uma pauta desenvolvimentista voltada para a boa gestão dos bens da natureza ali existentes, não se pode deixar de considerar nesse processo o seu principal destinatário, consistente no componente humano, representado principalmente pelas populações indígenas que ali tem o seu lugar de vida, enquanto ocupantes de parte significativa daquela porção geográfica, tratando-se também dos principais responsáveis pela manutenção de sua biodiversidade.

O presente trabalho tem o objetivo, pois, de construir uma análise histórica da presença do componente humano na Panamazônia, dando-se especial prevalência às etnias indígenas existentes na região, enquanto principal fator de riqueza cultural ali presente, pretendendo-se ainda, de forma subjacente a isso, verificar como os Países Amazônicos, em seus respectivos planos internos, passaram a normatizar a construção de um cenário de busca da sustentabilidade ambiental de suas porções amazônicas, com a importante participação dessas comunidades tradicionais na tarefa da boa governança dos seus recursos da natureza.

Realizado com abordagem qualitativa e mediante corte longitudinal, o presente trabalho tem por base uma análise de dados indutiva, utilizando-se de estratégias bibliográfica e documental a partir de dados de origem secundária, ou seja, já publicados e acessíveis.

1 FUNDAMENTAÇÃO E DISCUSSÃO

A Panamazônia que conhecemos, também chamada Amazônia Internacional ou Amazônia Continental, com área de influência da Bacia do Rio Amazonas e também delimitada por critérios político-administrativos em todo o Continente Sul-Americano, engloba o território de pelo menos oito países soberanos – Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana e Suriname –, e ainda uma colônia europeia encrustada na América do Sul – a Guiana Francesa –, o que equivale a 7,8 milhões de quilômetros quadrados de território, mais de 60% dessa área encontrando-se no Brasil (IMAZON, 2022).

Trata-se, como já dito anteriormente, de uma região que cada vez mais vem despertando a preocupação do mundo, porção geográfica esta, quase sempre tão lembrada com a imagem de uma floresta grandiosa, serpenteada por rios quase oceânicos, vinculada à ideia de “pulmão do mundo”. O fato é que, ao longo dos séculos, construímos essa imagem da Panamazônia como uma área verde que demanda cuidados, sem dúvida, mas certo é também que a região não se trata de um parque temático inviolável da biodiversidade: tem gente lá!

Mais que isso: existem lá as populações originárias, consistentes nas mais diversas etnias indígenas que lá se encontram há milhares de anos e que hoje talvez se revelem na maior expressão de biodiversidade humana do Planeta, comunidades tradicionais estas que muitas vezes acabam convivendo com uma sociedade envolvente – não-indígena – caracterizada por uma situação de grande vulnerabilidade social, com a baixa oferta de infraestrutura e de serviços públicos que sempre foi uma característica prevalente na região.

Trata-se de um tema vasto e complexo. Com efeito, ao se adentrar na temática do componente humano presente na Panamazônia, incursiona-se também, por consequência, no aspecto da sociodiversidade da região, sendo de se dizer, sobre o tema, que até mesmo a tarefa de quantificar a população dessa porção geográfica não se trata de uma operação simples.

De fato, em seus esforços de quantificação da população da Região Amazônica Sul-Americana, o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente-PNUMA, juntamente com a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica-OTCA (2008), e a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe-CEPAL (2015), publicaram trabalhos em que se estima em 34.605.521 os habitantes ali presentes, concentrados principalmente junto aos centros urbanos da Amazônia Brasileira (73,48%) e Peruana (14,1%), conforme ilustra a Tabela 1.

Tabela 1 - A população amazônica

Países da Panamazônia	Área da Amazônia pelo Critério Ecológico				Censos Populacionais dos Estados Amazônicos		População da Amazônia		
	PAÍS	Área do país (km²)	Superfície Amazônica do país (km²)	% da Amazônia no país	% da Amazônia Nacional na região	ANO DO CENSO	População do país	População amazônica nacional	% em relação ao país
Brasil	8.514.876	4.196.943	49,3%	60,7%	2010	190.755.799	25.561.277	13,4%	73,5%
Bolívia	1.098.581	567.303	51,6%	8,2%	2012	10.059.856	985.865	9,8%	2,9%
Peru	1.285.216	782.786	60,9%	11,3%	2010	29.272.000	4.888.424	16,7%	14,1%
Equador	283.561	76.761	27,1%	1,1%	2010	14.483.499	738.658	5,1%	2,2%
Colômbia	1.141.748	452.572	39,6%	6,6%	2010	46.448.000	836.064	1,8%	2,4%
Venezuela	916.445	391.296	42,7%	5,7%	2011	27.227.930	136.139	0,5%	0,4%
Guiana	214.960	214.960	100%	3,1%	2012	747.884	747.884	100%	2,19%
Suriname	142.800	142.800	100%	2,1%	2012	541.638	541.638	100%	1,58%
Guiana Fr.	84.000	84.000	100%	1,2%	2014	252.338	252.338	100%	0,74%
Total	13.598.187	6.909.421	50,8%	100%	-	319.788.944	34.605.521	10,8%	100%

Fonte: Adaptado dos dados do PNUMA/OTCA (2008, p. 41) e CEPAL (2015, p. 41).

Sabe-se ainda que esses quase 40 milhões de habitantes da Amazônia Continental são compostos por descendentes de imigrantes europeus, mestiços e indígenas, tendo por muito tempo essa composição populacional se distribuído da seguinte forma:

Na Amazônia prevalecia o elemento indígena, abundavam mamelucos, rareavam os mulatos. Na zona pastoril existiam poucos negros e foram assimilados muitos índios. À beira-mar e nas comarcas dos metais sobressaía o negro, com todos os derivados deste radical. Ao sul dos trópicos elevava-se a porcentagem dos brancos. Das três raças irreduzíveis, oriunda cada qual de um continente e compelidas à convivência forçada, eram os africanos a que maior número de representantes puros possuía, em consequência das levas anualmente fornecidas pelo tráfico dos negreiros (ABREU, 1998, p. 200).

Essa população efetivamente se concentra no lado brasileiro da Panamazônia, com pouco mais de 25 milhões de habitantes³, concentrando-se a maior parte desse contingente populacional junto às maiores cidades da região, bem assim noutros municípios de médio e pequeno porte, havendo também a população que vive nas cercanias dos rios – povos ribeirinhos –, áreas estas quase que totalmente desprovidas de infraestrutura básica e totalmente dependentes do transporte fluvial, com pouca ou nenhuma assistência do Estado, e ainda com uma economia bastante rudimentar, tratando-se de porções geográficas onde são poucas as perspectivas de um desenvolvimento autônomo e rentável, o que torna a vida nesses locais ainda mais difícil (PENNA FILHO, 2013, p. 96).

³ Segundo dados do Censo de 2010 disponíveis no site do IBGE. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 27/05/2019.

Há no tocante ao componente humano, como se vê, um elemento diferencial na região bastante importante, e que o caracteriza, do ponto de vista da sociodiversidade cultural: a presença dos povos indígenas, que é bastante significativa em toda a Amazônia Internacional.

No ponto, é de Peret (1975, p. 11) a lição segundo a qual a originária presença indígena na Panamazônia se explica pelas levas de imigrantes asiáticos ou de seus descendentes para a região, há cerca de 15 mil anos atrás, povos esses que acabaram chegando ao vale do Rio Amazonas e se fixado às margens das várzeas dos rios e igarapés, depois de terem cruzado a Floresta Amazônica, num processo que acabaria por originar, ao fim e ao cabo, a colonização setentrional da América do Sul.

Para ser compreendida, a situação atual dos povos indígenas na América Latina – e da América do Sul, em particular –, num processo em que progressivamente foram despojados das terras que habitavam, deve ser vista como o resultado histórico de uma longa dinâmica que teve o seu início com a chegada dos europeus às Américas há mais de cinco séculos, cujos detalhes factuais são bem conhecidos: Cristóvão Colombo, ao aportar na América, em 1492, imaginava estar chegando às “Índias”, e não num território ainda desconhecido. Assim, quando aportou em terras americanas, imputou aos membros de suas originárias populações tradicionais o termo “índio”, o que se revelaria mais tarde como fruto de um equívoco histórico, termo este que seria, ao depois, tão largamente utilizado para com os seus originários habitantes em todas as novas terras descobertas no “Novo Mundo”.

Tendo o Colonizador Espanhol concebido como “índios” todos aqueles que originariamente aqui encontrou quando do Descobrimento, em 1492, tal denominação persistiu mesmo depois de esclarecido esse equívoco histórico, pois que, com o tempo, esse “rótulo” viria acabar por legitimar a própria ideia de superioridade do colonizador, e até da “raça” branca europeia, dentre todas as demais, a justificar a dominação e até a escravização dos povos colonizados. Vai nessa linha o próprio discurso historiográfico de Cristóvão Colombo identificado em seu diário, quando de sua primeira viagem à América, no qual, conforme descrição de Schneider (1978), o primeiro, ao observar os povos tradicionais encontrados nas novas terras, sem possuírem espadas ou lanças forjadas em metal, vislumbrava nisso a sua vulnerabilidade tática, tornando-os especialmente sujeitos a uma fácil dominação pelo Colonizador Europeu, como se pode conferir a seguir:

Muitos dos homens que já vi têm cicatrizes em seus corpos, e quando eu fazia sinais para eles para descobrir como isso aconteceu, eles indicavam que pessoas de outras ilhas vizinhas chegavam a San Salvador para capturá-los e eles se defendiam o melhor possível. Acredito que as pessoas do continente vêm aqui para tomá-los como escravos. Devem servir como ajudantes bons e qualificados, pois eles repetem muito rapidamente o que lhes

dizemos. Acho que eles podem muito facilmente ser cristãos, porque eles parecem não ter nenhuma religião. Se for do agrado de nosso Senhor, vou tomar seis deles de Suas Altezas quando eu partir, para que possam aprender a nossa língua. [...] Eu poderia conquistar a totalidade deles com 50 homens e governá-los como quisesse (SCHNEIDER, 1978, p. 22).

O equívoco histórico que resultou na designação única de “índios” como uma forma de dominação sobre as sociedades conquistadas, de forma generalizante, reforçando a ideia da superioridade da “raça” branca europeia e facilitando as teorias de inferioridade indígena, iria mais tarde se repetir com o Colonizador Português, a exemplo do que havia ocorrido com Cristóvão Colombo anos antes. Com efeito, Pedro Álvares Cabral, navegador e explorador português, enquanto Capitão-Mor da frota de Portugal que avistou a costa do Brasil em 22 de abril de 1500, também não sabendo exatamente onde havia chegado, e nem como identificar aquelas populações que o haviam recebido à terra, igualmente denominou-as desta forma – “índios” –, como se percebe da dicção de Ribeiro (2000):

Ao desembarcarem em Porto Seguro, depararam os marujos de Cabral com homens ‘pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas’ (Pero Vaz de Caminha, Carta a D. Manuel, o Venturoso). Não sabia o Almirante se a nova terra descoberta era a costa d’África ou a Índia, se era ilha ou terra firme. Cabral consultou os seus homens mais experimentados, veteranos de viagens ao Oriente e nada souberam dizer. Evidentemente não eram negros. Indianos também não pareciam ser. Ainda assim, ficou-lhes pelos tempos afora o nome de índios (RIBEIRO, 2000, p. 19).

Peret (1975) relata minudentemente como se deu esse primeiro contato das populações indígenas com o Colonizador Português, quando de sua chegada às terras brasileiras recém-descobertas, como se vê a seguir:

Nossa História conta que Nicolau Coelho e outro marujo foram os primeiros a entrar em contato com nossos silvícolas Tupinikin, ao desembarcarem na costa da Bahia, em 22 de abril de 1500. E Afonso Lopes, piloto de uma das caravelas de Cabral, teria levado a bordo dois índios que, no dia 25, teriam sido devolvidos à terra com roupas e em companhia de Nicolau Coelho, Bartolomeu Dias, Pero Vaz de Caminha e Afonso Ribas, os quais fizeram farta distribuição de brindes. Os nativos, satisfeitos, em retribuição teriam abastecido suas naus com água fresca, algumas frutas e caça. [...] Os nativos foram retratados na pena de Pero Vaz de Caminha, como “a bem curados, limpos, gordos, formosos, gentis, de olfato aguçado, sentido atento e capazes de perceber os mais leves ruídos e odores”. Naquela época, os índios não eram sofridos e, certamente, as coisas que ocorriam estavam além de sua compreensão: embarcações que valiam por uma aldeia, e carafbas de pele clara só poderiam ser coisas sobrenaturais, e com poder de provocar trovoadas com aqueles pequenos aparelhos que portavam (mosquetes e bacamartes), além dos alfanges e espadas terrivelmente perigosos; tudo aquilo teria de ser respeitado e até adorado, naqueles dias inesquecíveis (PERET, 1975, p. 17).

Foi, portanto, já no início da colonização do Continente Americano que começou uma dinâmica de “civilização” e “catequização” de seus povos originários, o que perpassava pela sua

domesticação, aculturação e miscigenação, tudo com o objetivo de dominação física, cultural e econômica dessas populações, num processo que evoluiu desfavoravelmente a esses povos, no qual comunidades indígenas inteiras acabaram por desaparecer, dizimadas por epidemias de doenças contagiosas ou mesmo por assassinatos em massa, significando um verdadeiro movimento de “depopulação” dos índios que só recentemente se começa a compreender, com a extinção de vários povos, suas línguas, costumes e culturas.

No tocante ao tema, a precariedade de dados históricos e dificuldades metodológicas impossibilitam chegar-se ao exato montante da população indígena no Continente Americano à época da chegada dos colonizadores europeus, havendo estimativas que quantificam esse contingente entre 8 e 50 milhões de indivíduos (RIBEIRO, 2000, p. 28). Denevan (1976, p. 99), nessa esteira, avalia que na época dos primeiros contatos com os colonizadores europeus viviam em torno de 57 milhões de indígenas em todo o Continente Americano, dos quais 47 milhões em terras latino-americanas, contingente populacional este que até os dias atuais teria diminuído em 90% desde a chegada dos colonizadores estrangeiros, quase sendo levado ao extermínio. No ponto, embora continuem inexistindo números exatos sobre a população indígena nas Américas atualmente, pode-se citar, nesse particular, a estimativa construída na Tabela 2, oriunda da CEPAL (2015), relativa tão somente à América Latina, levando em consideração os últimos censos populacionais levados a cabo nos países latino-americanos.

Ei-la:

Tabela 2 - População Indígena segundo censos e estimativas, em torno de 2010, em números e percentuais

PAÍS E ANO DO CENSO (OU ESTIMATIVA)	POPULAÇÃO TOTAL	POPULAÇÃO INDÍGENA	PERCENTAGEM DE INDÍGENAS
Argentina (Censo 2010)	40.117.096	955.032	2,4%
Brasil (Censo 2010)	190.755.799	896.917	0,5%
Chile (Censo 2012)	16.341.929	1.805.243	11%
Costa Rica (Censo 2011)	4.301.712	104.143	2,4%
Equador (Censo 2010)	14.483.499	1.018.176	7%
México (Censo 2010)	112.336.538	16.933.283	15,1%
Panamá (Censo 2010)	3.405.813	417.559	12,3%
Paraguai (Censo 2012)	6.232.511	112.848	1,8%
Uruguai (Censo 2011)	3.251.654	76.452	2,4%
Venezuela (Censo 2011)	27.227.930	724.592	2,7%
Bolívia (Censo 2012)	10.059.856	6.257.230	62,2%
Colômbia (Censo 2010)	46.448.000	1.559.852	3,4%
El Salvador (Censo 2010)	6.218.000	14.408	0,2%
Guatemala (Censo 2010)	14.334.000	5.881.009	41%

Honduras (Censo 2010)	7.619.000	536.541	7%
Nicarágua (Censo 2010)	5.813.000	518.104	8,9%
Peru (Censo 2010)	29.272.000	7.021.271	24%
TOTAL	538.153.481	44.791.456	8,3%

Fonte: Adaptado dos dados da CEPAL (2015, p. 41).

Conforme apontado pela CEPAL, foram estimados para a América Latina uma população indígena de cerca de 45 milhões de pessoas em 2010, com alta heterogeneidade, em números absolutos, de acordo com os países, estando em um extremo México e Peru, por exemplo, com quase 17 milhões e 7 milhões de indígenas alojados em seus territórios, respectivamente, e no outro, Costa Rica e Paraguai, contando com pouco mais de 100.000 índios, e ainda o Uruguai, com quase 80.000 silvícolas. Observe-se, ainda, entre os Países Amazônicos, a alta composição percentual de indígenas na população total da Bolívia (cerca de 60% dos habitantes) e do Peru (cerca de 25% da população peruana).

O aludido estudo empreendido pela CEPAL aponta um aumento significativo da população indígena na região latino-americana, levando-se em conta que a mesma CEPAL, em estudo anterior, de 2007, havia estimado essa mesma população em 30 milhões de indígenas em 2000, comprovando esses últimos resultados um aumento de aproximadamente 50% na população indígena latino-americana em 10 anos, o que implicaria uma taxa de crescimento médio anual próxima a 4%, o que

trata-se de uma “recuperação demográfica” de magnitude considerável, sobretudo se levarmos em conta que no mesmo período a população da América Latina aumentou em 13,1%, com um ritmo médio anual de 1,3%. Esta recuperação não obedeceria unicamente à dinâmica demográfica dos povos indígenas, esperada à luz dos perfis demográficos desses povos, mas também a um aumento na auto-identificação. Com exceção do Estado Plurinacional da Bolívia, estes aumentos se verificam em todos os países, com magnitudes díspares, sendo o México o caso mais destacado (CEPAL, 2015, p. 42).

Atualmente, no âmbito da América Latina, existem 826 povos indígenas, reunidos em um panorama bastante heterogêneo, encontrando-se num extremo o Brasil, com 305 povos indígenas, seguido pela Colômbia (102), Peru (85) e México (78); e no outro extremo Costa Rica e Panamá, com apenas 9 povos indígenas cada um, El Salvador (3) e Uruguai (2) (CEPAL, 2015, p. 42). Na Amazônia Internacional, especificamente, é possível apontar a existência de pelo menos 385 diferentes etnias índias, falando pelo menos 86 idiomas e 650 dialetos, o que está a comprovar que a riqueza da biodiversidade da Panamazônia também é sociocultural, concentrando a grande maioria das línguas indígenas do Planeta (CEPAL, 2015, p. 42)

Um outro assunto prioritário, trazido pelo estudo da CEPAL e passível de ser constatado nos censos dos países latino-americanos, é a fragilidade demográfica de muitos povos indígenas, os quais ainda estão em risco de desaparecimento físico ou cultural, como se pode observar destacadamente no Brasil, Bolívia, Colômbia e Peru, sendo que,

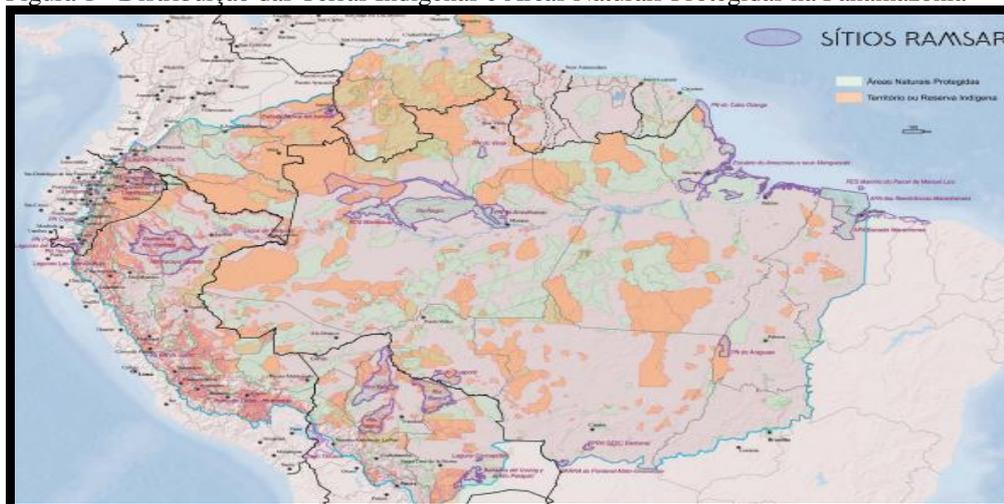
no primeiro caso, constatou-se que 70 povos indígenas (representando 23% dos povos indígenas do país) se encontram em situação de extrema fragilidade, com uma população inferior a 100 habitantes. No caso do Estado Plurinacional da Bolívia, o Ministério da Justiça reconheceu em 2013 que ao menos 13 dos 39 povos indígenas do país estão muito ameaçados em sua sobrevivência física e cultural. Na Colômbia, a Corte Constitucional reconheceu a existência de 35 povos indígenas em risco de desaparecimento cultural ou físico, como consequência do conflito armado e das flagrantes violações aos direitos humanos fundamentais, individuais e coletivos. No caso do Peru, o censo de 2007 registrou menos de 50 pessoas indígenas em cada um dos povos Kisamberi, Resígaro e Sapitiere (CEPAL, 2015, p. 43).

No ponto em destaque, e especificamente no que se refere a esses quatro países – Brasil, Bolívia, Colômbia e Peru –, por compartilharem o importante Bioma Amazônico, se a essa fragilidade demográfica somarmos outros fatores de vulnerabilidade socioambiental e territorial, como os deslocamentos forçados, a escassez de alimentos, a poluição das águas e a degradação dos solos por conta do progressivo desmatamento da Floresta Amazônica, para mencionar somente alguns fatores antrópicos de pressão sobre as populações tradicionais indígenas, provavelmente o montante de povos silvícolas em risco de desaparecimento atinja um patamar muito superior.

O referido estudo da CEPAL estima, ademais disso, existirem em todos os países da Panamazônia – Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana e Suriname –, em conjunto com a Guiana Francesa, cerca de 200 povos indígenas em uma situação de isolamento voluntário com relação aos povos do entorno, situação esta motivada pela pressão antrópica externa sobre os recursos naturais de seus territórios ou zonas próximas, encontrando-se tais populações em situação de extrema vulnerabilidade, assinalando a CEPAL, neste particular aspecto, que as incursões de não-indígenas em territórios habitados por índios ainda provocam graves situações de violência contra estes últimos, assim como a transmissão de epidemias, a escassez de alimentos – com a fuga da caça e exploração desmedida de peixes –, e também a perda de sua cultura, com o etnocídio (CEPAL, 2015, p. 43).

O mapa apresentado na Figura 1 demonstra a irregular distribuição geográfica das terras indígenas na Panamazônia.

Figura 1 - Distribuição das Terras Indígenas e Áreas Naturais Protegidas na Panamazônia



Fonte: RAISG (2019, s/p).

De tudo, é de se dizer que a luta dos povos indígenas pela defesa e reconhecimento de seus direitos tem sido persistente na história, sendo que este prolongado processo de reivindicação e reconhecimento acabou dando origem, nas últimas décadas, a um amplo quadro normativo de âmbito internacional no bojo do qual se tem objetivado um maior resguardo dos direitos e interesses das populações índias, iniciativa esta dita por Luz (1995, p. 102) como uma verdadeira “espiral dialética da política interétnica contemporânea que vem se desdobrando em garantias constitucionais com relação aos direitos indígenas em vários países das Américas”. Confira-se, dentre outras, as seguintes reformas legiferantes em questão, que acabaram por dar maior guarida à proteção dos direitos indígenas na América Latina:

Entre as reformas cabe mencionar a da Argentina (1994), Estado Plurinacional da Bolívia (1994, 2004 e 2009), Brasil (1988/2005), Colômbia (1991 e 2003), Costa Rica (1999), El Salvador (1983/2000), Equador (1996, 1998 e 2008), Guatemala (1985/1998), Honduras (1982/2005), México (1992, 1994/1995 e 2001), Nicarágua (1987, 1995 e 2005), Panamá (1972; 1983 e 1994), Peru (1993 e 2005), Paraguai (1992) e República Bolivariana da Venezuela (1999) (CEPAL, 2015, p. 17).

Nessa senda, alguns Países Amazônicos, especialmente, têm garantido normativamente, em época recente, uma elevada proteção quanto à autonomia de seus grupos indígenas, tendo Equador e Bolívia, por exemplo – que se apresentam oficialmente como “Estados Plurinacionais” –, inclusive tomado a iniciativa de atribuir status constitucional a princípios e valores imanentes aos seus povos originários.

Com efeito, no caso do Equador, desde a sua independência política, em 1830, o país foi regido por nada menos que 18 Constituições Nacionais, tendo os respectivos textos constitucionais

espelhado sempre as dinâmicas sociais de uma nação dominada por suas oligarquias, em detrimento dos povos e comunidades originárias, num processo em que a centralização do Estado, dirigido por um Poder Executivo muito forte, sempre foi um denominador comum durante muitos anos, nos quais sempre acabou por prevalecer o embate entre conservadores e liberais pelo controle da máquina pública. Na história do Equador esta performance só iria começar a ser revertida no país nas primeiras Cartas Equatorianas do século XX, num momento em que, já no começo desse período, trabalhadores, camponeses e povos originários passaram a compor uma forte oposição às elites nacionais, iniciando maior participação na vida política, passando a disputar eleições, ocupar cargos públicos e lutar por reformas políticas, sociais e econômicas (AFONSO; MAGALHÃES, 2011, p. 272).

No curso desse processo, sendo de grande significância para o projeto plurinacional equatoriano, houve o final advento da Constituição do Equador de 2008, cujo texto constitucional acabou por reconhecer e incorporar em seu texto político as culturas e comunidades historicamente excluídas, como as sociedades indígenas, consolidando a instituição de uma grande sociedade multicultural no país (AFONSO; MAGALHÃES, 2011, p. 272).

Já na Bolívia os povos originários foram especialmente incorporados no plano político nacional a partir da Carta Fundamental Boliviana de 2009, editada quando o país se encontrava comandado pelo então Presidente Juan Evo Morales Ayma, um descendente de índios da etnia “Aymará”, ficando prevista nessa Constituição, dentre outros direitos às populações silvícolas, os seguintes:

[...] a equivalência da justiça indígena à justiça institucionalizada; a garantia de representação dos povos originários no parlamento; a reorganização territorial do país, o que garante autonomia às frações territoriais (departamental, regional, municipal e indígena), cada uma delas podendo organizar suas eleições e administrar os recursos econômicos; e o reconhecimento dos direitos de família e propriedade de cada povo originário, são alguns dos pontos essenciais do novo projeto constitucional (RODEGHERI, 2014, p. 214).

A Carta Magna da Colômbia de 1991, por sua vez, reserva aos povos silvícolas um número considerável de dispositivos normativos, dedicando grande espaço de previsão à proteção de direitos no atinente à temática indígena⁴.

A Constituição da República Bolivariana da Venezuela de 1999, na mesma linha, chama a atenção para o “sacrificio de nuestros antepasados aborígenes” em seu preâmbulo, e, a exemplo das

⁴ Confira-se, por exemplo, o que estatuem os artigos 171, 246, 286, 329 e 330 da Constituição Colombiana (disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>>).

Cartas Constitucionais da Bolívia e Equador, previu um conjunto expressivo de direitos atribuídos aos seus povos indígenas⁵, além de colocar em relevo os idiomas dos povos nativos⁶.

Nesses quatro países (Equador, Bolívia, Colômbia e Venezuela), como se percebe facilmente, houve uma especial preocupação das Assembleias Constituintes aos problemas de suas populações indígenas, sendo ainda de se dizer que, apesar da existência de vários dispositivos dedicados à temática em questão e das particularidades encontradas em cada Nação Amazônica, destaca-se um elemento comum que permite diferenciar o perfil das Cartas Constitucionais desses países em relação aos demais Estados da Panamazônia: o reconhecimento da “Justiça Indígena” e das áreas indígenas como unidades político-territoriais, assim como do direito de participação política desses povos tradicionais nas instâncias oficiais de poder (NUNES, 2015, p. 17).

No Peru, por sua vez, os direitos dos povos indígenas também ganharam status de matéria constitucional, embora a Constituição Peruana atual, de 1993 – revisada em 2021 –, seja sucinta em relação ao tema, apresentando apenas um artigo específico sobre o assunto⁷.

As Constituições da República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa) e do Suriname (antiga Guiana Holandesa), de outro lado, não dispõem de regras claras sobre o tema. Não obstante, na República Cooperativista da Guiana existe inclusive um Ministério para Assuntos Indígenas, assim como um marco normativo bem avançado em relação ao tema, em consonância com os principais instrumentos internacionais, tratando-se especificamente do “Amerindian Act”, de 2005 (NUNES, 2015, p. 17).

Como se evidencia, há um diferente grau de importância atribuído à questão indígena pelos Estados Amazônicos: no Equador e na Bolívia, por exemplo, a política indigenista não é somente um problema relativo às suas minorias étnicas, visto que parte significativa da população desses países descende diretamente dos povos originários. Aliás, na Bolívia, o fato, já antes mencionado, de Juan Evo Morales Ayma, de origem “Aymará”, ter sido eleito, por mandatos sucessivos, para ocupar a Presidência do Estado Boliviano, é um reflexo da força da representação indígena nesse país. No entanto, em contraponto, o Peru, que tem pelo menos um quarto de sua população composta por indígenas, como já dito, trata desses povos tradicionais de forma quase superficial em sua Carta Constitucional.

De forma geral, os sistemas normativos dos Países Amazônicos asseguram o direito de propriedade ou posse dos povos nativos sobre as suas terras. As Constituições do Equador (art. 57),

⁵ Confira-se a dicção integral dos artigos 119-126 da Constituição da Venezuela (disponível em: <<http://www.minci.gob.ve/wp-content/uploads/2011/04/CONSTITUCION.pdf>>).

⁶ Na Venezuela, conquanto o castellano seja o idioma oficial, o art. 9º da Constituição Venezuelana reconhece que os idiomas indígenas “son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad” (Ver nota anterior).

⁷ Confira-se a dicção integral do artigo 89 da Constituição do Peru (disponível em: <<http://www4.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Constitu/Cons1993.pdf>>).

Bolívia (art. 394), Venezuela (art. 119) e Peru (art. 89), por exemplo, prescrevem serem as populações indígenas as legítimas proprietárias de suas terras, não obstante esse direito não seja absoluto, pois que são consideradas propriedades indivisíveis e inalienáveis.

A Carta Magna Colombiana, na mesma linha, prevê a existência de “tierras comunales de grupos étnicos” e confere a essas áreas o status de entidades territoriais, assim como aos departamentos, distritos e municípios (art. 286). Por sua vez, na República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa), o “Amerindian Act” também reconhece o direito de propriedade dos povos indígenas sobre as suas terras, com a ressalva de que são igualmente inalienáveis.

Já no que se refere ao direito de propriedade sobre os recursos naturais existentes nas terras indígenas, os Países Amazônicos adotam, tradicionalmente, o regime de concessões, ficando sempre previsto o direito à consulta prévia a essas populações para a realização de empreendimentos econômicos, como faz a Constituição Brasileira de 1988, ao incluir as terras indígenas dentre os bens pertencentes à União (art. 20, inciso XI), mas reconhecendo aos nativos o direito à posse e ao usufruto de seus recursos naturais (art. 231), estabelecendo ainda a Carta Constitucional do Brasil que o aproveitamento dos recursos hídricos e a exploração mineral em áreas indígenas são condicionados à expressa autorização do Congresso Nacional.

No tocante à Constituição Brasileira, aliás, dedica ela um capítulo inteiro ao tratamento dos seus povos indígenas, representando um marco mediante o qual teve avanço considerável no país a defesa dos índios e de suas comunidades, consagrando, com bastante ênfase, o direito dessas populações originárias à identidade cultural, ficando explicitada, desta forma, a multiculturalidade brasileira, abandonando-se a conhecida e anterior política indigenista de perspectiva assimilacionista, característica das Constituições anteriores, que entendia os índios como uma categoria social transitória, fadada ao desaparecimento.

A edição dessa nova dicção normativa em relação às populações indígenas brasileiras teve em mira refrear o processo de desaparecimento desse componente étnico da população nacional, o que vinha sendo a regra nos anos anteriores à edição da Constituição Federal de 1988, sendo de Cardoso (2001, p. 13) a estimativa segundo a qual, quando aportou Pedro Álvares Cabral em terras brasileiras, no ano de 1500, aqui existiam de 1 a 10 milhões de índios, tendo efetivamente restado em nosso território, nos dias atuais, um contingente bastante reduzido de seus remanescentes, se comparados com aquela população originária. Com efeito, pode-se dizer que a atual população indígena brasileira é de 896.917 membros – 57% vivendo em terras indígenas oficialmente reconhecidas –, podendo-se referir, ademais, que as populações índias estão presentes nas cinco regiões do Brasil, sendo que a Região Amazônica é aquela que concentra o maior número de silvícolas – 305.873 mil, aproximadamente 34% do total –, ali se concentrando também a grande

maioria dos 274 dialetos falados pelas 305 diferentes etnias indígenas presentes no Brasil, os quais representam cerca de metade de todos os empregados pelos indígenas das Américas (CEPAL, 2015, p. 41; e LEITE, 2001, p. 30).

De se dizer, por fim, que ao longo dos anos muitos dos conflitos ecológicos havidos na Amazônia Brasileira acabaram se confundindo, em certa medida, com os choques étnicos entre índios e não-índios, decorrentes dos impactos ambientais havidos naquela porção geográfica sul-americana a partir do final dos anos 1980, quando houve na região a implementação de diversas políticas governamentais que acabaram por agravar um quadro progressivo de destruição florestal, a partir da concessão de incentivos fiscais e créditos subsidiados para a realização de investimentos (especialmente agropecuários), em combinação com a criação de programas de desenvolvimento e infraestrutura regionais, com a construção, em áreas antes tomadas pela mata, de rodovias, hidrelétricas e obras de assentamento de colonização agrária, tendo havido ainda, nessa mesma direção e na mesma época, a regulação do setor minerador (MELLO, 2002, p. 184-185).

E tudo isso, no seu conjunto, naturalmente – e infelizmente – causando enormes reflexos ambientais deletérios para uma região que antes, dada a distância dos grandes centros, era de certa forma protegida contra a ação antrópica.

Na Amazônia Internacional, Amazônia Continental ou Panamazônia, a floresta tropical se espalha sobre países de diferentes níveis de desenvolvimento socioeconômicos, os quais, no entanto, como antes dito, têm por fator comum um importante componente humano, representado pelas suas comunidades indígenas. Tais populações, sendo originariamente as responsáveis pela colonização da região, e de há muito sujeitas às pressões antrópicas do entorno, acabam por denotar atualmente um verdadeiro fator delimitador da sociodiversidade cultural amazônica que está a merecer a preservação para as nossas gerações futuras.

CONCLUSÃO

Com a narrativa histórica construída no presente artigo pretendeu-se analisar o componente humano da Panamazônia, dando-se especial prevalência às suas etnias indígenas, enquanto fator de riqueza cultural ali presente. No corpo do artigo destacou-se o seguinte: a presença indígena na Panamazônia explica-se historicamente pelas levas de imigrantes asiáticos ou de seus descendentes para a região, num processo havido há cerca de 15 mil anos atrás, cujos povos chegaram ao vale do Rio Amazonas depois de terem cruzado a Floresta Amazônica, o que culminaria na colonização setentrional da América do Sul; a denominação “índios”, conferida aos originários habitantes das Américas, deveu-se a um equívoco histórico cometido por Cristóvão Colombo em 1492, o que viria

a se repetir em 1500, com Pedro Álvares Cabral, ao aportar nas recém-descobertas terras brasileiras; foi com a colonização do Continente Americano que começou um processo de “civilização”, “catequização” e “depopulação” das populações indígenas, extinguindo povos, línguas, costumes e culturas; no âmbito da América Latina existem 826 povos indígenas, localizando-se na Amazônia Internacional pelo menos 385 dessas etnias índias, falando pelo menos 86 idiomas e 650 dialetos, o que está a comprovar que a riqueza da biodiversidade da Panamazônia também é sociocultural, concentrando a grande maioria das línguas indígenas do Planeta; a fragilidade demográfica de vários povos indígenas amazônicos, somada a fatores locais de aumento da vulnerabilidade dessas populações tradicionais e ampliação das ações antrópicas do entorno, acabaram por obrigar os Países Amazônicos a construir dispositivos normativos para resguardar a existência, direitos e interesses dos povos indígenas na região, mesmo que em diferentes graus de proteção; a Constituição Federal do Brasil de 1988 é uma das mais avançadas na proteção aos direitos indígenas no âmbito da Amazônia Internacional, Amazônia Continental ou Panamazônia.

Portanto, a cooperação internacional entre os Estados Amazônicos, a par de ser essencial no manejo da transnacional temática do meio ambiente rumo ao desenvolvimento sustentável, faz-se fundamental também no tocante ao reconhecimento do papel das populações indígenas nesse processo, enquanto detentoras de um conhecimento tradicional que pode ser empregado na exploração racional da biodiversidade panamazônica, representando, ademais disso, o resgate de uma dívida histórica para com os legítimos descendentes dos povos tradicionais pré-colombianos.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial: 1500-1800**. 1998. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1022/201089.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2019.
- AFONSO, Henrique Weil; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O Estado Plurinacional da Bolívia e do Equador: matrizes para uma releitura do Direito Internacional Moderno. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, São Paulo: Escola Superior de Direito Constitucional, n. 17, p. 263-276, jan./jun. 2011.
- CARDOSO, Luiz Muricy. O direito do índio. **Revista Consulex**. v. 5, n. 102, p.11-20, 15 abr. 2001.
- CEPAL-COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E CARIBE. **Os Povos Indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. Santiago do Chile: CEPAL, 2015.
- DENEVAN, William Maxfield. **The Native Population of the Americas in 1492**. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
- IMAZON. **O Estado da Amazônia: o uso da Terra**. 2022. Disponível em: <https://amazon.org.br/o-estado-da-amazonia-uso-da-terra/>. Acesso em 1 mar. 2022.

LEITE, Marcelo. **A Floresta Amazônica**. 1. ed. São Paulo: Publifolha, 2001.

LUZ, Lídia. **Convenção 169 da OIT: um instrumento de defesa dos direitos indígenas**. In: GRUPIONI, Luis Donizette Benzi; SILVA, Aracy Lopes da. (Orgs.). A temática indígena da escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MELLO, Flavia de Campos. A Política Externa Brasileira e os Blocos Internacionais. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 37-43, 2002.

NUNES, Paulo Henrique Faria. Dificuldade de demarcação da Panamazônia e dos territórios indígenas na região. **Revista Textos & Debates**, Boa Vista: Universidade Federal de Roraima (UFRR), n. 26, p. 07-28, 2015.

PENNA FILHO, Pio. Reflexões sobre o Brasil e os desafios Panamazônicos. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília: Instituto Brasileiro de Relações Internacionais-IBRI, v. 56, n. 2, p. 94-111, 2013.

PERET, João Américo. **População indígena do Brasil**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1975.

PNUMA/OTCA-Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente/Organização do Tratado de Cooperação Amazônica. **Geo Amazônia: perspectivas do meio ambiente na Amazônia**. 1. ed. Brasília: PNUMA/OTCA, 2008.

RAISG-Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada. **Amazônia 2019: Áreas protegidas e territórios indígenas**. [on line] 2019. Disponível em <https://www.amazoniasocioambiental.org/pt-br/publicacao/amazonia-2019-areas-protetidas-e-territorios-indigenas/>. Acesso em: 23 dez. 2019.

RIBEIRO, Berta Gleiser. **O índio na história do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Global, 2000.

RODEGHERI, Letícia Bodanese. Um novo olhar sobre o constitucionalismo moderno: a possibilidade do plurinacionalismo no Brasil. **Revista Eletrônica Direito e Política**, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.9, n.1, 2014. Disponível em: <http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rdp/article/viewFile/5752/3129>. Acessado em 14 de junho de 2016.

SCHNEIDER, Otto. **Cristóvão Colombo**. 1. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



BAHSERIKOWI: CENTRO DE MEDICINA INDÍGENA DA AMAZÔNIA E A FORMAÇÃO DO KUMUÃ YEPAHMASÃ

BAHSERIKOWI: AMAZON INDIGENOUS MEDICINE CENTER AND FORMATION OF THE KUMUÃ YEPAHMASÃ

BAHSERIKOWI: CENTRO DE MEDICINA INDÍGENA AMAZONAS Y LA FORMACIÓN DE LOS KUMUÃ YEPAHMASÃ

**LUCIANO MOURA MACIEL¹
JOÃO PAULO LIMA BARRETO²**

RESUMO

O presente artigo tem como tema o estudo do sistema dos conhecimentos tradicionais indígenas sobre práticas de cuidado de saúde dos povos Yepamahsã que passaram a construir novas territorialidades na cidade de Manaus/AM, vindo a reivindicar o respeito ao direito à saúde indígena. O objetivo geral deste artigo é abordar as conflituosidades entre a medicina biomédica e a medicina indígena no âmbito do trabalho dos especialistas Kumuã (Pajés). Os objetivos específicos são: expor a conexão da trajetória de vida do coordenador João Paulo Barreto com a criação do Bahserikowi e compreender o processo de formação dos Kumuã. A metodologia utilizada é a pesquisa de campo realizada no Bahserikowi, utilizando a observação e entrevistas com o coordenador e com os pajés. Os resultados obtidos na pesquisa foram o conhecimento sobre o processo de formação dos Kumuã e seus conflitos com a ciência biomédica, ao mesmo tempo a possibilidade de diálogo e complementariedade entre os saberes. O resultado da pesquisa foi a constatação da legalidade, com base no direito à interculturalidade, do reconhecimento dos Kumuã como profissionais de saúde com os direitos decorrentes deste reconhecimento, mesmo não sendo formados pela medicina biomédica.

Palavras-chave: Yepamahsã; Kumuã; Bahserikowi; conhecimentos; saúde; indígena;

¹ Doutorado em Direito pela Universidade Federal do Pará, Brasil(2020). Bolsista do Doutorado em Direitos Humanos da Universidade Federal do Pará, Brasil advlucianomoura@gmail.com.

² Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas, Brasil(2021). Consultor da Academia Brasileira de Ciência, Brasil jplbarreto@gmail.com.

Como citar este artigo:

MACIEL, Luciano
Moura; BARRETO, João
Paulo Lima. Bahserikowi:
Centro De Medicina
Indígena Da Amazônia E
A Formação Do Kumuã
Yepahmasã
**Revista de Direito
Socioambiental -
REDIS**, Dossiê “Povos,
territórios e direitos:
diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 137-154.

Data da submissão:
13/03/2022

Data da aprovação:
30/03/2023



ABSTRACT

The present article studies the indigenous traditional knowledge system regarding the health of the Yepamahsã peoples, who curved new territorialities in the city of Manaus becoming an authority on indigenous health. This article aims to address the conflicts between biomedical medicine and indigenous medicine within the scope of the Kumuã (indigenous shamans) work as specialists. Specialist, this work aims to highlight the connection between Director João Paulo Barreto's life trajectory and the creation of the Bahserikowi Indigenous Medicine Centre, as well as understand the processo of formation of the Kumuã. Observation and interviews with the coordinator and the shamans were conducted during a field visit to the Centro de Medicina Indígena. The results obtained in the research were the knowledge on the process of forming the Kumuã, and the conflicts they have with biomedical Science. At the same time, it touches on the possibility of dialogue and complementary between indigenous knowledge and biomedical science.

Keywords: Yepamahsã; Kumuã; Bahserikowi; Knowledges; heath; indigenous;

RESUMEN

El presente artículo tiene como tema el estudio del sistema de conocimientos tradicionales indígenas sobre la salud del Pueblo Yepamahsã, quien pasó a construir nuevas territorialidades en la ciudad de Manaus, reivindicando el respeto al derecho a la salud indígena. El objetivo general de este artículo es abordar los conflictos entre la biomedicina y la medicina tradicional indígena en el ámbito del trabajo de los especialistas de Kumuã (Pajés). Los objetivos específicos son: exponer la conexión entre la trayectoria de vida del coordinador João Paulo Barreto con la creación de los Bahserikowi y comprender el proceso de formación de los Kumuã. La metodología utilizada es una investigación de campo realizada en el Centro de Medicina Indígena mediante observación y entrevistas con el coordinador y los indígenas chamanes. Los resultados obtenidos en la investigación fueron el conocimiento sobre el proceso de formación de los Kumuã y sus conflictos con la ciencia biomédica, y al mismo tiempo, la posibilidad de diálogo y complementación entre ambos saberes.

Palabras clave: Yepamahsã; Kumuã; Bahserikowi; conocimiento; salud; indígena;

INTRODUÇÃO

O presente artigo articula-se com parte dos resultados da pesquisa de doutorado em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará – UFPA entre os anos de 2016 a 2020, que teve como trabalho final a tese de minha autoria: “Aprender a reaprender” no Bahserikowi: Colonialidade, Direitos e Conhecimentos em face da Lei n.º 13.123/2015.

As incursões no campo de pesquisa foram realizadas na cidade de Manaus, Amazonas, na sede do Centro de Medicina Indígena (CMI) Bahserikowi³, entre os anos de 2018 e 2019, com

³ O Centro de Medicina indígena está localizado no município de Manaus, Estado do Amazonas, na Rua Bernardo Ramos, Centro Histórico, Cep:69005-360. <https://www.instagram.com/centrodemedicinaindigena/> Acesso em 26.02.2022.

intuito de conhecer como os povos indígenas da etnia autodenominação Yepamahsã⁴ aprendiam e protegiam seus conhecimentos tradicionais diante das recentes normativas estatais sobre a regulação do acesso aos conhecimentos tradicionais por empresas e sua repartição de benefícios econômicos, Lei n.º 13.123/2015 (BRASIL, 2015).

O Bahserikowi é coordenado por João Paulo Lima Barreto Tukano, liderança indígena, filósofo e antropólogo⁵. As entrevistas com João Paulo foram fundamentais para a consecução dos objetivos da pesquisa e, logo de início, a problemática observada relacionava-se com os indígenas Tukano, que passaram a estabelecer territorialidades específicas (ALMEIDA, 2012) organizando um novo território na cidade de Manaus/AM e reconstruindo suas identidades na interrelação com outros povos indígenas na cidade que colaboram com o CMI, com o público atendido nos procedimentos de tratamento de saúde indígena e na relação com a sociedade e com órgãos governamentais.

Esse processo de reconstrução de vivências e reafirmação de identidades é conflituoso. Com isso, o antropólogo indígena João Rivelino Rezende Barreto (2012, p. 56) possui uma leitura de “cidade navalha”, pois o indígena tende a sofrer um processo de individualização e sente falta da reciprocidade e solidariedade da aldeia. Contudo, há uma dinâmica de ressignificação da cultura, a partir dos novos aprendizados nas cidades (MARSHALL SAHLINS, 1997).

Trazendo para a realidade da pesquisa de campo e bibliográfica realizada, não tem como desvincular a invenção do CMI deste processo migratório com a história de vida de João Paulo de Lima Barreto, apenas adentrando um pouco no fluxo de vivências deste antropólogo-indígena, que foi possível a criação, o desenvolvimento e afirmação desta entidade com a forma de proteção e aprendizado dos conhecimentos tradicionais sobre saúde indígena no contexto específico pesquisado de reafirmação da identidade indígena na cidade de Manaus.

A metodologia deste artigo é de base empírica a partir das vivências, observações e entrevistas realizadas na pesquisa de campo nos anos de 2018 e 2019, no Centro de Medicina Indígena – Bahserikowi, com auxílio da leitura e aprendizado da produção científica, que resultou na defesa da tese de João Paulo Barreto pelo Programa de Antropologia Social da Universidade

⁴ Termo que diverge de “povos Tukanos”. Esta Foi uma das primeiras informações que obtive na pesquisa de campo ao conversar com João Paulo Barreto e após ser acesso as primeiras literaturas. Segundo Álvaro Tukano (2006), o termo Tukano é um apelido, que se refere a um pássaro tukano, que, quando como fica “quietinho”. Segundo Álvaro Tukano, os não indígenas na cidade, observaram que os indígenas Tukano ao comerem ficavam “quietos” e uma menina observou: “Vocês mais parecem um Tukano: quando comem ficam quietos; quando não comem fazem muito barulho”.

⁵ João Paulo Lima Barreto Tukano, primeiro indígena a defender e ser aprovado no Doutorado em Antropologia Social pela UFAM (Universidade Federal do Amazonas), em 03.02.2022, com sua tese intitulada: Kumuã na Kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas do Alto Rio Negro. In https://www.youtube.com/watch?v=_QH9pmMCxv0 acesso em 02.03.2022.

Federal do Amazonas - UFAM, em 03.02.2022, intitulada: Kumuã na Kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas do Alto Rio Negro.

O artigo tem como objetivo geral abordar as conflituosidades entre a medicina biomédica e os conhecimentos tradicionais indígenas sobre práticas de cuidado de saúde, no âmbito do trabalho dos especialistas Kumuã (Pajés), no CMI de Manaus, e tem como objetivos específicos: a) expor a conexão entre a trajetória de vida e familiar do coordenador João Paulo Barreto com a criação do Bahserikowi; b) compreender o processo de formação do Kumuã como necessária para se tornar um especialista em saúde indígena.

1 A CRIAÇÃO DO CENTRO DE MEDICINA INDÍGENA BAHSERIKOWI E SUA CONEXÃO COM O INTELLECTUAL INDÍGENA-ANTROPÓLOGO: JOÃO PAULO LIMA BARRETO

Nascido na comunidade São Domingos Sávio, no rio Tiquié, alto rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira/AM, seu nome na língua Tukano é Yupuri-uremiri-sararoé a mahsã kura, sendo esta última a unidade social da qual pertence, dentro do gênero grupo social Yepamahsã, mais conhecido como povo Tukano. Desde pequeno, João Paulo aprendeu com seu avô Ponciano, as bases do ofício de especialistas, este é o termo que nomeia aqueles indígenas que se tornaram profissionais em saúde indígena por terem passado pela formação de cuidador da saúde de pessoas e mediador cosmopolítico do alto rio Tiquié, na região do alto rio Negro, adquirindo especialidade em Yai (“pajé”), Kumu (“benzedor”) e Baya (“mestre de cerimônias”).

O pai de João Paulo Barreto, que se chama Ahkito, com o nome registral de Ovídio Lemos Barreto, realizava nos pacientes que buscavam tratamento no Bahserikowi (CMI), até o ano de 2020, cuidados com saúde e com o corpo, mediante diagnósticos de desequilíbrio corporal e bahsese (benzimentos) para tratamento de doenças e infecções.

O Sr. Ovídio, assim como o Sr. Ponciano, repassou inúmeros ensinamentos a João Paulo Barreto sobre a relação do ofício de especialista em saúde indígena com a formação cosmológica e cosmopolítica do povo Yepahmasã: (1) conhecimento sobre Kihti ukuse, como explica Barreto (2017): é o conjunto de narrativas míticas utilizadas pelo Kumu; (2) Bahsese – “benzimento” e o conjunto de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas do Kithiti ukuse para assepsia de alimentos e capacidade de invocar princípios curativos; (3) Bahsamori – conjunto de rituais, práticas sociais, cerimônias, a coleta, atividades agrícolas, cânticos e danças (BARRETO, 2017).

O pai de João Paulo Barreto, o especialista Kumu Ovídio Lemos Barreto (Kumarõ nome indígena pré-registral), entrevistado na pesquisa de campo, averbou que os nomes foram rebatizados

pelos padres Salesianos da Igreja Católica, por exemplo, o avô de João Paulo, Sr. Ponciano, tinha o nome indígena pré-registral de Huremiri.

Nesse sentido, a repressão aos conhecimentos tradicionais iniciava-se desde o batismo e o nascimento do indígena. No processo educacional, as crianças eram levadas ao internato escolar por persuasão Salesiana e os professores eram escolhidos pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira/AM em parceria com os padres Salesianos, de modo a transmitir a ideologia de uma vida estável e confortável como consequência de estudos exitosos (MACIEL, 2020).

A literatura dos pesquisadores indígenas-antropólogos, como escreveu em sua dissertação Dagoberto Lima Azevedo (2016) que, no município de São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, foram construídas três sedes da Missão Salesiana, instaladas no rio Uaupés – Taracúá (1923) e Iauareté (1929), missões que chegaram ao município em 1917 e formaram várias gerações de alunos no colégio internato salesiano. Segundo Lasmar (2009), a chegada das missões religiosas é um marco nas transformações de vida dos povos indígenas Tukano, Tuyuka, Dessano, Barasana, Hupda, Makuna, etc. As atividades escolares e as orientações quanto ao modo de vida alteraram de modo significativo a cultura indígena local, cujo ápice foi a proibição das práticas tradicionais de pajelança, benzimento e cerimônias desses povos do alto rio Negro (MACIEL, 2020).

O relato de Ovídio Lemos (Kumarõ) sobre a formação dos Kumuã corrobora a bibliografia sobre a repressão salesiana aos saberes tradicionais; segundo Ovídio, pois tais conhecimentos eram vistos pela colonização salesiana do alto rio Negro como coisa de “Satanás”, o que levou as práticas tradicionais como o benzimento, rituais e cerimônias serem realizados “as escondidas” com receio da repressão colonizadora (MACIEL, 2020).

A educação Salesiana fez parte da trajetória de vida de João Paulo Barreto. Na transição entre infância e adolescência passou a estudar no internato, afastando-se dos ensinamentos do seu avô e passando a conviver mais com seus pais e a dedicar-se exclusivamente aos estudos na Escolinha São Domingos Sávio. Aos 16 anos mudou-se para Manaus, após concluir o 8º ano do ensino fundamental, onde se sentiu totalmente perdido na cidade, tinha medo de sair de casa, tomar ônibus, sofria com as dificuldades linguísticas e as pessoas pareciam completamente estranhas.

Depois de concluir o ensino médio em Manaus, na Escola Técnica de Mineração Professor Gilberto Mestrinho, João Paulo retornou à sua comunidade, onde atuou como professor durante três anos no mesmo sistema de internato. Participou da formação Seminarística por 03 (três) anos, no curso de Filosofia Seminarística pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia Pastoral e Ciências Humanas – CNBB/NORTE I (BARRETO, 2022) e fez o curso de Filosofia pela UFAM. Percebeu que sua formação curricular estava sendo marcada fortemente pelo pensamento filosófico ocidental, contudo, vislumbrava semelhança nas explicações greco-romanas e cristãs sobre o mundo, com os

ensinamentos de seu avô, sobre a formação do mundo Yepahmasã no universo dos Kithti ukũse (BARRETO, 2022).

Apesar da possibilidade da relação entre saberes ocidentais e filosóficos tradicionais, não percebia esta abertura nas Universidades. Ao iniciar o curso de Direito na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), sofreu com o hermetismo jurídico e epistemológico, inclusive, tendo passado por situações discriminatórias em relação à sua cultura. A exemplo de quando perguntou: “Por que que os direitos indígenas estavam dentro de Direito Ambiental?”. A indagação gerou um “bate boca” infrutífero em sala de aula e um grande mal-estar epistemológico, pois revelou que os direitos indígenas não são reconhecidos como disciplina autônoma no âmbito daquela Universidade (BARRETO, 2022).

Em outro episódio, João Paulo tentou discutir o tema Direito Consuetudinário dos povos indígenas, tendo sido interrompido bruscamente pelo professor, o qual entendia por uma autossuficiência do direito limitado a seu aspecto normativo, que os costumes não faziam parte do ordenamento jurídico brasileiro. Acabou desistindo do curso por não encontrar espaço epistemológico para a escuta, respeito e reflexões sobre os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas (MACIEL, 2020; BARRETO, 2018).

E nas aulas de Filosofia pela UFAM, toda vez que tentava articular sua fala com os conhecimentos Yepamahsã sobre cosmologia, cosmopolítica e cuidados com o corpo, os professores diziam que aquele espaço era para aprender Filosofia, concluindo que suas reflexões eram vistas como “fora” do espaço filosófico possível no contexto universitário.

A vivência acadêmica e profissional de João Paulo Barreto foi marcada por conflitos epistemológicos, pelo não reconhecimento e pelo não respeito aos conhecimentos indígenas de seu povo, o que fez com que começasse a perceber que era preciso expandir os espaços de luta para que a sociedade não indígena considerasse estes saberes e passasse a considerá-los como saberes que não estão abaixo do saber científico e que, a partir da pesquisa antropológica, são revelados os conhecimentos tradicionais como conhecimentos científicos.

Um fato foi fundamental à luta por respeito, afirmação e tolerância em relação aos saberes indígenas e, conseqüentemente, para a criação do CMI - Bahserikowi: a intercorrência grave em relação à sobrinha de João Paulo Barreto, que foi mordida por uma cobra jararaca nas redondezas da comunidade da família de João Paulo, às margens do rio Tiquié.

Essa experiência, que mobilizou toda a família para salvar a vida da criança, revelou um conflito entre a ciência e os conhecimentos indígenas, diante da imposição da ciência biomédica a um único modelo de medicina curativa, desconhecendo os conhecimentos tradicionais de toda uma civilização indígena.

2 A CONFRONTAÇÃO DA CIÊNCIA BIOMÉDICA COM OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS INDÍGENAS: O DIÁLOGO COMO RESULTADO DO CONSENSO CONFLITUAL

Em 2009, a sobrinha de João Paulo Barreto, Lucianhe Trurriyo Barreto, à época com doze anos de idade, sofreu um acidente ofídico, tendo sido picada por uma serpente jararaca, grave intercorrência que mobilizou toda a família da garota. No início do incidente, a dor e o inchaço na perna da jovem foram contidos com bahse e plantas medicinais. Contudo, os especialistas da comunidade, ao verificarem a profundidade da picada e o volume do inchaço na perna, fatores estes constatados também pelo agente indígena de saúde da comunidade, resolveram conduzir a criança para o Polo Base da região para continuar o tratamento. Ao chegar no local, foi atendida por uma profissional de saúde, mas que, segundo a cultura Yepahmasã, a enfermeira estava em período inapropriado para o bahse, que era o período da menarquia, procedimento não recomendado pelas práticas tradicionais (BARRETO, 2022).

O fato de os familiares terem ido buscar auxílio na medicina biomédica, não significava que deixaram de lado as práticas consuetudinárias da medicina tradicional, pois as normas do bahse teriam que ser mantidas para que fosse realizado um trabalho em conjunto de cura, conjugando medicina tradicional com a biomédica.

Na cosmovisão Yepahmasã, uma pessoa que foi picada por serpente não poderia ter contato com uma profissional de saúde em período menstrual, pois segundo essas crenças, o corpo da mulher exala um cheiro forte de sangue, de modo a poder contaminar a pessoa enferma. E foi assim que aconteceu com Luciane Barreto, o inchaço piorou e a criança chegou a desmaiar de tanta dor (BARRETO, 2022).

Com o agravamento do estado de saúde de sua sobrinha, não restou outra alternativa a não ser trazê-la para o polo base de São Gabriel da Cachoeira/AM, e quando ela deu entrada no Hospital; os médicos do polo base entenderam que o melhor seria encaminhá-la para Manaus/AM.

Encaminhada pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) de São Gabriel da Cachoeira para Manaus, ela foi internada assim que chegou no Hospital João Lucio 28 de agosto e o diagnóstico médico foi de amputação irreversível da perna de Luciane Barreto (BARRETO, 2017), o que Barreto (2018) chamou de “biomedicina da faca”. Esses diagnósticos causaram dor, aflição e grande inconformismo da família Barreto, que resolveu juntar os mais velhos, especialmente os experientes em saúde indígena para pensarem em uma solução acerca do diagnóstico apresentado pela biomedicina.

Após a consulta aos Kumuã Yepamahsã, que são os tios da criança e o pai de João Paulo Barreto, Sr. Ovídio Barreto, foi garantido que, pelo conhecimento indígena, não seria necessário amputar a perna de Luciane e, após muitas reivindicações e lutas junto aos órgãos públicos competentes, o Ministério Público Federal (MPF), abriu procedimento administrativo para garantir a participação dos especialistas indígenas no tratamento do familiar em comum. Houve muita resistência dos médicos, e a proposta dos indígenas Kumuãs era continuar fazendo o tratamento com bahse e com plantas e ervas medicinais próprias da cultura Yepahmasã.

O Hospital público, inicialmente, recusou esse diálogo intermedicinal, inclusive os pajés tinham dificuldades de entrar no Hospital para realizar o bahse, principalmente em áreas mais restritas e, assim, pela resistência estatal, a qual não era apenas dos médicos, mas da direção do Hospital João Lúcio 28 de agosto, os indígenas procuraram apoio em diversos órgãos públicos, principalmente no MPF para que pudessem adentrar ao Hospital e atuarem junto com os médicos da biomedicina. A partir da intervenção do MPF, tendo, inclusive, ajuizado uma ação judicial, iniciou-se uma atuação conjunta entre os Kumuã e os médicos (MACIEL, 2020; LEMOS BARRETO, 2016).

Após este imbróglio administrativo e judicial, um médico do Hospital Getúlio Vargas sugeriu que a menina fosse tratada em conjunto com intervenções da equipe médica e com a atuação dos Kumuã, mas sem amputar o pé da criança.

Após a intervenção do MPF e decisão judicial favorável, a menina foi levada para uma casa de saúde indígena em Manaus, onde continuou a ser tratada pelos Kumuã Tukano. Dias após, um médico do Hospital Universitário Getúlio Vargas adotou uma nova solução: entrou em contato com o pai da menina e os Kumuã e propôs que ambos, em conjunto, tratassem a menina, sem amputar seu pé.

O consenso para a participação dos profissionais indígenas no tratamento de Luciane foi conflitual (FERRAZ JÚNIOR, 2022), pois houve muita resistência dos médicos e daqueles que eram seus superiores, e apenas após a intervenção do MPF com a instauração de procedimentos administrativo e jurisdicional é que foram abertas as cancelas do diálogo conflitual entre a biomedicina e a medicina indígena no Hospital Getulio Vargas.

Um conjunto de recomendações passaram a ser expostas pelos Kumuã aos médicos e as enfermeiras, primeiramente as profissionais que fossem atender à menina que seguissem as formas de cuidado consuetudinárias no atendimento à saúde indígena como, por exemplo, a regra básica para a cultura Yepahmasã, que é a de as enfermeiras ou médicas não estivessem menstruadas ou grávidas e que não tivessem feito sexo nas 24h anteriores ao atendimento (BARRETO; LEMOS BARRETO, 2016).

Após esses relatos, que também encontra-se registrado na literatura indígena-antropológica, escrita pelos indígenas pesquisadores sobre o conhecimento tradicional Yepahmasã, os quais ingressaram nos programas de Mestrado e Doutorado como Dagoberto Lima Azevedo, João Rivelino Rezende e Gabriel Sodrê Maia, pude observar um conflito epistemológico chamado por João Paulo Barreto de conflito ontológico, entre medicina biomédica e medicina tradicional, sendo que houve um enfrentamento de muito preconceito dos povos não indígenas pelo fato do Bahserikowi ter a expressão “medicina”. Isso fez com que fossem acusados de apropriação de termos, pois lhes era dito que “não podiam usar medicina, porque aquilo que faziam não era medicina”.

Havia e até hoje há, um conflito entre visões de saúde indígena biomédica e tradicional, como demonstrou o caso. Para os povos indígenas, a amputação de um membro é um fato gravíssimo que não se subsume a uma rotina comum de hospital. Como ocorre na biomedicina, há um outro significado sobre a integridade do corpo ligado à integridade de outros entes a serem explicados mais à frente, por isso a insistência dos povos indígenas no diálogo intercultural e intermedicinal, o que não os privou de muita discriminação dos médicos, sendo que muitos diziam que os pajés não tinham frequentado escola e que o médico tinha estudado por 08 (oito) anos e sabia o que estava fazendo (MACIEL, 2020; BARRETO, 2020 - entrevista na pesquisa de campo).

Esse foi o conflito de fato existente que motivou a criação do CMI. No entanto, um conflito filosófico também foi registrado entre as diferentes concepções e visões sobre o corpo e sua integridade, sobre cuidado e saúde. Diante desse conflito ontológico, foi amadurecendo a ideia de se criar um CMI – Bahserikowi (“lugar de benzimento”), como forma de divulgação, expressão, visibilidade do conhecimento indígena sobre saúde, os quais não visam desconstituir ou sobrepor aos saberes da biomedicina, mas somarem-se a estes, constituindo uma forma seja autônoma, seja conjunta de tratamento dos males que afetam o corpo e a alma (MACIEL, 2020).

Entre os anos de 2009, data da vinda de Luciane Barreto para Manaus, a 2017, a ideia foi sendo amadurecida e, no ano de 2017, o CMI foi criado e pensado para mostrar as diferenças, porque os povos indígenas são diferentes, então, o Bahserikowi surgiu para mostrar à sociedade e à comunidade acadêmica, uma visão outra, diferente da ocidental, e criado o centro a partir deste conflito ontológico entre os saberes (João Paulo Barreto, coordenador do CMI, 10 de dezembro de 2018).

A ideia do direito à diferença pela compreensão daquilo que indígenas do Bahserikowi entendem como respeito a seus direitos estiveram bem delineadas durante a pesquisa de campo. Logo no primeiro encontro de apresentação de algumas legislações sobre conhecimentos tradicionais, ouvi na reunião com a coordenação e com os colaboradores do CMI, a preocupação

com o direito à diferença, ou seja, viver e fazer cultura de modo diferenciado da sociedade envolvente (de acordo com o art. 215 e 216 da Constituição Federal de 1988) e o direito ao respeito (art. 231 da Constituição Federal de 1988) (BRASIL, 1988).

A criação do CMI – Bahserikowi está intrinsecamente relacionada à luta dos povos Yeapahmasã pelo reconhecimento de seus saberes tradicionais, pelo respeito da sociedade não indígena envolvente e pelo direito de ser diferente na interlocução com o Estado e com as pessoas não parentes⁶, instituição indígena liderada pelo antropólogo-indígena João Paulo Barreto junto com sua família, especialmente seu pai Ovídio Lemos Barreto e seus tios especialistas e colaboradores Benissom Machado Tukano (homenagem póstuma)⁷, Ivan Barreto Tukano e Carla Fernandes Dessana.

Fundado em 06 de junho de 2017, o Bahserikowi tem por objetivo a divulgação dos conhecimentos tradicionais sobre saúde indígena, daquilo que não é palpável pela ciência, bem como o tratamento em si das pessoas que procuram o CMI para a melhoria de suas respectivas saúdes, seja com bahsese (benzimentos), seja com remédios tradicionais, seja com fórmulas de saúde, seja no cuidado com o corpo, seja no diagnóstico de enfermidades. O CMI faz parceria com a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM), além do apoio da agência Amazônia Real (BARRETO; LEMOS BARRETO, 2016).

Importa ressaltar que, desde sua fundação até o mês de março de 2019, já haviam sido atendidas mais de 730 pessoas, fazendo consultas e tratamentos de diversos problemas de saúde, com o tratamento de diversos tipos de patologia: doenças de pele, situações emocionais, doenças urinárias, gástricas, uterinas, feridas, etc. E cerca de 99% dos atendimentos, segundo Barreto (2019) são pessoas não indígenas.

3 COMO SE APRENDE OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS SOBRE SAÚDE INDÍGENA: A FORMAÇÃO DOS ESPECIALISTAS YEPAHMASÃ (TUKANO)

No primeiro tópico, abordei brevemente os tipos de formação Yepahmasã: Kithiti Ukūse (domínio das narrativas míticas, dos heróis do povo, as tramas vivenciadas e a explicação sobre a

⁶ Os povos indígenas costumam chamar os indígenas sejam da mesma etnia ou de outras etnias de parentes. Utilizo o termo não parente, no sentido de não serem indígenas, do que poderia se chamar de “branco”.

⁷ Cristo Benissom Machado, indígena da etnia Yeapahmasã (Tukano), faleceu em 17.04.2021, em Manaus/AM, Benissom conhecido carinhosamente como “Benny Machado” era um entusiasta colaborador do Centro de Medicina Indígena Bahserikowi, era acadêmico de pedagogia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e integrou o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM). Benissom na função de Secretário do CMI não poupou esforços para colaborar com a pesquisa de campo e muito contribuiu com a criação e consolidação do CMI. Disponível em: <https://www.xapuri.info/homenagem/benny-machado-jovem-do-povo-tukano-volta-para-a-avo-criadora-do-mundo/> Acesso em 08.03.2022.

origem do mundo); Bahsese (benzimento e conjunto de fórmulas retiradas do Kithi ukuse, bem como o que significa o complexo de palavras e discursos que possibilitam a comunicação com os seres waimahsã) e Bahsamori (conjunto de rituais, cerimônias e práticas sociais). Esse conjunto de conhecimentos relaciona-se com o domínio cosmológico dos Yepahmasã e, a formação do especialista exige o conhecimento do cuidado com o corpo desde a infância e com a visão que o formando a especialista tem em determinado estágio da formação diretamente ligada com o domínio dos kiht ukuse, bahsese e bahsamori⁸ (mitos, benzimentos e cerimônias).

O domínio da cosmologia e da cosmopolítica dos Yamahsã e a revelação que ocorrerá no processo de formação com a ingestão de Karphi (ayahuasca) e o wiõ (rapé de paricá) e com o resultado da comunicação com os seres waimahsã é que vai definir se o especialista será Yai (Xamã), Kumu (“Pajé”/benzedor e cuidador do corpo e da assepsia dos alimentos) ou Baya (mestre de cerimônias).

A formação de um futuro Yai, Kumu ou Baya inicia-se antes mesmo do nascimento da criança, já na gestação da mãe do especialista. O escolhido é o filho primogênito, o nascituro é objeto de visão ou intuição sobre seu potencial futuro pelos Kumuã da família ou próximos, geralmente é filho ou neto de um Yai, Kumu ou Baya. A gestação é bastante cuidadosa em relação à dieta: evita-se comer alimentos, peixes e caças gordurosas. A genitora se abstém de comer pesca com utilização de timbó e caça morta com curare. Há um procedimento necessário no corte do cordão umbilical que é a inserção do wiõ peose (rapé) como remédio para curar o cordão umbilical (BARRETO *et al.*, 2018).

⁸ Kihti ukuse o conjunto das narrativas míticas dos Yepamahsã (Tukano). Essas narrativas tratam das aventuras e tramas vividas pelos demiurgos e por outros personagens e heróis responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas. O kihti ukuse fala de um tempo em que os humanos ainda não existiam, de um tempo em que o mundo era habitado apenas pelos waimahsã. Assim, podemos dizer que os kihti ukuse formam um conjunto de histórias sobre os waimahsã demiurgos e organizadores do mundo terrestre. No kihti ukuse encontramos as lições, as regras, as obrigações, a origem das doenças e dos bahsese, as etiquetas e os comportamentos exigidos nas relações entre os humanos e destes com os não humanos, especialmente com os waimahsã. Além disso, a leitura e a interpretação dos Kihti ukuse nos permite entender a origem e dinâmica das relações entre os diferentes povos da região rionegrina, seus grupos e suas comunidades (BARRETO *et al.*, 2018, p. 26-27).

Os bahsese são um vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas dos kihti ukuse (narrativas míticas) e proferidas formalmente pelos especialistas Pamurimahsã e Umukorimahsã. É uma prática de articular verbalmente as qualidades curativas e preventivas contidas nos tipos de vegetais, animais, outros qualidades protetivos. Bahsese também é limpeza e “descontaminação” dos alimentos, tornando-os próprios para o consumo humano (BARRETO *et al.*, 2018, p. 64).

O conceito de Bahsamori aqui empregado diz respeito ao conjunto de práticas sociais associadas aos marcadores naturais, às doenças, às atividades agrícolas, de coleta, aos bahsese, à interação com os waimahsã, aos instrumentos musicais, aos contos e às danças, às coreografias, às pinturas corporais, às etiquetas, peeru (caxiri), kahpi, à formação de especialistas etc. Mais especificamente, bahsamori diz respeito ao conjunto das festas e cerimônias rituais de oferta (poose) e compreende os conhecimentos e as práticas relacionadas à música, à coreografia e aos instrumentos musicais, dentre outros. Essas festas e cerimônias estão organizadas ao longo do ciclo anual, de acordo com um complexo calendário astronômico inscrito e estruturado pela passagem das constelações, que orienta também as atividades anuais e cotidianas da roça, a construção das armadilhas de pesca, de caça, de coleta e várias outras atividades ligadas às experiências da vida cotidiana (BARRETO *et al.*, 2018, p. 119).

Estas informações constam na literatura dos antropólogos-indígenas João Paulo Barreto e Dagoberto Lima Azevedo e foram expostas a este pesquisador pelo Kumu Sr. Ovídio Lemos Barreto na entrevista realizada no CMI no ano de 2018.

O Kumuã Ovídio Lemos iniciou sua profissão em 1990, começou de modo relativamente tardio em relação à sua idade, porque sua formação foi interrompida devido à repressão do setor salesiano da Igreja Católica que atuava em São Gabriel da Cachoeira. Outros fatores abalaram sua atividade, como o falecimento de seu pai Ponciano e pelas consequências dos problemas de saúde adquiridos ao final de sua infância. Afirmou Sr. Ovídio Lemos: “Quando eu era menor já tinham feito esse ritual que fizeram para ele dizendo que ele iria ser Xamã igual ao pai dele. Só que chegaram os missionários e ele não pode prosseguir na formação.” (g.n) (entrevista com Ovídio Lemos Barreto em 17 de junho de 2019, tradução de Carla Fernandes Dessana, in Maciel, 2020, p. 218).

Em razão da repressão sobre os conhecimentos tradicionais, Ovídio Lemos respondeu que, por este motivo, há poucos Xamãs. Na época de sua juventude, os missionários eram muito rigorosos e os indígenas tinham que obedecer porque passaram a depender deles para viver:

“(…) Por isso é que tem poucos Xamãs. Na época eles, os missionários eram bem rigorosos e que nós indígenas dependíamos deles para viver. Eles nos enviavam palitos de fósforo, sal e ficamos acostumados a viver com essas coisas de branco e para quem continuava com a formação e continuava fazendo benzimento, eles os missionários já não davam mais nada. Eles eram proibidos de receber essa ajuda dos missionários. Eles os formadores ficavam com medo e faziam escondido e depois paravam de fazer a formação. (entrevista com Ovídio Lemos Barreto em 17 de junho de 2019, tradução de Carla Fernandes Dessana. g.n).

A repressão aos conhecimentos tradicionais foi também relatada nas entrevistas não apenas de Ovídio Lemos, o seu filho, que também é Kumuã, Sr. Anacleto Lima Barreto, também averbou acerca do impedimento ao aprendizado e à prática dos Kumuã no alto rio Negro pelos missionários salesianos:

“(…) [T]erminei o curso fundamental em Pari-Cachoeira ensino fundamental, ensino médio em São Gabriel e terminei Licenciatura Indígena e trabalho como Professor em uma Escola em Pari-Cachoeira. Sou Tukano e tive muita dificuldade mesmo. Me casei aí que nossos pais começava a orientar sobre o benzimento, a dança, porque o tempo que eu fui me criando já antes os pais, os padres diziam que o benzimento era do “diabo”, por isso que nossos avôs tinham medo de repassar, então na nossa família mesmo, tinha um tal de Antônio que era quase um seminarista e os Padres previam que o benzimento era do “diabo”. Então os padres queriam impedir o benzimento do meu avô, aí por isso nós começamos aprender com idade menor, porque era para aprender mesmo quando for casado e quando tem filho. (entrevista com Anacleto Barreto Tukano, entrevista realizada no CMI em 18 de janeiro de 2019. Grifo nosso. In Maciel, 2020.).

Mesmo com toda a repressão, o conhecimento tradicional persiste em resistir e a formação durante a infância perpassa pela limpeza no estômago e a ingestão de bebidas que provocam o vômito. Segundo Barreto e Azevedo [et al] (2018), são plantas essenciais para a constituição da êmese que é o mecanismo de defesa do organismo para remover material deglutido ou refluído no intestino e o vômito é utilizado para limpeza estomacal.

Junto com a limpeza estomacal e os banhos matinais, iniciam-se os ensinamentos de pequenos Kihti que são os mitos dos Yeaphamahsã sobre a origem e criação do mundo, sobre o sistema político e hierárquico de seu povo, sobre as regras de etiquetas sociais (Maia, 2018), bem como ensinam-se os primeiros métodos e discursos do bahsese (benzimento), histórias normalmente contadas por um pai ou avô Kumu/Yai/Baya (Barreto, Azevedo [et al], 2018).

Ainda na infância, entre 9 a 11 anos, inicia-se o período anterior à formação propriamente dita, que é a iniciação do jovem à ingestão de Kahpi (ayahuasca) e o wiõ (rapé de paricá) para que o aprendiz tenha os primeiros contatos com as entidades waimahsã, que significa espírito protetor dos lugares (BARRETO, 2017).

Esse processo de formação a cada momento da vida da criança e de seu desenvolvimento físico, psíquico e intelectual é acompanhado por um especialista. Segundo Barreto e Lemos Barreto (2016) o rito de passagem para a vida adulta é marcado pelo ritual composto por duas etapas: a primeira consiste na passagem heri-porã que significa a recolação do nome na estrutura cosmológica, permitindo a participação do jovem em cerimônias com o instrumento miriã jurupari e a ingestão de Kahpi (BARRETO *et al.*, 2018).

Após este rituação de iniciação, o jovem está apto à formação em uma das três especialidades: Yai, Kumu, Baya. Para saber sobre a formação específica do jovem, ele precisa passar por um outro ritual, com a ingestão de wai-ka kahpi (uma espécie de ayahuasca mais forte). Ao ingerir a bebida, se o jovem tiver uma visão alucinógena ahkopa: um recipiente com água, a cuia vahtoro e quatro folhas indicando as janelas do universo chamado de shope que significa a visão norte-sul-leste-oeste, o jovem seria Yai. Na hipótese da sua visão revelar o patú-vahro (cua com ipadu), o murorõ (cigarro) e o breu, o jovem aprendiz seria um futuro Kumu. Por fim, caso sua visão encontrar o mahãpari, o maracá nhassã e o haunpu, que é o bastão de ritmo, sua formação seria específica para se tornar um Baya (BARRETO, 2019; MACIEL, 2020).

Na possibilidade de o jovem não encontrar nenhuma dessas imagens, não estará habilitado a se tornar um especialista, sendo dispensado do ofício. Caso ocorra uma das visibilidades, iniciará a formação específica do futuro especialista. Posteriormente ao tipo de visão e sob efeito da bebida wai-ka kahpi é que se tem início à formação específica, seja Yai, Kumu ou Baya.

A formação tem a duração de 01 (um) ano e 06 (seis) meses, os jovens ficam completamente isolados, e a formação é marcada por instruções, provações e práticas especiais, sob o monitoramento do especialista específico da função, que deve seguir suas instruções, sob o monitoramento de um Yai (Xamã) especializado na função de “treinamento” e, o melhor período para a formação, é o tempo do aparecimento das frutas silvestres, especialmente buriti e jatobá.

Os últimos 03 (três) meses de formação são os mais decisivos. O jovem fica em isolamento completo, cumprindo uma dieta redobrada, seguindo a abstinência sexual, acompanhado apenas pelo formador e pela provedora de alimentos, sendo esta uma senhora que já passou pelo período da menopausa e, durante o período final da formação, os aprendizes ficam em conexão com o especialista formador nas casas de “Waimahsã de uhtãwiseri (casas montanhas), nukuwiseri (casas florestas), pasiwiseri (casas de tipo de tabatinga)”. Nessas casas, os formandos aprendem a desvendar os sonhos, prever futuras doenças e formular o bahsese (benzimento), a cantar o bahsamori e as técnicas de diagnóstico de doenças, as fórmulas de cura e as atribuições medicamentosas das plantas medicinais (BARRETO *et al.*, 2019, p. 25).

O encerramento da formação ocorre na estação de Ayã (jararaca), momento de intensa circulação de waimahsã, que é o tempo de maior apreensão para os humanos, pois ocorrem muitas doenças e picadas de cobras venenosas e acidentes fatais. Isso ocorre, devido ao fato do waimahsã ruins (espíritos ruins) passarem ceifando vidas humanas como cobrança pelos males causados. Por outro lado, há os waimahsã bons que orientam os humanos a tomarem certos cuidados e a se precaverem de ataques e das intercorrências maléficas da vida (BARRETO *et al.*, 2018).

Dessa forma, conclui-se a formação específica. O Kumu é especialista em benzimentos para tratamento de doenças, infecções e benzimentos. O Yai é um Xamã que consegue ter poderes de conexão, intermediação com o mundo dos waimahsã, pela ingestão dos participantes da sessão de Kahpi (ayahuasca) e sessão de rapé, e, por fim, pode se tornar um Baya que é o Mestre de Cerimônias que possui domínio dos Bahsamori dos Yepahmasã, ou seja, coordena as cerimônias dos cânticos, dos instrumentos musicais, das festas e das etiquetas sociais (BARRETO *et al.*, 2018).

O especialista que trabalha no Bahserikowi recebe essa formação advinda da cosmologia dos povos Yepahmasã, que é a forma como este povo concebe a formação e a construção do mundo.

Os Kumuã pesquisados trabalham prioritariamente e precipuamente com saúde indígena, utilizando-se de seus conhecimentos com os bahsese, ou seja, com os benzimentos, de modo a atender ao público externo. Segundo Barreto (2013, p. 74) bahsese é um procedimento que ao dominar e utilizar um repertório de palavras, tramas sobre os mitos, expressões especiais, possibilitam a comunicação com os “wai-mahsã”. E nas palavras do autor o “bahsessé é também, a

habilidade de um homem especialista em invocar elementos e princípios curativos, contidos nos tipos vegetais e animais” (BARRETO, 2013. p. 74-75).

Esse repertório de palavras e expressões do bahsessé trata da história de formação e criação do mundo, do surgimento dos seres humanos. O cigarro e o breu (resina vegetal) servem para que o Kumu especialista imunize o ambiente e acalme a hostilidade, detenha a inveja e o ódio (ira) dos wai-mahsã, podendo ser utilizados junto com a pimenta e o sal por um especialista, como meio de estabelecer a comunicação com os agentes agressores da vida que são os wai-mahsã (BARRETO, 2013).

A função primordial do especialista é manter a comunicação constante com os seres humanos invisíveis para que o cosmo e o meio ambiente fiquem equilibrados, com condições habitáveis para os seres vivos, os animais, os vegetais e minerais. Desse modo, o especialista, ao atender uma pessoa, procura classificar seres distintos, como bem explicou Azevedo (2018, p. 55): “se uma pessoa sofre um acidente no trabalho com suas ferramentas, o Kumu buscará classificar a cadeia pela qual a ferramenta deve ter passado em sua produção na fábrica”. Ao classificar acaba por fazer uma espécie de assepsia do corpo e, com isso, introduz os “princípios curativos” de vegetais amargos cujo sabor amargo age sobre as feridas. É muito comum o Kumu benzer objetos e ferramentas de trabalho, remédios, o corpo da pessoa, os lugares mais afetados, etc.

CONCLUSÃO

Os especialistas indígenas, que dominam o conhecimento sobre práticas de cuidado de saúde conhecidos como Xamãs e Pajés, não são reconhecidos pelo Estado como profissionais de saúde. Durante a pesquisa, acompanhei uma parceria do Bahserikowi com o Disei – Distrito Especial Sanitário de Saúde Indígena, para que o Kumuã Ovídio Lemos Barreto atendesse no Disei, contudo, sem o pagamento de salários, ou seja, não há o reconhecimento pelo Estado destes profissionais. No entanto, há o reconhecimento social que os especialistas possuem, principalmente dos pacientes que confiam no trabalho destes no CMI Bahserikowi. Por isso, a luta por novos direitos demanda o reconhecimento do trabalho dos especialistas como profissionais de saúde.

O conjunto de saberes indígenas na área de saúde reunidos no CMI – Bahserikowi não estão abaixo e tampouco acima do conhecimento científico, situam-se em um patamar de horizontalidade cujo diálogo intercultural e, no caso estudado intermedicinal, é imprescindível para a adoção de formas mais plurais de cuidado com o corpo.

Os conhecimentos tradicionais dos Kumuã apresentam autonomia em relação ao conhecimento biomédico, mas, ao mesmo tempo, podem, em algumas situações, complementar o

saber biomédico, principalmente quando estiver em jogo uma pessoa indígena da comunidade que pertence ao lugar cultural da etnia, como foi o caso da criança mordida por uma cobra. A complementariedade só faz sentido quando os dois modelos de tratamento de doenças e de cura respeitarem e entenderem que os modelos estão operando com conceitos distintos de saúde e doença, mas com a mesma finalidade, isto é, de abrandar a dor, ou curar as doenças. O importante é colocar à disposição das pessoas com respeito ao direito à diferença, a possibilidade do cuidado diferenciado realizado pelos Kumuã.

O fato dos Yepahmasã, representados pela família de João Paulo Barreto, terem evitado “a biomedicina na faca” e terem salvado o pé e a perna da criança indígena, foi uma grande conquista, simbolizada com o trabalho em conjunto do médico da biomedicina com o Kumuã no hospital Getúlio Vargas.

Desse modo, o respeito aos direitos dos povos indígenas, com destaque neste artigo, em relação ao reconhecimento dos direitos à saúde indígena, advindos da cosmologia, da cultura e dos conhecimentos sobre plantas, fórmulas de medicamentos dos povos indígenas, bahsese (benzimentos), constituem direitos dos povos indígenas que devem ser reconhecidos e assegurados.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. A dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. **Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 2.º vol. Alfredo W.B. de Almeida. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – uea / Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia / Fundação Ford / Fundação Universidade do Amazonas, 2013.

AZEVEDO, Dagoberto Lima. **Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye’Pamahsa: o conjunto dos bahsese na organização do espaço Di’ta Nuhku**. 2016. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. 2016.

BAHSERIKOWI - **Centro de Medicina indígena (CMI)**. Localizado no município de Manaus, Estado do Amazonas, na Rua Bernardo Ramos, Centro Histórico. Disponível em: <https://www.instagram.com/centrodemedicinaindigena/>. Acesso em: 26 fev. 2022.

BARRETO, Anacleto de Lima. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2019 no Centro de Medicina Indígena da Amazônia. 2019. In MACIEL, Luciano Moura. **“Aprender a reaprender” no Bahserikowi: Colonialidade, Direitos e Conhecimentos em face da Lei n.º 13.123/2015**. 2020. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos. Orientadora: Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, 2020.

BARRETO, João Paulo. **Kumuã na Kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. 2022. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. Orientador: Gilton Mendes dos Santos, 2022.

BARRETO, João Paulo. **Wai-Mahsã: peixes e humanos: Um ensaio de Antropologia Indígena.** 2013. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, 2013. Disponível em <http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/8/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Jo%C3%A3o%20Paulo%20Lima%20Barreto%20-%20Wai-Mahs%C3%A3....pdf>. Acesso em 03 de julho de 2019.

BARRETO, João Paulo. Entrevista realizada em 15 de outubro de 2018 no Centro de Medicina Indígena da Amazônia. 2018. In MACIEL, Luciano Moura. **“Aprender a reaprender” no Bahserikowi: Colonialidade, Direitos e Conhecimentos em face da Lei n.º 13.123/2015.** Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos. Orientadora: Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, 2020.

BARRETO, João Paulo. BAHSERIKOWI – Centro de Medicina Indígena da Amazônia: Concepções e práticas de saúde indígena. **Amazônica: Revista de Antropologia**, 2017, Vol. 09. In <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5665/4679> Acesso em 05.05.2019

BARRETO, João Paulo. Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde indígena. **Amazôn., Rev. Antropol. (Online)** 9 (2): 594 - 612, 2017

BARRETO, João Paulo. **Defesa de Tese de João Paulo Barreto Tukano.** Transmitida ao vivo pelo youtube. In https://www.youtube.com/watch?v=_QH9pmMCxv0 acesso em 02.03.2022

BARRETO, João Paulo de Lima; AZEVEDO, Dagoberto Lima [et al]. **Omerõ: constituição e circulação dos conhecimentos tradicionais Yepamahsã (Tukano).** Universidade Federal do Amazonas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) – Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e transformação dos coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades.** Manaus: EDUA, 2018.

BARRETO, João Rivelino Rezende. **Formação e transformação dos coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades.** 2013. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2013.

BRASIL. **Lei n.º 13.123, de 20 de maio de 2015.** Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113123.htm. Acesso em 05 de março de 2022. 2015.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 07 de março de 2022. 1988.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **A superação do direito como norma: uma revisão descolonial da teoria do direito brasileiro.** São Paulo: Almedina Brasil, 2020.

LASMAR, Cristiane. **Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar.** Tellus, ano 9, n. 16, 2009. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/174/205>. Acesso em 03 de julho de 2019.

LEMONS BARRETO, Ovídio; BARRETO, João Paulo Lima. **Proposta de Bahserikowi**: Centro de Medicina Indígena. 2016.

LEMONS BARRETO, Ovídio Lemos Barreto. Entrevista realizada em 10 de dezembro de 2018 no Centro de Medicina Indígena da Amazônia – *Bahserikowi*. 2018. In: MACIEL, Luciano Moura. **“Aprender a reaprender” no Bahserikowi: Colonialidade, Direitos e Conhecimentos em face da Lei n.º 13.123/2015**. 2020. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos. Orientadora: Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, 2020.

MACHADO, Cristo Benissom. **Homenagem**. Disponível em: <https://www.xapuri.info/homenagem/benny-machado-jovem-do-povo-tukano-volta-para-a-avo-criadora-do-mundo/> Acesso em 08 mar. 2022.

MACIEL, Luciano Moura. **“Aprender a reaprender” no Bahserikowi: Colonialidade, Direitos e Conhecimentos em face da Lei n.º 13.123/2015**. 2020. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos. Orientadora: Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão, 2020.

MAIA, Gabriel Sodré. **Bahsamori**: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano). Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: EDUA, 2018.

SAHLINS, Michel. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. **Revista Mana**, Vol. 3, Rio de Janeiro, 1997. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100002. Acesso em 15 de julho de 2019.

TUKANO, Álvaro. Sociedade da informação para sociedades indígenas. **Revista Inclusão Social**, Brasília, v. 1, n. 2, p. 113-122, abr./set. 2006.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



**PATRIMÔNIO IMATERIAL E MEIO
AMBIENTE: DESAFIOS PARA UMA
POLÍTICA INTEGRADA**

**INTANGIBLE HERITAGE AND THE
ENVIRONMENT: CHALLENGES FOR AN
INTEGRATED POLICY**

**PATRIMONIO INMATERIAL Y MEDIO AMBIENTE:
DESAFÍOS PARA UNA POLÍTICA INTEGRADA**

CYRO HOLANDO DE ALMEIDA LINS¹

RESUMO

No plano legislativo brasileiro, assim como de normativas internacionais, há um entendimento já consolidado a respeito da transversalidade e interdependência entre a preservação e salvaguarda do patrimônio cultural e do meio ambiente. No entanto, percebe-se na esfera da atuação estatal, diversas dificuldades no sentido de coordenar e integrar políticas patrimoniais e ambientais, que permitam gerar resultados positivos tanto na preservação do patrimônio cultural quanto do meio ambiente. Esse artigo tem como objetivo apresentar algumas reflexões a respeito dos problemas, dilemas e perspectivas para a construção de políticas integradas orientadas à salvaguarda do patrimônio imaterial, a partir de experiências de atuação na implementação de políticas no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no estado do Pará (Iphan-PA). O presente trabalho não é resultado de uma pesquisa propriamente dita. Trata-se muito mais de um ensaio autoetnográfico, a partir de minha atuação no corpo técnico do Iphan-PA em situações de interseção – e às vezes de sobreposição – entre as políticas de patrimônio e de meio ambiente. As situações aqui abordadas suscitam questões importantes que indicam a necessidade não só da integração efetiva de diferentes políticas públicas, como também da adequação de escopos de atuação e abordagens conceituais destas, para o alcance de resultados mais efetivos.

Palavras-chave: patrimônio imaterial; biodiversidade e conservação; conhecimento tradicional; políticas públicas

Como citar este artigo:

LINS, Cyro Holando de
Almeida.

Patrimônio Imaterial e
Meio Ambiente: Desafios
Para Uma Política
Integrada.

**Revista de Direito
Socioambiental -
REDIS**, Dossiê “Povos,
territórios e direitos:
diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 155-175.

Data da submissão:
15/03/2022

Data da aprovação:
08/02/2023

¹ Antropologia Social (2009) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Servidor Público Federal, exerce atualmente a função de técnico em Antropologia na Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Pará (IPHAN-PA). cyroalmeidalins@gmail.com.



ABSTRACT

In the Brazilian legislative plan, as well as in international norms, there is a consolidated understanding about the transversality and interdependence between the preservation and safeguarding of cultural heritage and the environment. However, in the sphere of state action, several difficulties are perceived in the sense of coordinating and integrating heritage and environmental policies, which allow generating positive results both in the preservation of cultural heritage and of the environment. This article aims to present some reflections about the problems, dilemmas and perspectives for the construction of integrated policies oriented to the safeguarding of intangible heritage, based on experiences of policies implementation in the scope of the Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Institute for National Historic and Artistic Heritage) in the State of Pará (Iphan-PA). The present work is not the result of a research project. It is better conceived as an autoethnographic essay, based on my work in the technical staff of Iphan-PA in situations of intersection - and sometimes overlapping - between heritage and environment policies. The situations addressed here raise important questions that indicate the need not only for an effective integration of different public policies, but also the adequacy of their action scopes and conceptual approaches to achieve more effective results.

Keywords: intangible heritage; biodiversity and conservation; traditional knowledge; public policy

RESUMEN

En el plan legislativo brasileño, así como en las normas internacionales, existe una comprensión consolidada sobre la transversalidad e interdependencia entre la preservación y salvaguardia del patrimonio cultural y el medio ambiente. Sin embargo, en el ámbito de la acción estatal, se perciben varias dificultades en el sentido de coordinar e integrar políticas patrimoniales y ambientales, que permitan generar resultados positivos tanto en la preservación del patrimonio cultural como del medio ambiente. Este artículo pretende presentar algunas reflexiones sobre los problemas, dilemas y perspectivas para la construcción de políticas integradas de salvaguardia del patrimonio inmaterial, a partir de experiencias de actuación en la implementación de acciones en el ámbito del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional en el Estado de Pará (Iphan-PA). El presente trabajo no es el resultado de un proyecto de investigación. Es mucho más un ensayo autoetnográfico, basado en mi trabajo en el equipo técnico de Iphan-PA en situaciones de intersección -y a veces solapamiento- entre las políticas de patrimonio y medio ambiente. Las situaciones aquí abordadas plantean importantes cuestiones que indican la necesidad no sólo de una integración efectiva de las distintas políticas públicas, sino también de la adecuación de sus ámbitos de actuación y enfoques conceptuales, a fin de lograr resultados más eficaces.

Palabras clave: patrimonio inmaterial; biodiversidad y conservación; conocimientos tradicionales; políticas públicas.

INTRODUÇÃO

Neste artigo apresento algumas reflexões a respeito das relações entre as políticas públicas de patrimônio cultural e meio ambiente, a partir de uma perspectiva que considera indissociável a proteção do patrimônio cultural e natural, associada à garantia do território dos grupos e populações

detentoras destes patrimônios. Trata-se de uma percepção já defendida por diversos autores e autoras, e também por diversos grupos, coletividades e indivíduos que, de algum modo, estão envolvidos com (ou são afetados por) a produção, reprodução e preservação de patrimônios culturais.

Procuro enfatizar a importância da garantia do usufruto e livre acesso aos espaços e aos bens naturais como base para assegurar a valorização, proteção e preservação do patrimônio imaterial. As informações e análises que ora apresento partem de minha experiência à frente da implementação de ações de salvaguarda do patrimônio imaterial, enquanto técnico da Superintendência Estadual do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Pará (Iphan-PA), órgão federal cuja missão é “proteger e promover os bens culturais do País, assegurando sua permanência e usufruto para as gerações presentes e futuras”².

Para efeitos das reflexões que aqui apresentarei, estou adotando algumas definições institucionais do campo da preservação do patrimônio cultural. Desse modo, assumo a salvaguarda do patrimônio imaterial ou salvaguarda de bens registrados no sentido adotado pelo Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados, instituído pela Portaria Iphan nº 299, de 17 de julho de 2015, que define a salvaguarda como as ações de ampla divulgação e promoção do patrimônio imaterial, através de iniciativas de documentação, reconhecimento e apoio e fomento, que buscam garantir as condições materiais e sociais de produção, reprodução e transmissão dos bens culturais para as próximas gerações.

Segundo definição da Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial da UNESCO, de 2003, o patrimônio cultural de natureza imaterial é entendido como as “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas [...] que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”. Trago aqui a definição de patrimônio imaterial contida na Convenção da UNESCO, para demarcar a ênfase que darei no presente artigo. Embora trate do tema da preservação do patrimônio cultural de forma mais ampla, por força de minha atuação, concentrarei minha atenção aos processos de salvaguarda do patrimônio imaterial, compreendendo tais processos como o “cenário sociopolítico conformado por detentores, Iphan e parceiros para a reflexão sobre os contextos nos quais os bens culturais estão inseridos com o objetivo de propor e realizar ações de salvaguarda para sua promoção e apoio à sustentabilidade cultural” (IPHAN, 2018, p. 21).

Por fim, cumpre esclarecer que o presente artigo não apresenta os resultados de uma pesquisa propriamente dita, não havendo, pois, o rigor metodológico exigido de tal forma de

² Trecho extraído da apresentação contida no site institucional do Iphan na internet (<https://www.gov.br/iphan/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/apresentacao>), em fevereiro de 2022.

empreendimento. Trata-se muito mais de uma escrita narrativa autoetnográfica (MÉNDEZ, 2013), a partir de minha atuação enquanto técnico em antropologia na Superintendência do Iphan no Pará, na condução de ações de implementação da política de salvaguarda do patrimônio imaterial naquele estado. Assim, encontro inspiração na autoetnografia, compreendida enquanto um método que “permite que os pesquisadores se sirvam de suas próprias experiências para compreender um fenômeno ou cultura particular” (MÉNDEZ, 2013, p. 280, tradução minha). Nesse sentido, a escrita autoetnográfica se apresenta como processo e produto (ELLIS, ADAMS, BOCHNER, 2015, p. 250) de minhas observações e interações com meus interlocutores. Decorre disso minha escolha em apresentar um texto em linguagem pessoal, no intuito de deixar evidente aos leitores minha implicação nos processos ora analisados, evidenciando as condições de construção de diálogos, negociações e mediações entre os diferentes agentes envolvidos nas situações aqui relatadas. Tal escolha encontra inspiração nos debates sobre a escrita antropológica realizados na chamada virada etnográfica, promovida a partir das reflexões produzidas nos textos reunidos por James Clifford e George Marcus em “Writing culture: poetics and politics of ethnography”.

Nesse mesmo escopo, acompanho ainda as críticas elaboradas por Renato Rosaldo a respeito da pretensa neutralidade científica e objetividade da pesquisa antropológica, materializada através de artifícios de linguagem textual que impregnam a produção etnográfica clássica, imprimindo-lhe um estilo pretensamente mais “científico”, contudo, menos atento às subjetividades dos sujeitos e às formas que estas podem afetar as relações e as próprias interpretações dos fenômenos estudados³. As críticas de Rosaldo, ecoadas também em “Writing Culture”, ensejaram uma transformação nos modos de fazer e redigir etnografias a partir da década de 1980 (SILVA, 1992, p. 249). Tais transformações, segundo Rosaldo (1993, p. 38), foram consequência de mudanças mais amplas das relações coloniais de dominação, que a um só tempo afetaram tanto o pensamento social quanto as formas de experimentar a etnografia. Diante de tais transformações, Rosaldo propõe uma ênfase à subjetividade dos sujeitos e como esta afeta a compreensão das culturas ou fenômenos estudados pela antropologia. A perspectiva de um “sujeito posicionado” ganha força e se torna cada vez mais evidente na produção textual etnográfica (SILVA, 1992, p. 250). Nessa perspectiva, a escolha de uma escrita narrativa em primeira pessoa que aqui faço não expressa apenas a opção por um estilo textual, mas também um posicionamento teórico e metodológico que busca evidenciar “as negociações da posição do etnógrafo na sociedade pesquisada e suas condições intersubjetivas de observação e interação” (MÜLLER, 2019, p. 303).

³ Cf. ROSALDO, Renato. Culture & truth: the remaking of social analysis: with a new introduction. Boston: Beacon Press, 1993.

Este artigo está dividido em quatro partes, seguidas das considerações finais. Inicialmente, nos tópicos 1 e 2, apresento breves considerações a respeito das relações entre patrimônio cultural e meio ambiente, a partir de leituras sobre a legislação vigente, desde a perspectiva do Direito e da Antropologia. A intenção é demonstrar como há um entendimento consolidado sobre a transversalidade entre os temas da preservação do patrimônio cultural e ambiental na legislação nacional. Em seguida, no terceiro tópico, procuro contextualizar os avanços nas políticas de patrimônio e de meio ambiente, no sentido de trazer para a cena da atuação estatal grupos, populações e segmentos da sociedade historicamente excluídos dos processos de tomadas de decisão e mesmo dos benefícios das políticas públicas. Para tanto, apresento de forma mais detalhada algumas situações sociais (GLUCKMAN, 1987) que fazem suscitar questões fundamentais no que se refere à efetiva integração das políticas públicas de salvaguarda do patrimônio imaterial e de preservação e usufruto do meio ambiente, tendo como foco ações relacionadas à salvaguarda do carimbó, ritmo e dança paraenses, reconhecido como patrimônio cultural brasileiro em 2014. Por fim, no quarto tópico, busco apresentar algumas reflexões, a partir da minha experiência na implementação da política de salvaguarda do carimbó, quando foi possível apreender aspectos relativos à percepção dos detentores a respeito de seus saberes e da política de salvaguarda do patrimônio imaterial, que suscitam questões relacionadas aos limites de implementação dessa política, sobretudo quando há necessidade de coordenação com políticas de meio ambiente.

1 PATRIMÔNIO CULTURAL, MEIO AMBIENTE E TERRITÓRIO

A Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, adotada pela UNESCO em 1972, promulgada pelo Brasil em 1977⁴, foi um marco importante no que se refere à compreensão de patrimônio considerado em seus aspectos culturais e naturais, lançando o entendimento que a preservação do meio cultural deve ser necessariamente pensada em sua inter-relação com o meio natural. Esse entendimento foi ratificado posteriormente na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, em 2003.

Inês Virgínia Soares e Talden Farias (2022a e 2022b) fazem análises elucidativas, do ponto de vista do Direito, a respeito da relação de transversalidade e interdependência entre a preservação do patrimônio cultural e do meio ambiente. Destacam como a preservação do patrimônio cultural em textos constitucionais anteriores aos de 1988 já relacionavam, de alguma forma, o patrimônio cultural ao meio ambiente, traduzido em termos como “paisagens e locais notáveis” ou “paisagens e

⁴ Cf. Decreto nº 80.978, de 12 de dezembro de 1977.

os locais dotados de particular beleza”. Além disso, Soares e Farias evidenciam uma leitura da Constituição Federal de 1988 e da Política Nacional do Meio Ambiente, em que prevalece uma “concepção de bem ambiental como patrimônio uno, composto de bens naturais e culturais” (SOARES e FARIAS, 2022b, on-line), citando ainda “ao menos uma dezena de decisões das cortes superiores que delinearão a vinculação entre cultura e natureza” (Ibidem, on-line).

Encontramos ainda uma importante produção intelectual no campo do Direito e da Antropologia, que dão conta de refletir sobre essa relação. Nesse sentido, apenas para mencionar algumas, são fundamentais as reflexões de Juliana Santilli (SANTILLI, 2004, 2005 e 2009) sobre os instrumentos de proteção jurídica do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, tanto pelo viés da política patrimonial quanto ambiental. Também se destacam as publicações da série “Nova Cartografia Social da Amazônia”, com análises instigantes a respeito de processos de musealização junto a povos tradicionais e sua conexão com lutas por reconhecimento de territórios (OLIVEIRA e ALMEIDA, orgs, 2017), e sobre o patrimônio cultural em contextos de afirmação identitária e reivindicação de direitos territoriais (DOURADO et al., 2013). Além de publicações do próprio Iphan, a exemplo da Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nº 32/2005, organizada por Manuela Carneiro da Cunha, dedicada ao tema do patrimônio cultural e biodiversidade, e também as de números 37 e 38, de 2018, com artigos que apresentam análises e reflexões sobre os desafios da gestão do patrimônio cultural na região Norte do Brasil.

Na legislação brasileira, tanto aquela dedicada ao patrimônio cultural quanto ao meio ambiente, vemos estabelecida essa relação de forma expressa nos principais dispositivos. Percebe-se, dessa forma, no ordenamento jurídico e legislativo nacional uma compreensão da vinculação e transversalidade entre patrimônio cultural e ambiental. O Decreto-Lei 25/1937, que inaugura a política de preservação do patrimônio cultural conduzida até hoje pelo Iphan, em seu primeiro artigo, parágrafo segundo, equipara aos demais bens culturais passíveis de tombamento “os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana”. Um outro exemplo expressivo é o instrumento de chancela da Paisagem Cultural Brasileira, estabelecida por meio da Portaria Iphan nº 127, de 30 de abril de 2009, definindo como paisagem cultural “uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores.”

No âmbito da legislação relativa ao meio ambiente, o Art. 8º, parágrafo 2º da Lei de Biodiversidade é expressa ao afirmar que o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, definido como “informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio

genético”, integra o patrimônio cultural brasileiro. Até a promulgação da Lei da Biodiversidade, tanto as pesquisas científicas quanto aquelas voltadas à bioprospecção e desenvolvimento tecnológico ou de produtos que envolvesse o conhecimento tradicional associado, tinham que passar por prévia autorização do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) e/ou de diversos órgãos federais, entre eles, o Iphan. A partir de 2015, as autorizações prévias foram substituídas pelo registro das atividades de acesso no Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético (SISGen).

A Constituição Federal de 1988 estabeleceu marcos importantes no que se refere à ação do Estado no campo da preservação do patrimônio cultural e do meio ambiente. Assistimos à instituição do “pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional” (Art. 215) enquanto um direito fundamental (CUNHA FILHO, 2000), ao mesmo tempo em que se amplia a responsabilidade do Estado sobre a preservação do patrimônio cultural, ao se incluir como objeto de preservação os chamados bens culturais de natureza imaterial: “as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas” (Art. 216). Já no que se refere ao meio ambiente, a Carta Magna traz todo um capítulo dedicado ao tema, solidificando uma concepção do meio ambiente enquanto um bem de interesse público e difuso, composto pela dimensão natural e cultural (SOARES e FARIAS, 2022b, on-line). O texto constitucional, tanto no Art. 216, dedicado ao patrimônio cultural, quanto no Art. 255, referente ao meio ambiente, aponta ainda para a responsabilidade solidária entre Estado e sociedade para a promoção e proteção do patrimônio cultural brasileiro e para a preservação do meio ambiente.

Se por um lado, no âmbito normativo brasileiro, a transversalidade e interdependência entre a preservação e salvaguarda do patrimônio cultural e do meio ambiente é um entendimento já consolidado, por outro, percebe-se, como bem colocado por Luciana Gonçalves de Carvalho, que “as legislações voltadas para o patrimônio cultural e para o patrimônio natural apresentam, simultaneamente, zonas de superposição e lacunas que, se não levam à inação, sem dúvida contribuem para ações estatais contraditórias” (CARVALHO, 2018, p. 212-213).

2 SALVAGUARDA, PRESERVAÇÃO E PARTICIPAÇÃO SOCIAL

A partir do novo marco constitucional, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), responsável pela preservação do patrimônio cultural brasileiro desde 1937, com uma atuação mais voltada ao patrimônio edificado e monumentos históricos, tem a incumbência de ampliar o escopo de sua atuação, passando a dar conta também de ações voltadas ao patrimônio imaterial.

Mas é apenas no ano 2000 que vemos a institucionalização de uma política voltada ao patrimônio imaterial, a partir da publicação do Decreto nº 3551/2000 que estabeleceu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e instituiu o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), regulamentando assim o disposto no primeiro parágrafo do Art. 206 da Constituição Federal de 1988. O Decreto nº 3551/2000 definiu um instrumento jurídico para o reconhecimento do patrimônio cultural de natureza imaterial – o Registro, ao mesmo tempo em que estabeleceu procedimentos para sua identificação, a exemplo dos inventários, estudos e mapeamentos, e ações de apoio e fomento (IPHAN, 2018). Quase que concomitante à publicação do Decreto nº 3551/2000, é lançado o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que se torna o principal instrumento de pesquisa para a identificação e reconhecimento do patrimônio imaterial, mesmo tendo sido pensado para aplicação ao patrimônio cultural, de maneira mais ampla. Assim é estruturada uma Política de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, que passa a ser coordenada pelo Iphan, através do seu Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI).

Ao passo que a política de salvaguarda do patrimônio imaterial foi sendo estruturada e estabelecida, grupos e segmentos sociais subalternizados e historicamente excluídos dos processos de tomada de decisões relativas às políticas patrimoniais, assim como de seus benefícios, passam a gozar de maior visibilidade no cenário da política (MOTTA e OLIVEIRA, 2016). Com efeito, o reconhecimento da dimensão imaterial do patrimônio cultural promovido pela Constituição Federal de 1988 já contribuiu para trazer ao cenário das decisões grupos e populações que, via de regra, não se encontravam representadas em uma concepção de patrimônio cultural que, até então, “privilegiava os critérios de monumentalidade e de beleza excepcional, atendendo às preferências estéticas e ideológicas de uma cultura elitista considerada erudita” (DOURADO, 2017, p. 174).

Vale pontuar que o incremento dos instrumentos e mecanismos de participação social no planejamento e implementação de ações de salvaguarda do patrimônio imaterial insere-se no contexto de uma agenda global mais ampla, em que organismos internacionais como a UNESCO, OMC, OMPI, OIT, entre outros, voltam atenção às ações e reconhecimento de conhecimentos de populações tradicionais e seus direitos, enfatizando a importância da prévia anuência e participação das comunidades nos processos de reconhecimento, salvaguarda e proteção do seu patrimônio (ALMEIDA, 2010; FONSECA, 2017).

Nesse mesmo contexto, no campo da política de meio ambiente, observa-se a criação de dispositivos legais que buscam proteger e regulamentar o acesso ao patrimônio genético nacional e ao conhecimento tradicional a ele associado, que, como já indicado, integra o patrimônio cultural brasileiro, observando-se a prévia anuência dos detentores deste conhecimento. Nesse sentido, é significativa a edição da Medida Provisória nº 2.186-16/2001, posteriormente substituída pela Lei

da Biodiversidade, que estabelece normas para acesso e repartição de benefícios sobre os usos dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético e institui o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN), órgão ligado ao Ministério do Meio Ambiente, responsável por coordenar a implementação de políticas para a gestão do patrimônio genético.

A partir de uma ampla revisão dos dispositivos estabelecidos na Medida Provisória nº 2.186-16/2001, é elaborada a Lei nº 13.123/2015, conhecida como a Lei da Biodiversidade que, de acordo com Angela Cassia Costaldello e Karin Kässmayer (2015), se constitui como um importante marco regulatório que, entre outros aspectos, incrementou as formas de participação das populações detentoras do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético nos procedimentos de acesso e repartição de benefícios.

Ao longo dos 20 anos que se seguiram a partir da edição do Decreto nº 3551/2000, o Iphan desenvolve uma série de procedimentos e normas relativas à implementação e monitoramento dos processos de reconhecimento e salvaguarda dos bens imateriais registrados, consolidando assim uma política nacional de salvaguarda do patrimônio imaterial. Um marco importante nesse processo, foi a criação do Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados, instituído por meio da Portaria Iphan nº 299, de 17 de julho de 2015. Publicado quase dois meses depois da Lei da Biodiversidade (de 20 de maio de 2015), o Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados apresenta as diretrizes e procedimentos para a elaboração e execução dos planos de salvaguarda dos bens culturais reconhecidos como Patrimônio Cultural do Brasil.

Entre as atividades e produtos possibilitados pelas ações de salvaguarda, estão previstas a elaboração de planos de manejo ambiental, planos de sustentabilidade ecológica e econômica, ações diretas ou indiretas para facilitar a obtenção ou aquisição de matérias-primas, além do apoio às condições materiais de produção, reprodução e transmissão que possibilitam a existência dos bens culturais registrados. Fica evidente, no âmbito da política de salvaguarda do patrimônio imaterial, que há uma atenção voltada à relação entre os bens culturais e o meio ambiente.

Pautada na participação social enquanto condição *sine qua non* para a implementação das ações, com uma interface clara com aspectos ligados à preservação do meio ambiente, de territórios e conhecimentos tradicionais, a política de salvaguarda do patrimônio imaterial vem buscando dar conta da crescente demanda por parte de diferentes grupos e populações tradicionais que, em diferentes contextos, desafiam a rigidez das normas operacionais da atuação estatal.

É nesse campo, que acabo de contextualizar brevemente, que se insere minha atuação enquanto técnico em antropologia no Iphan-PA, responsável pelas ações da área de patrimônio imaterial. Entre as diversas atribuições do cargo, destaco a necessidade de mobilização de diferentes agentes sociais, especialmente os chamados detentores dos bens culturais, com vistas ao

planejamento e implementação de ações de salvaguarda; o acompanhamento de pesquisas de inventário de bens imateriais e a realização de ações educativas e de difusão sobre o universo cultural dos bens registrados. A partir da minha experiência no contexto dessa atuação, notadamente durante a implementação do processo de salvaguarda do carimbó, após seu registro como patrimônio cultural brasileiro, procuro pôr em evidência algumas situações que desafiaram os limites de atuação institucional e, por conseguinte, do alcance imediato da política pública de salvaguarda do patrimônio imaterial. Destacarei situações de interlocução com grupos, coletivos e indivíduos, nas quais questões relativas à preservação do meio ambiente e de garantia de acesso a territórios e bens naturais se impuseram enquanto condições indispensáveis para a salvaguarda de suas expressões culturais.

3 O ALCANCE DA POLÍTICA DE SALVAGUARDA DE BENS REGISTRADOS

Em 2014 o Carimbó recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil, depois de quase dez anos envolvendo pesquisas e instrução processual. O reconhecimento foi fruto de uma intensa mobilização social, capitaneada pela campanha “Carimbó Patrimônio Brasileiro: nós queremos!”, conhecida como Campanha do Carimbó, aspecto sobre o qual tive oportunidade de refletir brevemente em outro artigo⁵.

Em 2015, o Iphan-PA acompanhou o processo de mobilização promovido pela Campanha do Carimbó, com vistas à instauração de um coletivo deliberativo de salvaguarda do carimbó, de modo a garantir a participação social em todas as etapas de implementação da política de salvaguarda do bem, conforme determina a legislação. Na oportunidade, foram realizados diversos encontros municipais, reunindo grupos, coletivos, mestres e mestras de carimbó, com o objetivo de realizar um amplo diagnóstico participativo, com vistas ao planejamento de ações de salvaguarda, assim como eleger representantes para o coletivo de salvaguarda do bem.

Ao longo dos encontros, enquanto representante do Iphan, tive a oportunidade de interagir e ouvir perspectivas diversas, por parte de diferentes agentes envolvidos, a respeito do processo de patrimonialização do carimbó e suas expectativas em relação ao processo de salvaguarda. Em muitas ocasiões, fui abordado por mestres e mestras, com os mais variados tipos de demandas ao órgão: compra de equipamentos, gravação de suas composições, e até mesmo aquisição de veículos para o deslocamento de grupos.

Uma demanda recorrente refere-se à obtenção de matérias primas necessárias para a confecção dos instrumentos utilizados pelos grupos de carimbó, como maracas, flautas, milheiros e

⁵ Citação será inserida após avaliação, de modo a preservar o critério de sigilo da revista.curim

curimbós⁶. Em muitas situações, as atividades de coleta de matérias primas implicam a autorização de acesso a áreas protegidas pela legislação ambiental, o que, não raro, dificulta, quando não impede, as atividades de mestres e mestras. Em uma das atividades de campo, durante um dos encontros municipais para a salvaguarda do carimbó, me chamou a atenção a demanda de um mestre que confeccionava curimbós em seu município, localizado no nordeste do Pará⁷.

Este indagou se o Iphan poderia concedê-lo autorização para acessar áreas relativas às unidades de conservação em seu município, para que pudesse coletar os materiais necessários para a confecção dos seus instrumentos. Tive que explicá-lo que o Iphan não tem a competência de conceder aquele tipo de autorização, mas que poderíamos verificar os trâmites necessários para fazê-lo junto aos órgãos responsáveis. De fato, naquele momento, meu conhecimento a respeito do assunto era bastante limitado. Esse desconhecimento também é sintomático, e revela a necessidade de maior integração entre os diferentes campos de atuação das políticas públicas de patrimônio e de meio ambiente.

Esse tipo de situação se repetiu em outras reuniões e encontros realizados com carimbozeiros e carimbozeiras, e reflete uma condição que parece comum em diversos municípios paraenses nos quais incidem unidades de conservação ambiental, havendo relatos de detentores sobre dificuldades ou mesmo proibição de acesso a bens naturais utilizados na confecção de instrumentos, indumentárias e demais objetos ou materiais constitutivos do universo cultural do carimbó e de outros bens registrados.

Algumas semanas mais tarde, ao retornar às atividades cotidianas na Superintendência do Iphan no Pará, no momento de elaboração dos relatórios sobre os encontros municipais da salvaguarda do carimbó, revisando as anotações de campo, percebi a recorrência do tipo de situação que narrei. Logo me dei conta da incapacidade de ação imediata do Iphan, assim como da minha quase que total falta de conhecimento a respeito de assuntos relacionados à legislação ambiental concernente a esse tipo de situação. Foi então que recorri a colegas de outras unidades do Iphan, na tentativa de obter alguma orientação, a partir de experiências semelhantes em outros estados.

Na interação com colegas das demais superintendências, percebi o quão a situação é recorrente, bem como o quanto, de maneira geral, estávamos despreparados para enfrenta-la. A partir disso, procurei orientações junto ao Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), responsável por coordenar nacionalmente a atuação do Iphan no campo das políticas de patrimônio imaterial. As diretrizes não foram diferentes das que eu já esperava. O entendimento na atuação institucional é o de que, nesses casos, o papel do Iphan é o de articular ações junto a outros órgãos, no sentido de

⁶ São chamados “curimbós” ou “corimbós” os tambores utilizados no ritmo do carimbó. São fabricados a partir de troncos de árvores perfurados e cobertos com couro.

⁷ Os nomes não serão identificados, de modo a preservar as identidades das pessoas envolvidas.

buscar soluções viáveis, dentro da legislação vigente, haja vista as limitações legais de atuação do Iphan no sentido de garantir acesso a bens naturais e às áreas nas quais estejam disponíveis, sejam públicas ou privadas.

Depois disso, passei a buscar informações a respeito da regulamentação de atividades extrativistas, considerando que a coleta de bens naturais para confecção de instrumentos e outros objetos relacionados aos bens culturais registrados poderia corresponder a esse tipo de atividade. A Lei da Biodiversidade havia sido publicada recentemente, mas ainda não possuía regulamentação. Procurei unidades locais de órgãos ambientais que pudessem me orientar sobre o assunto, como o ICMBio, Ideflor-Bio⁸, Ibama, e mesmo a Secretaria de Estado de assistência Social, Trabalho e Renda, que tinha uma coordenação de artesanato em sua estrutura. Mas, ao mencionar bens culturais ou patrimônio imaterial para técnicos ou gestores dos órgãos, a reação na maioria das vezes era de mais dúvidas ou curiosidade. Era notória a falta de experiência ou de direcionamento na atuação de todos os órgãos envolvidos, quando as ações envolviam acesso a bens naturais por parte de detentores de bens culturais registrados.

No âmbito dos órgãos ambientais existiam políticas ou ações voltadas para populações tradicionais, comunidades extrativistas, agricultores, ribeirinhos, mas nada direcionado para detentores do patrimônio imaterial que dependem de acesso a bens naturais como suporte para suas expressões culturais. Para ter direito a acesso a alguma das políticas existentes, os detentores teriam que ser enquadrados em alguma dessas categorias, o que nem sempre era o caso.

Essa situação por mim narrada é apenas um aspecto das complexas relações (ou da falta delas) entre as políticas de preservação do patrimônio cultural e do meio ambiente. No caso do carimbó, a interdependência dos ambientes culturais e naturais para sua produção, reprodução e transmissão está evidenciada em todos os seus elementos constitutivos: na música, nos instrumentos, na dança, e nos integrantes dos grupos e conjuntos, muitos oriundos de populações tradicionais, como quilombolas, ribeirinhos, pescadores, extrativistas, mas nem sempre é o caso. Na Certidão de Registro do carimbó, assim é expresso:

“As letras das canções do carimbó trazem à musicalidade da expressão os elementos da natureza (fauna e flora locais) e os aspectos do mundo do trabalho vivenciado pelos carimbozeiros. Os mestres, tocadores, dançarinos, cantadores e compositores do complexo cultural do carimbó são amazônidas que trabalham como carpinteiros, meeiros, roceiros, pedreiros, pescadores, catadores de caranguejo, biscateiros, serventes, vigilantes, caçadores, serígrafos, agricultores etc”.

⁸ Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará – Ideflor-Bio.

O Dossiê de registro do carimbó, documento que apresenta, de forma mais ampla, a caracterização do bem registrado a partir dos dados e informações produzidas no âmbito das pesquisas do Inventário Nacional de Referências Culturais do Carimbó, traz também diversas informações que nos permitem verificar a importância do meio ambiente na constituição do bem. Segundo o Dossiê, as letras das composições do carimbó fazem alusão à fauna e à flora da região de sua ocorrência, além disso, na dança é comum verificar “referências ao movimento das marés e que representam o movimento dos animais da floresta, além de canções que falam da vida do pescador, do agricultor, enfim, de todo o vasto universo das comunidades urbanas, ribeirinhas e rurais da Amazônia” (p. 33).

Entre os indicativos de ações de salvaguarda do carimbó, o Dossiê aponta ainda a necessidade de “Criar canais de diálogo com instituições de meio ambiente para que mestres artesão possam adentrar em áreas de preservação com fins específicos de manutenção da lutheria tradicional (e não industrial) do carimbó” (Pg. 132).

Em geral, os inventários de patrimônio imaterial abordam de forma muito superficial os modos de produção dos elementos materiais que constituem os bens culturais patrimonializados. A não ser quando a relação está diretamente posta na própria natureza do bem cultural, dificilmente tomamos conhecimento a fundo das realidades enfrentadas pelos produtores de instrumentos, indumentárias e demais objetos constitutivos das expressões culturais que dependem do acesso a bens naturais para sua produção. Muitas vezes, esses pormenores somente surgem no momento pós-registro, quando da mobilização dos detentores para a realização de diagnósticos e planejamentos de ações de salvaguarda.

É importante mencionar que, em alguns contextos, a dificuldade de acesso a materiais e insumos pode ser um mote para a criatividade, culminando em transformações nos modos de fazer. Por exemplo, já é possível verificar a utilização de canos de pvc, ao invés de troncos de árvores, para a confecção de tambores em algumas expressões, como no tambor de crioula e no próprio carimbó. O dinamismo e a inventividade são características inerentes ao patrimônio imaterial, que o faz estar em permanente transformação. Contudo, pode ser interessante refletir de onde partem essas transformações e quais suas consequências: se a partir da autonomia dos detentores no livre desfrutar do seu ambiente cultural e natural, ou de situações de constrangimento, coerção e limitação de seus direitos de livre expressão e usufruto de seus territórios.

Diante dos exemplos aqui apontados, é possível concluir que o usufruto do meio ambiente e o acesso aos bens naturais são elementos essenciais do carimbó. Não se trata somente da utilização de bens naturais como matéria prima para a confecção de instrumentos. Trata-se da relação com um ambiente natural e um território a ele associado que se tornam “substrato material, cosmológico e cognitivo” (CARVALHO, 2018, p. 218) fundamental à produção e reprodução do carimbó enquanto bem cultural.

4 PROBLEMAS, DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA A INTEGRAÇÃO DE POLÍTICAS

Embora exista um rico arcabouço conceitual e jurídico que dão conta de relacionar a preservação do patrimônio cultural e ambiental, percebe-se ainda um hiato entre a atuação dos diferentes órgãos responsáveis pela condução de políticas públicas no campo do patrimônio cultural e do meio ambiente. Um problema inicial é a evidente ausência de coordenação entre as políticas ambientais e de salvaguarda do patrimônio imaterial que pode, em algumas situações, comprometer a integridade dos bens culturais registrados (SIQUEIRA, 2019). As iniciativas nesse sentido são ainda incipientes, com resultados ainda tímidos e, via de regra, voltados para bens culturais diretamente relacionados com a agrobiodiversidade e a sociobiodiversidade, como no caso dos Sistemas Agrícolas Tradicionais⁹.

Nesse sentido, é exemplar o Acordo de Cooperação Técnica entre o Iphan e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), firmado em 2016, com vigência até 2021. O ACT teve como objeto a realização de pesquisas e intercâmbio de experiências e informações para o desenvolvimento de ações conjuntas em diversas temáticas, entre elas a salvaguarda de bens culturais imateriais associados à agrobiodiversidade e à sociobiodiversidade; inventários culturais de saberes tradicionais associados à agrobiodiversidade e à sociobiodiversidade, e conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético¹⁰. Durante os cinco anos de vigência do Acordo, diversas ações foram realizadas, com destaque aos editais do Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais – Prêmio BNDES SAT.

Além disso, segundo o Relatório Final de execução do ACT¹¹, foram realizadas oficinas de articulação entre as unidades descentralizadas do Iphan e da Embrapa onde há ocorrência de bens culturais associados à agrobiodiversidade, sendo envolvidas unidades estaduais dos órgãos nos estados do Ceará, Minas Gerais, Piauí, Rio Grande do Sul e São Paulo. Embora tenha se constituído um importante marco na coordenação e integração de políticas de distintas áreas, as ações se limitaram a um campo e a um público específico, relacionado aos Sistemas Agrícolas Tradicionais ou a bens culturais cuja relação com os bens naturais é posta diretamente.

No caso do carimbó, relatado na seção anterior, assim como de outros bens culturais imateriais que não são caracterizados como Sistemas Agrícolas Tradicionais ou que não são produzidos por povos e comunidades tradicionais, nos termos das normativas vigentes, a questão

⁹ O Iphan reconheceu como patrimônio cultural brasileiro, em 2010, o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro e em 2018 o Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira.

¹⁰ Vide Acordo de Cooperação Técnica nº 01/2016, Processo Iphan nº 01450.007210/2016-69.

¹¹ Disponível no Processo Iphan nº 01450.007210/2016-69.

permanece irresoluta. Andressa Marques Siqueira (2019) faz uma reflexão instigante a respeito desse tema. A partir de uma análise das experiências de salvaguarda da capoeira e do samba de roda, a autora aponta para a situação de exclusão dos detentores e detentoras destes bens que, assim como no caso do carimbó, dependem do acesso a bens naturais para a produção e reprodução de seus bens culturais, mas não necessariamente se enquadram na categoria de extrativistas ou de povos tradicionais, sendo excluídos das possibilidades de benefícios que essas populações gozam, notadamente em relação à concessão de acesso e usufruto de bens naturais em áreas protegidas pela legislação ambiental.

Desse modo, conclui Siqueira, a falta de coordenação de políticas pode submeter a integridade dos bens culturais a situações de ameaças. A exemplo do caso de detentores de bens culturais que necessitam da apropriação de bens naturais para a manutenção de suas expressões culturais. Estes podem, a rigor, ter suas práticas criminalizadas pela Lei de Crimes Ambientais, uma vez que o acesso aos bens naturais de que necessitam ocorre, muitas das vezes, em áreas ambientais protegidas, como no caso do mestre de carimbó do município de Maracanã, mencionado na seção anterior.

Outro aspecto problemático diretamente relacionado ao que acabo de expor, refere-se à complexa lógica de distribuição de competências entre as diferentes instituições, que dificilmente é alcançada pelos beneficiários das políticas. Enquanto técnico do Iphan, é sempre complexo explicar para um detentor que o papel do Instituto é o de salvaguardar seu patrimônio cultural e não diretamente garantir que o mesmo tenha acesso a outros serviços, que são de responsabilidade de outros órgãos. Nos casos aqui abordados, essa lógica reflete uma atuação estatal pautada em uma visão segmentada da realidade social, baseada em dicotomias como natureza em oposição à cultura, homem em oposição à natureza, material em oposição ao imaterial (SIQUEIRA, 2019). Essa lógica, que opera uma divisão entre o aspecto patrimonial e outros aspectos da existência, dificilmente faz sentido para os grupos e indivíduos detentores dos bens patrimonializados.

Nesse aspecto, cabe retomar a reflexão de Antônio Augusto Arantes a respeito da totalidade das práticas culturais relativas aos patrimônios imateriais. Segundo o autor, tais práticas são formadas e transformadas no cotidiano vivenciado pelos grupos e coletivos humanos, a partir de sua interação com seu meio natural e social “são indissociáveis de inter-relações sistemáticas com outras práticas e instituições locais, e só fazem sentido como parte de uma totalidade” (ARANTES, 2009, p. 181). O fracionamento e a especialização com que operam os órgãos estatais vão na contramão dessa totalidade.

Por fim, outro elemento controverso é a diferenciação, operada na atuação estatal, entre a dimensão material e imaterial do patrimônio cultural. A intenção aqui não é esmiuçar o assunto.

Sobre esse plano, gostaria de pontuar alguns aspectos relevantes para o debate aqui proposto. Primeiramente, é necessário ter em vista que essa divisão é fruto de um processo de construção histórica da política de preservação do patrimônio no Brasil e, como tal, é resultado de práticas e representações institucionais historicamente situadas (CARNEIRO DA CUNHA, 2005) e que podem, a qualquer tempo, serem questionadas, revistas e modificadas. Em segundo lugar, essa divisão pode confundir, mais do que elucidar, a atuação junto aos grupos afetados e às próprias instituições e, por vezes, “impede a apreensão do patrimônio cultural, os processos de patrimonialização e processos de territorialização dos grupos sociais” (ACEVEDO MARIN et. al. 2013, p. 236).

Como já enfatizou Manuela Carneiro da Cunha (2005), a ênfase histórica dada à dimensão monumental do patrimônio cultural, pautada na conservação de objetos, teve como efeito um maior destaque ao produto do que aos processos da produção do patrimônio. Segundo a autora, pensar a salvaguarda do patrimônio imaterial é, necessariamente, se voltar aos processos de sua produção e reprodução. É necessário ter em mente que esses processos, como já indicou Arantes (2009), envolvem diversas dimensões da existência dos grupos sociais concernidos, dimensões essas tangíveis e intangíveis. Ou seja, conforme destaca Juliana Santilli, “Não é possível compreender os bens culturais sem considerar os valores neles investidos e o que representam – a sua dimensão imaterial – e, da mesma forma, não se pode entender a dinâmica do patrimônio imaterial sem o conhecimento da cultura material que lhe dá suporte” (SANTILLI, 2005, p. 64).

Passar da lógica do produto à lógica do processo nas políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial é o cerne da questão, como já pontuou Manuela Carneiro da Cunha (2005, p. 19). Isso implica, necessariamente, acessar e compreender os processos de patrimonialização e de territorialização dos grupos afetados, compreendendo assim a base material que dá suporte e é investida de sentidos pelos grupos sociais produtores dos bens culturais imateriais.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo apresentar algumas questões e reflexões a respeito das relações entre políticas públicas de patrimônio e de meio ambiente. A partir da descrição de experiências vivenciadas por mim enquanto técnico responsável pela implementação de ações de salvaguarda do patrimônio imaterial no Pará, busquei pôr em relevo alguns desafios e dilemas relativos à implementação de ações que integrem as dimensões culturais e ambientais no âmbito da política de salvaguarda do patrimônio imaterial. A experiência tem mostrado que a tarefa de preservar e salvaguardar o patrimônio cultural não é simples, especialmente quando se trata do

patrimônio imaterial, caracterizado por uma grande diversidade de bens, grupos, segmentos e realidades sociais envolvidos. A complexidade da atuação institucional reside também na necessidade de acessar e, em certa medida, dominar um repertório técnico e conceitual de campos de conhecimento diversos, que extrapolam a ação direta das instituições.

Para o Iphan, apesar dos esforços cotidianos e grande dedicação do seu corpo técnico, não há uma estrutura física operacional que possibilite uma atuação com a amplitude necessária. Há carência de recursos materiais, orçamentários e humanos, e a capacidade de atuação do órgão está sempre em evidente descompasso com a demanda. Nos últimos anos, a situação tem se agravado, com o evidente desmonte e desarticulação das principais políticas dos órgãos, com a constante troca de gestores ou a nomeação de profissionais com evidente falta de experiência no campo da preservação do patrimônio cultural.

A dificuldade de articulação interinstitucional com vistas à construção de projetos e programas considerando a transversalidade de políticas públicas não afeta somente a relação entre patrimônio cultural e meio ambiente. Diversos outros aspectos da vida cotidiana de mestres, mestras, produtores e produtoras de bens culturais são afetados pela falta de coordenação de políticas, que limitam sobremaneira a possibilidade de alcance da salvaguarda de seu patrimônio. Nesse sentido, um exemplo proeminente refere-se à demanda de aposentadoria especial para velhos mestres de capoeira, considerando que o ofício de mestre de capoeira é reconhecido como patrimônio cultural brasileiro desde 2008. A demanda surgiu ainda durante o processo de registro da roda de capoeira e do ofício dos mestres de capoeira. Em 2009, após o registro dos bens, o Ministério da Cultura instituiu o Grupo de Trabalho Pró-Capoeira (GTPC), com representantes do Iphan, Fundação Cultural Palmares, dentre outros órgãos. Uma das primeiras ações do GTPC foi encaminhar consulta ao Ministério da Previdência, que entendeu ser inconstitucional a concessão de aposentadoria especial para qualquer categoria, considerando a obrigatoriedade de comprovação de contribuição previdenciária prévia¹².

Na visão (coerente) dos capoeiristas, assim como de detentores de outros bens culturais patrimonializados, a salvaguarda de um patrimônio imaterial passa, necessariamente, pelo provimento de condições materiais, sociais e qualidade de vida de seus mestres e mestras. Isso implica na oferta de serviços adequados de saúde, moradia, educação, atenção a direitos básicos e assistência social. No âmbito da salvaguarda do carimbó, podemos falar da relação com diversas outras políticas públicas relacionadas, haja vista a sua ocorrência em contextos urbanos, que suscitam questões distintas daquelas exploradas neste artigo, mas que, igualmente, demandam uma

¹² Informações obtidas a partir do documento “Eslarecimentos sobre a questão previdenciária”, do Grupo de Trabalho Pró-Capoeira, disponível no arquivo do Iphan-PA, e que foi amplamente divulgado entre capoeiristas.

atuação coordenada de políticas e entre diferentes órgãos. Os avanços nesse sentido esbarram tanto na capacidade limitada de atuação do Iphan quanto na falta de sensibilidade de outros órgãos para as questões relacionadas ao patrimônio imaterial. Nesse contexto, os detentores e detentoras dos bens culturais patrimonializados dificilmente são vistos e/ou incluídos como público especial das políticas públicas em virtude de seus fazeres culturais.

A interface entre as políticas de patrimônio cultural e de meio ambiente ainda parecem incidir em um campo restrito de atuação, envolvendo os Sistemas Agrícolas Tradicionais e povos e comunidades tradicionais, dificilmente contemplando detentores de outros bens culturais que, apesar de não se enquadrarem nesses segmentos, possuem uma forte relação e dependência com o acesso a bens naturais e seus espaços de coleta ou extração.

A partir das experiências e questões aqui apresentadas, conclui-se que é necessário avançar no sentido não só de integrar as políticas dos diferentes órgãos, mas, sobretudo, ajustar o escopo das pesquisas de inventário de bens culturais de natureza imaterial, de modo a possibilitar um olhar mais detalhado às condições materiais de produção e reprodução do patrimônio imaterial, especialmente no que diz respeito ao acesso e aquisição de bens naturais como elemento indispensável à reprodução cultural dos bens concernidos.

Para tanto é necessário atuar no sentido de superar as dicotomias e fragmentações refletidas nas especificidades da atuação de cada órgão. São necessárias mais iniciativas que permitam às equipes técnicas tanto de órgãos de patrimônio quanto de meio ambiente, tomarem conhecimento das rotinas, programas e projetos que possam ser integrados, de modo a possibilitar ações conjuntas e coordenadas, que permitam gerar resultados positivos tanto na preservação do patrimônio cultural quanto do meio ambiente, para um público o mais amplo possível.

As reflexões aqui apresentadas, além de contribuir para a análise e avaliação dos processos de implementação de políticas públicas, apontam para caminhos possíveis de reestruturação dos modos de ação estatal, em busca de resultados mais efetivos das políticas públicas, levando em conta as diferentes dimensões implicadas nos contextos de atuação do estado. Além disso, é necessário ainda avançar em pesquisas que possam dimensionar, de forma mais clara e com indicadores mais precisos, os impactos de resultados gerados a partir de ações de políticas integradas, sobretudo nas ações de governo no campo do patrimônio cultural.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Conhecimentos Tradicionais: “uma nova agenda de temas e problemas. Conflitos entre o poder das normas e a força das mobilizações pelos direitos

territoriais”. **Caderno de Debates Nova Cartografia Social**: Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia, Manaus, v. 01, n. 01, p. 09-18, fev. 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; OLIVEIRA, Murana Arenillas (org.). **Museus indígenas e quilombolas**: centro de ciências e saberes. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. 392 p.

ARANTES, Antônio Augusto. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, v. 2007-8, p. 173–222, 2009.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. Aporias da proteção do patrimônio cultural e natural de de uma comunidade remanescente de quilombola na Amazônia. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**: O Norte do Brasil: Identificação e Reconhecimento do Patrimônio Cultural, Brasília, v. 37, p. 211-232, 2018.

COSTA, Rodrigo Vieira. **O registro do patrimônio cultural imaterial como mecanismo de reconhecimento de direitos intelectuais coletivos de povos e comunidades tradicionais: os efeitos do instrumento sob a ótica dos direitos culturais**. 2017. Tese (doutorado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

COSTALDELLO, Angela Cassia; KÄSSMAYER, Karin. A tutela do Patrimônio Cultural Brasileiro sob a perspectiva da proteção do conhecimento tradicional: os desafios do novo marco normativo brasileiro estabelecidos pela lei 13.123, de 20.05.2015. **Revista Internacional Consinter de Direito**: Direito e Justiça - Aspectos Atuais e Problemáticos, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 47-64, 2015. Semestral.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. **Direitos culturais como direitos fundamentais no ordenamento jurídico brasileiro**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). Introdução. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**: Patrimônio imaterial e biodiversidade, Brasília-DF, n. 32, p. 15-29, 2005.

DOURADO, Sheilla Borges. O "patrimônio Cultural" para além da "patrimonialização". In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; OLIVEIRA, Murana Arenillas (org.). **Museus indígenas e quilombolas**: centro de ciências e saberes. Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2017. p. 172-184.

FONSECA, Maria Cecília Londres. A Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial no Iphan: Antecedentes, Realizações e Desafios. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 35, p. 157-169, 2017

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344

IPHAN. **Saberes, fazeres, gíngas e celebrações: ações para a salvaguarda de bens registradas como patrimônio cultural do Brasil, 2002-2018**. Brasília, DF: IPHAN, 2018.

IPHAN. Termo de Referência para a Salvaguarda de Bens Registrados . **Boletim Administrativo Eletrônico do Iphan**, Brasília-DF, v. 1, n. 1093, p. 6-28, jul./2015. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Termo_referencia_salvaguarda_bens_registrados_2015.pdf. Acesso em: 1 jul. 2020.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo *et al.* Quilombolas do Aproaga, Vale do Rio Capim: território como eixo de identidade coletiva e patrimonialização cultural. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheilla Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). **Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação**. Manaus: Uea Edições, 2013. p. 219-239. (Coleção Documentos de Bolso, nº 6).

MENDEZ, Mariza. Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms. **Colomb. Appl. Linguist. J.**, Bogotá, v. 15, n. 2, p. 279-287, Dec. 2013. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-46412013000200010&lng=en&nrm=iso>. access on 01 Feb. 2023.

MOTTA, Antônio e OLIVEIRA, Luiz. Cultura nas Malhas da Política: patrimônio, museus e o direito à diferença. **Revista AntHropológicas**, [S.l.], v. 26, n. 2, maio 2016. ISSN 2525-5223. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23971>. Acesso em: 25 jun. 2020.

MÜLLER, Paulo Ricardo. CLIFFORD, James; MARCUS, George. A escrita da cultura: poética e política da etnografia. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S.L.], v. 28, n. 1, p. 302-307, 1 jul. 2019. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v28i1p302-307>.

ROSALDO, Renato. **Culture & truth: the remaking of social analysis: with a new introduction**. Boston: Beacon Press, 1993.

SANTILLI, Juliana. A política nacional de biodiversidade: o componente intangível e a implementação do artigo 8 (j) da Convenção da Diversidade Biológica. In: **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza, o Desafio das Sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004.

SANTILLI, Juliana. A proteção dos conhecimentos tradicionais associados à agrobiodiversidade. In: **Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade: como, para que e por quê**. BENSUSAN, Nurit (org.). Brasília: UnB, 2009.

SANTILLI, Juliana. Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Patrimônio imaterial e biodiversidade**, Brasília-DF, n. 32, p. 62-79, 2005.

SILVA, A. L. da. Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 35, p. 249-251, 1992. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111373. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111373>. Acesso em: 2 fev. 2023.

SIQUEIRA, Andressa Marques. **A conservação do patrimônio cultural imaterial em sua relação com os usos dos bens naturais**: uma análise a partir das experiências de salvaguarda da roda de capoeira e do samba de roda. 2019. 270 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós- Graduação em Ciência Ambiental do Instituto de Energia e Ambiente, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SOARES, Inês Virgínia; FARIAS, Talden. **Um bocado de Direito Ambiental para exercício da cidadania cultural**. 2022b. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2022-fev-19/ambiente-juridico-bocado-direito-ambiental-exercicio-cidadania-cultural>. Acesso em: 05 mar. 2022.

SOARES, Inês Virgínia; FARIAS, Talden. **O Direito Ambiental brasileiro e a proteção ao patrimônio cultural**. 2022a. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2022-jan-22/ambiente-juridico-direito-ambiental-brasileiro-protacao-patrimonio-cultural>. Acesso em: 25 fev. 2022.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



**PLURALISMO JURÍDICO ENQUANTO
FUNDAMENTO DA LUTA PELOS
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS**

**LEGAL PLURALISM AS THE FOUNDATION OF
THE STRUGGLE FOR TRADITIONAL
TERRITORIES**

**PLURALISMO JURÍDICO COMO FUNDAMENTO
DE LA LUCHA POR LOS TERRITORIOS
TRADICIONALES**

LEANDRO CAMPÊLO MORAES¹

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar as identidades coletivas dos povos tradicionais e suas subjetividades jurídicas, em especial no que diz respeito aos direitos territoriais, sob uma perspectiva da multiterritorialidade do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Ainda, objetiva interpretar o pluralismo jurídico, reconhecido pela Constituição Federal de 1988 e evidencia a violação dos direitos dos povos tradicionais pela não possibilidade de participação nas decisões sobre os modelos de desenvolvimento que pretendem para si, sendo excluídos da tomada de decisões sobre empreendimentos capazes de os afetarem. O marco teórico corresponde às lições de Alfredo Wagner quanto ao conceito de terras tradicionalmente ocupadas; Antônio Carlos Wolkmer e a construção de um pluralismo jurídico de base comunitário participativa; e Boaventura de Sousa Santos e as epistemologias do sul. A metodologia utilizada será descritiva-qualitativa-propositiva e o trabalho será desenvolvido sob uma perspectiva teórico metodológica da hermenêutica crítica, fundamentada em revisão bibliográfica, com investigação das fontes primárias, fundamentadas em aspectos jurídicos, políticos, históricos ou filosóficos. Em breve síntese, aponta que, apesar do reconhecimento das subjetividades jurídicas dos povos tradicionais pela Constituição Federal de 1988, seus direitos ainda são constantemente violados, não sendo as normas capazes de proteger tais

Como citar este artigo:

MORAES, Leandro
Campêlo.
Pluralismo Jurídico
Enquanto Fundamento Da
Luta Pelos Territórios
Tradicionais. **Revista de
Direito Socioambiental -
REDIS**, Dossiê “Povos,
territórios e direitos:
diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. 176-197.

Data da submissão:
19/04/2022

Data da aprovação:
30/03/2023

¹ Doutorando no Programa de Pós Graduação em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás, sob a condição de pesquisador bolsista da CAPES. Especialista em Direito Constitucional e em Direito Público. Graduado em Direito pela UFG. Professor universitário na Faculdade FacMais de Inhumas, no Centro Universitário UniFanap e na Faculdade Lions. Membro do Núcleo Docente Estruturante dos cursos de Direito e de Ciências Contábeis da FacMais. Autor de conteúdos autorais para cursos de graduação e pós-graduação. campelomoraes@gmail.com.



povos das forças hegemônicas influenciadas pelo capitalismo que não consegue enxergar a essencialidade dos territórios tradicionais, para além de seu valor econômico.

Palavras-chave: Consulta e participação; Novo Constitucionalismo Latino-Americano; Povos tradicionais; Territórios tradicionalmente ocupados.

ABSTRACT

This research aims to analyze the collective identities of traditional peoples and their legal subjectivities, especially regarding territorial rights, from the perspective of the multi-territoriality of the New Latin American Constitutionalism. Even so, it tries to interpret the legal pluralism, recognized by the Federal Constitution of 1988, and highlights the violation of the rights of traditional peoples for not being able to participate in decisions about the development models they seek for themselves, being excluded from the decision-power to make decisions about companies that may affect them. The theoretical framework corresponds to Alfredo Wagner's teachings on the concept of traditionally occupied lands; Antônio Carlos Wolkmer and the construction of a participatory community legal pluralism; and Boaventura de Sousa Santos and the epistemologies of the South. The methodology used will be descriptive-qualitative-propositional and the work will be developed from a theoretical-methodological perspective of critical hermeneutics, based on bibliographic review, with research of primary sources, based on legal, political, historical, or philosophical aspects. In summary, it points out that, despite the recognition of the legal subjectivities of traditional peoples by the Federal Constitution of 1988, their rights continue to be constantly violated, and the norms are not capable of protecting such peoples from the hegemonic forces influenced by capitalism who do not see the essentiality of traditional territories, in addition to their economic value.

Keywords: Consultation and participation; New Latin American Constitutionalism; Traditional people; Traditionally occupied territories.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar las identidades colectivas de los pueblos tradicionales y sus subjetividades jurídicas, especialmente en lo que se refiere a los derechos territoriales, desde una perspectiva de la multiterritorialidad del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano. Aun así, pretende interpretar el pluralismo jurídico, reconocido por la Constitución Federal de 1988 y evidencia la vulneración de los derechos de los pueblos tradicionales por no poder participar en las decisiones sobre los modelos de desarrollo que pretenden para ellos mismos, siendo excluidos de la toma de decisiones sobre empresas susceptibles de afectarlos. El marco teórico corresponde a las enseñanzas de Alfredo Wagner sobre el concepto de tierras tradicionalmente ocupadas; Antônio Carlos Wolkmer y la construcción de un pluralismo jurídico comunitario participativo; y Boaventura de Sousa Santos y las epistemologías del sur. La metodología utilizada será descriptiva-cualitativa-proposicional y el trabajo se desarrollará bajo una perspectiva teórico-metodológica de la hermenéutica crítica, a partir de la revisión bibliográfica, con investigación de fuentes primarias, a partir de aspectos jurídicos, políticos, históricos o filosóficos. En síntesis, señala que, a pesar del reconocimiento de las subjetividades jurídicas de los pueblos tradicionales por la Constitución Federal de 1988, sus derechos siguen siendo violados constantemente, y las normas no son capaces de proteger a tales pueblos de las fuerzas hegemónicas influidas por el capitalismo que no pueden ver la esencialidad de los territorios tradicionales, más allá de su valor económico.



Palabras clave: Consulta y participación; Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano; gente tradicional; Territorios tradicionalmente ocupados.

INTRODUÇÃO

Pretende-se, por meio da presente pesquisa, analisar as formas de configuração do território a partir do uso dado à terra pelos sujeitos e, compreender de que forma o desenvolvimento, sob uma ótica estritamente capitalista, afeta os povos tradicionais.

Seus modos de ser, fazer e viver são distintos daqueles da sociedade em geral, o que faz com que esses grupos se autorreconheçam como portadores de identidades e direitos próprios. Analisa, neste ponto, o pluralismo jurídico do artigo 216 da Constituição Federal Brasileira de 1988 e o conceito de multiterritorialidade sob uma perspectiva hermenêutica plural, adotada pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

Confere-se especial atenção às territorialidades específicas configuradas por meio dos usos que se destinam à terra, sendo as práticas dos sujeitos tradicionais que demarcam os territórios específicos, representando uma contraposição ao campo da globalização hegemônica.

Assim, estes territórios marcados pelas ocupações tradicionais configuram espaços contra-hegemônicos, fugindo à lógica capitalista que considera o território de forma absoluta, sem as suas especificidades e sempre atribuindo somente o valor econômico, desconsiderando os valores tradicionais.

Assim, a importância do território se reflete na própria definição de povos tradicionais enquanto sujeitos com identidades coletivas, fundamentadas especialmente em direitos territoriais.

A pesquisa tem por objeto, analisar as subjetividades jurídicas dos povos tradicionais e, de que forma a não participação destes povos na escolha das decisões sobre os modelos de desenvolvimento que os afetem representa violação de seus direitos.

Considera os povos tradicionais como sujeitos de direitos, visando o reconhecimento de um pluralismo jurídico que, para ser efetivado, depende da observância do direito de consulta e da participação de tais povos, instrumentos previstos na Convenção nº.169 da Organização Internacional do Trabalho.

Analisa ainda a influência do capitalismo na configuração do espaço, perceptível quando da construção de grandes projetos de desenvolvimento que buscam o crescimento econômico a todo

custo, como se percebe na construção de hidrelétricas, na exploração da atividade mineradora, na criação de vias de transporte para a agricultura monocultora de exportação.

Percebe-se o enfraquecimento do Estado frente a influência de grandes empresas, situação que ocasiona o detrimento de interesses de povos considerados como não lucrativos, tais como as populações tradicionais. Neste contexto, são flexibilizados seus direitos, em prol de um projeto que priorize o desenvolvimento puramente econômico.

O que se defende é que tais povos sejam partes efetivas neste processo de desenvolvimento. Para tanto, deve-se garantir o respeito ao direito de consulta e à participação, por meio da adoção de políticas públicas mais transparentes.

A fim de se garantir o devido respeito aos povos indígenas e comunidades tradicionais, vislumbra-se, como uma das alternativas, a valorização de suas experiências, sugerindo a ideia de o Estado caminhar junto de tais povos. Deve-se, portanto, pensar “com” os movimentos sociais de luta pela defesa de tais povos, e não “sobre” os movimentos.

1 DO CAMPESINATO AO MERCADO

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no artigo 231, reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e, sobretudo, os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Percebe-se do comando constitucional uma imposição ao Estado do dever de reconhecer a organização social dos povos indígenas, sob um contexto de multiculturalidade, de observância e respeito à realidade e aos problemas sociais vividos por esses povos, de forma específica, diferenciando-os e unindo-os por estas especificidades.

Assim, pode-se afirmar que a Constituição de 1988 percebe os povos indígenas e as populações tradicionais como indivíduos e sociedades detentores de culturas distintas, plenamente responsáveis, de acordo com seus próprios padrões. Entretanto, o comando constitucional não tem se mostrado suficiente para sanar a inefetividade do direito no que tange à proteção dos povos indígenas e tradicionais.

Os povos tradicionais são conceituados pela Convenção nº.169 da Organização Internacional do Trabalho como povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros segmentos da comunidade nacional e cuja situação seja regida, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por uma legislação ou regulações especiais.

São sujeitos com identidades coletivas, fundamentadas em direitos territoriais e em uma autoconsciência cultural.

Para Deborah Duprat, compreendeu-se que o Direito não era cego à qualidade e às competências das pessoas. Ao contrário, operava com classificações, com elementos binários, tais como: homem/mulher; adulto/criança, idoso; branco/outras etnias; proprietário/despossuído; são/doente. Assim, o sujeito de direito, aparentemente abstrato e intercambiável, tinha, na verdade, cara: era masculino, adulto, branco, proprietário e são (PEREIRA, 2007).

O quadro atual, resultado de todo esse processo, é de um Direito que, de um lado, abandona a visão atomista do indivíduo e o reconhece como portador de identidades complexas e multifacetadas. De outro, recupera o espaço comum onde são vividas as suas relações definitórias mais importantes (PEREIRA, 2007).

Surgiram, assim, reflexões acerca destes novos sujeitos históricos de direito e de suas novas titularidades, confrontando as acepções tradicionais que estabeleciam limites bem definidos e passando a reconhecê-los como portadores de identidades complexas e multifacetadas (HOUTART, 2007).

Esta identidade complexa e multifacetada traduz, especialmente, a identidade tradicional, garantindo-lhes sempre o reconhecimento como sujeitos de direitos específicos.

Na busca pela garantia do devido respeito aos povos indígenas e comunidades tradicionais, faz-se necessária a valorização de suas experiências, sugerindo a ideia de o Estado caminhar junto de tais povos. Deve-se, portanto, pensar “não sobre” os movimentos sociais, mas pensar “com” os movimentos sociais de luta pela defesa destes povos.

1.1 Autodeterminação dos povos tradicionais

A autoidentificação como indígena ou tribal deve ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos como tais e prezando pelo reconhecimento pelos Estados da diversidade de culturas existentes em seus territórios. Trata da conformação multicultural da nação ou Estado, o direito à identidade cultural e novos direitos indígenas (BALDI, 2012).

Deve-se compreender os povos tradicionais por meio de seus distintos modos de ser, fazer e viver, configuradores de identidades coletivas fundamentadas na autodeterminação enquanto definidora de uma autoconsciência cultural e autorreconhecimento.

A autodeterminação, considerada sob o aspecto do direito interno, traduz o direito de um povo de determinar sua própria organização social. Assim, o já citado artigo 231 da Constituição, ao

reconhecer a multiculturalidade, reconhece também o direito dos povos indígenas à autodeterminação.

A autodeterminação pressupõe a autoconsciência cultural e o autorreconhecimento. Retomando o conceito de povos tradicionais, percebe-se que se configuram como sujeitos de direitos, portadores de identidades coletivas, fundamentadas especialmente em direitos territoriais e em uma autoconsciência cultural.

A autoconsciência cultural, por sua vez, representa o fator identitário, que leva as pessoas a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva, a afirmarem uma territorialidade específica e a encaminharem suas demandas face ao Estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra (ALMEIDA, 2009).

O autorreconhecimento dos povos tradicionais como portadores de identidades e direitos próprios é percebido pelos seus modos de ser, fazer e viver, que são distintos daqueles da sociedade em geral. Assim, a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos como tais.

Percebe-se, inclusive, um processo de expansão das terras tradicionalmente ocupadas, no mesmo sentido do crescimento do reconhecimento de identidades coletivas. O que está se expandido, portanto, é a capacidade de as pessoas perceberem seus direitos e se mobilizarem por eles, sendo uma destas formas, o autorreconhecimento enquanto povos tradicionais, detentores de direitos específicos (ALMEIDA, 2009).

1.2 As práticas tradicionais e os distintos modos de ser, fazer e viver

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, no artigo 216, define que constituem patrimônio cultural, os bens materiais ou imateriais, individuais ou em conjunto, referentes à identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da sociedade, inclusive modos de criar, fazer e viver.

Auxilia assim, na definição de povos tradicionais como grupos humanos culturalmente distintos que, de forma histórica, reproduzem seu modo de vida, seus valores e tradições, de maneira mais ou menos isolada, utilizando modos de cooperação social e costumes específicos de relação com o meio natural, destacando-se pelo manejo sustentado do meio ambiente.

Em geral, as populações tradicionais ocupam seus territórios há muito tempo, não possuindo registro legal de propriedade privada individual da terra, definindo apenas o local de moradia como parcela individual, sendo o restante do território encarado como área de uso

comunitário, na qual grupos domésticos compartilham coletivamente a terra e outros recursos naturais, com seu uso regulamentado pelo costume e por normas compartilhadas internamente.

Ainda, a maior parte das áreas ainda preservadas do território brasileiro são habitadas com maior ou menor densidade por populações indígenas ou por comunidades tradicionais, para as quais a conservação da fauna e flora é a garantia de sua perenidade (ARRUDA, 1999).

Percebe-se maior respeito ao princípio da sustentabilidade, em busca da garantia de existência digna às gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas oportunidades para as próximas gerações.

Para Alfredo Wagner, o termo “tradicional” refere-se à construção contínua dos diferentes modos de ser, fazer e viver, sempre associada à natureza. Trata-se, portanto, do reconhecimento da cultura enquanto ação. A permanência em um espaço delimitado não é atributo inerente ao conceito de território que, conforme já observado, define-se principalmente por meio das relações sociais nele mantidas (ALMEIDA, 2009).

Para Rogério Haesbaert, o território possui caráter relacional, como fruto de relações sociais e no sentido de envolver uma relação complexa entre processos sociais e espaço material. O território não significa simplesmente enraizamento, estabilidade e limites bem definidos. Incluem-se no conceito de território o movimento, a fluidez, as conexões (HAESBAERT, 2015).

Quanto maior o processo de globalização e mercantilização, maiores serão os processos contra-hegemônicos. Originam-se assim, conflitos baseados em distintas formas de territorialidade, uma capitalista que enxerga a terra como mercadoria passível de apropriação e uma tradicional que compreende o espaço usado como território, necessário à reprodução física, cultural e social dos povos tradicionais (SANTOS, 2011).

Trata-se de povos que mantêm relações intrínsecas de diálogo com a terra que ocupam e na qual produzem a própria existência material, simbólica e afetiva. As ocupações tradicionais não se baseiam na temporalidade, mas na forma como o espaço é usado pelas pessoas que nele vivem (SILVA, 1993)

Para Milton Santos, o território define-se como o “espaço usado”. A configuração do espaço, para tais povos, baseia-se no uso que é dado à terra. A regulamentação do território deve se dar, não pelo poder ou pelo direito, mas pelo uso. Não deve prevalecer a legitimação de uma propriedade privada por meio de uma escritura pública (SANTOS, 2011).

Para Boaventura de Sousa Santos, deve-se buscar o reconhecimento de formas próprias de organização do território, configurando os espaços contra-hegemônicos, semeando outras soluções para além daquelas impostas pelas epistemologias, culturas e políticas europeia hegemônica (SOUSA SANTOS, 2005).

Impõe-se assim, o reconhecimento de territórios específicos, que evidenciam a configuração destes espaços contra-hegemônicos como formas de ocupações tradicionais, definidoras de distintas territorialidades por parte de povos indígenas e de comunidades tradicionais.

Estas distintas concepções de território, entretanto, acabam por gerar interpretações equivocadas no sentido de que, por não estarem legitimados pelo título público, tratavam os territórios tradicionais, de territórios livres, não pertencentes a gente politicamente organizada, desconsiderando os modos de ocupações tradicionais e seus diversos usos, tais como viver, cultivar seus alimentos, cultuar suas crenças, enterrar seus mortos. O território, assim, foge à lógica capitalista da acumulação, tendo um sentido mais amplo.

Percebe-se os efeitos do colonialismo nas esferas do poder, do saber e do ser, que reflete na divisão da sociedade global em norte e sul, não somente geográficos, culturais ou físicos mas também epistemológicos, o que acentua a visão de que o colonizado é um ser inferior que ainda não atingiu o mesmo estágio de desenvolvimento nos quais se encontram as ciências das sociedades dominantes (SOUSA SANTOS, 2011).

Mesmo com o crescimento do processo de globalização, os territórios tradicionais não perderam seu caráter primordial de moradia e convivência. Assim, para Milton Santos, quanto maior o processo de globalização, maior a força dos espaços contra-hegemônicos (SANTOS, 2011).

Em oposição à colonialidade que, segundo Aníbal Quijano, é um dos elementos do capitalismo, fundada na imposição de uma classificação étnica da população mundial, impõe-se o reconhecimento de territórios específicos, que evidenciam a configuração destes espaços contra-hegemônicos como formas de ocupações tradicionais, definidoras de distintas territorialidades por parte de povos indígenas e de comunidades tradicionais (QUIJANO, 2005).

Para Boaventura de Sousa Santos a maneira mais eficiente de luta contra o processo destrutivo das comunidades locais pela globalização hegemônica capitalista seria por meio de uma lógica emancipatória de incentivo às pequenas economias, comunitárias e locais (SOUSA SANTOS, 2005).

Defende o autor a inserção dos povos e comunidades tradicionais neste processo de globalização que surge localmente. As iniciativas locais, ao se articularem para a resolução de seus problemas, organização de suas lutas e de suas agendas políticas, tornam-se globais na medida em que sua lógica é distinta à lógica do capital (SOUSA SANTOS, 2005).

2 TERRITÓRIO ENQUANTO LUGAR DE SUBJETIVIDADES INDIVIDUAIS E COLETIVAS

A noção de território se relaciona com o espaço físico sobre o qual o Estado exerce seu poder soberano, representando o âmbito de validade da ordem jurídica estatal. Envolve, além da dimensão espacial concreta, o conjunto de relações sociais mantidas pelos sujeitos. A permanência em um espaço delimitado não é atributo inerente ao conceito de território que, conforme já observado, define-se principalmente por meio das relações sociais nele mantidas.

Considerando-se que a noção de que o território envolve o conjunto de relações sociais mantidas pelos sujeitos e que representa o âmbito de validade da ordem jurídica estatal, percebe-se que para cada territorialidade tem-se uma espécie de poder.

Para Milton Santos, a noção de espaço envolve a totalidade do conjunto de relações produzidas por uma sociedade em determinado território. Configura-se tanto como resultado quanto como condição para a ocorrência dos processos sociais. São, portanto, as formas de uso do território que criam o espaço, como sistema indissociável de sujeitos e práticas (SANTOS, 1999).

Neste mesmo sentido, François Houtart escreve que são múltiplos os sujeitos coletivos sendo, portanto, múltiplas as lutas em prol do reconhecimento destes sujeitos como portadores de valores de justiça, de igualdade, de direitos. O novo sujeito histórico somente será capaz de atuar em face de uma realidade múltipla e global se ele for popular e plural (HOUTART, 2007).

Surgem assim, subjetividades plurais, configuradas por novos titulares de direito, por exemplo os direitos coletivos, sociais e étnicos. Para garantir a efetividade destes novos direitos, deve-se promover uma busca pela igualdade inclusiva do reconhecimento das diferenças dos diversos sujeitos, além do resgate de sujeitos historicamente esquecidos ou marginalizados (WOLKMER, 2016).

Resgatar os sujeitos ocultados, coletivos é recontextualizá-los, acolhendo-os na sua historicidade, territorialidade, na sua cultura. Impõe-se reconhecê-los comunitária, coletiva e politicamente (WOLKMER, 2016).

Percebe-se, inclusive, um processo de expansão das terras tradicionalmente ocupadas, no mesmo sentido do crescimento do reconhecimento de identidades coletivas. O que está se expandido, portanto, é a capacidade de as pessoas perceberem seus direitos e se mobilizarem por eles, sendo uma destas formas, o autorreconhecimento enquanto povos tradicionais, detentores de direitos específicos.

O exercício destes poderes permite que as sociedades decidam a forma por meio da qual vai se configurar seu território. Existe, por exemplo a interpretação, bastante corriqueira, de que o território se confunde com a noção de propriedade, termo adotado pela legislação brasileira.

Ao se considerar o caráter individualista, privativo, acumulativo e excludente da propriedade, que prioriza a concentração da produção em um espaço de terra em proveito de uma só pessoa e, permite ao proprietário o direito de livre dispor da terra, nega-se, portanto, a existência de territorialidades distintas, tais como as indígenas, quilombolas e ribeirinhas.

Esta interpretação do território apenas como uma área delimitada e constituída pelas relações de poder do Estado desconsidera, portanto, suas diferentes possibilidades de uso e os múltiplos sujeitos envolvidos nestas relações, sob o contexto da plurinacionalidade.

Desconsidera o fato de que todas as sociedades retiram da terra seu sustento, organizando-se segundo as possibilidades por ela oferecidas, existindo uma forte relação entre os frutos da terra e o homem que os produziu.

O modelo desenvolvimentista capitalista, historicamente, implantou processos expropriatórios sobre territórios de comunidades e povos tradicionais. É o que se percebe do processo de expansão das fronteiras agrícolas e extrativistas, que se reproduz e se pauta por um modelo de ocupação do espaço e de uso dos recursos naturais gerador da degradação ambiental e de enormes custos sociais.

Trata-se de um poder exercido pelo capital e embasado no individualismo, por meio de uma ocupação que escolhe lugares em função da capacidade de serem explorados. Submetido ao capital, o conteúdo do território escapa a qualquer tentativa de regulação interna por parte dos povos que ali habitam.

O conceito de território é utilizado de forma totalizante, sob perspectiva materialista, que estabelece uma relação explícita do território com a natureza como fonte de recursos e, sob uma perspectiva idealista, para a qual, o território incorpora também uma dimensão cultural, apropriando-se das simbologias da natureza (HAESBAERT, 2004).

Os conhecimentos e práticas indígenas e tradicionais geralmente se relacionam com a terra de diversas formas, sob diversas manifestações, adotando um conceito que abarca todo território utilizado, como base da subsistência econômica, do bem-estar espiritual e da identidade cultural dos povos.

Para Rogério Haesbaert, ao se apropriar de um território, a sociedade reivindica o acesso, controle e uso, tanto das realidades visíveis, quanto dos poderes invisíveis que as compõem, e que parecem partilhar o domínio das condições de reprodução da vida dos homens, tanto a deles própria quanto a dos recursos dos quais eles dependem (HAESBAERT, 2015).

Apesar de não ser uma propriedade privada medida, demarcada e registrada em cartório ou seja, legitimada pelo direito oficial, o território ocupado de forma tradicional é considerado como pertencente por direito, às famílias locais, que ali convivem, bem como os produtos do trabalho ali

investido e demais recursos naturais. O valor de cada pedaço de chão é atribuído pelo próprio uso desse pedaço de chão.

2.1 Territórios específicos configurados pelo uso

Para Alfredo Wagner, a configuração do território a partir dos sujeitos, e não da ordem jurídica define que os sujeitos são responsáveis por impulsionar a territorialização por meio de suas práticas, seus modos de ser, fazer, viver e conhecer. São assim, as práticas tradicionais que demarcam os territórios (ALMEIDA, 2009).

Para cada territorialidade, tem-se uma espécie de poder, que não se confunde com aquele legitimado pelo direito. Inclusive, tais povos podem ter seus territórios, espalhando-se por diversos outros territórios, não respeitando limites de fronteiras entre estados ou países. São os territórios não reconhecidos pelo direito ou pelo Estado, espalhando-se pelos territórios ditos reconhecidos.

Surge, portanto, o conflito quando da conformação da identidade de ‘povo ou comunidade tradicional’, no qual o tradicional aparece como contraponto ao processo modernizador-desenvolvimentista capitalista, em especial no que tange às relações que estabelecem com a natureza e às formas de territorialidade que sustentam, baseadas na apropriação e uso comum dos recursos naturais.

Não é mercadoria passível de apropriação, mas elemento do qual se deve gozar livremente. Para tais povos, a terra é vista como uma mãe, que dá ao filho o que comer e o que beber. Trata-se do conceito de Pachamama, representativa da terra em sua totalidade, provedora dos recursos naturais, lugar de existência física, cultural, social.

Neste contexto, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano, entende que a terra – Pachamama, não é meramente um objeto de posse e produção, tampouco, simples mercadoria passível de apropriação. O uso conferido à terra deve prevalecer à regulação dada por um título público, legitimador de uma área privada.

Trata-se da configuração do território a partir dos sujeitos, não da ordem jurídica, fazendo-se necessária a intervenção do Estado por meio de políticas públicas e programas de planejamento, no sentido de assegurar aos povos tradicionais o território como o espaço usado para reprodução da própria existência das sociedades (ALMEIDA, 2009).

As territorialidades tradicionais se destacam por seu modelo de desenvolvimento pautado na agroecologia, cujas economias se baseiam na autossustentabilidade, na lógica cooperativa, na produção diversificada, e, em uma independência em relação às forças exteriores. Para Milton

Santos, a proposta de localização não implica em um isolamento total, mas em ações que possam resistir às iniciativas da globalização neoliberal (SANTOS, 2015).

Em suma, comunidades tradicionais configuram sujeitos de direitos com identidades coletivas fundamentadas em direitos territoriais e em uma autoconsciência cultural. São grupos humanos culturalmente distintos que, de forma histórica, reproduzem seu modo de vida, seus valores e tradições, de maneira mais ou menos isolada, utilizando modos de cooperação social e costumes específicos de relação com o meio natural, destacando-se pelo manejo sustentado do meio ambiente.

2.3 A multiterritorialidade no Novo Constitucionalismo Latino-Americano

Para o direito cada territorialidade traduz-se em uma divisão do poder. Entretanto, a regulação do território deve se dar, não pelo poder, mas pelo uso. Traduz-se assim o território como o espaço usado, conforme ensinamentos de Milton Santos e de Alfredo Wagner, para quem são as práticas tradicionais que demarcam os territórios (ALMEIDA, 2010); (SANTOS, 1999).

Neste sentido, os sujeitos são responsáveis por impulsionar a territorialização por meio de suas práticas, de seus modos de ser, fazer, viver e conhecer. Trata-se da configuração do território a partir dos sujeitos, não da ordem jurídica. Considerando-se que são diversos os sujeitos, diversos serão os usos conferidos à terra e, portanto, diversos serão os territórios configurados.

Dentro de um contexto de multiterritorialidade, deve-se considerar uma multiplicidade de possibilidades de manifestações dos distintos sujeitos que configuram este espaço, não havendo que se falar em território unifuncional, homogêneo. Tais possibilidades de manifestações confundem-se com uma multiplicidade de poderes exercidos sobre determinado território (HAESBAERT, 2004).

O Novo Constitucionalismo Latino-Americano propõe uma releitura dos programas políticos dos Estados pelas Constituições, que seja capaz de alterar os valores da sociedade, garantindo maior efetividade aos direitos humanos de todos os povos, visando ainda a implementação de políticas públicas que promovam a construção de patrimônios culturais dos diversos grupos sociais existentes.

Representa a defesa estatal da diversidade cultural, por meio da reconstrução das identidades culturais dos povos tradicionais, tirando-os da invisibilidade perpetrada pela colonialidade de poder. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano busca representar e fortalecer os movimentos de luta pela negação ao colonialismo.

Amplia o diálogo e o respeito às diferenças e reforça os princípios de dignidade e de respeito à diversidade cultural ao incorporá-las aos sistemas democráticos constitucionais. Propõe-

se, nas palavras de Boaventura Sousa Santos, um exercício de imaginação cartográfica, para ver em cada escala de representação não só o que ela mostra, mas também o que ela oculta (SOUSA SANTOS, 2011).

As novas Constituições Latino-Americanas buscam garantir maior eficácia social aos direitos humanos, que devem ser respeitados, ainda que não constem das regras postas pelo direito interno dos países, por vezes elaboradas de cima para baixo, sem qualquer possibilidade de participação de representantes das classes marginalizadas.

Visam manter a essência da participação direta e respeitar o princípio da soberania popular. Para tanto, faz-se necessário promover uma ruptura com os paradigmas europeus e, em seu lugar, considerar paradigmas locais, que reflitam a realidade social de cada lugar, valorizando os pensadores e as teorias latino-americanas.

Além da implementação de políticas públicas direcionadas a grupos discriminados, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano visa um pluralismo jurisdicional igualitário, por meio da garantia de acesso à justiça a todos os povos das sociedades interculturais (WOLKMER, 2011).

A fim de garantir aplicação dos direitos territoriais dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano abandona o conceito formalista de Estado que, ao desprezar a realidade social, institui a fórmula excludente das diferenças socioculturais, na configuração de Estado único e direito único (DANTAS, 2017).

Trata-se de um constitucionalismo que visa a refundação do Estado, de forma plurinacional. Perde sentido a territorialidade simétrica prevista no artigo primeiro da Constituição da República Federativa do Brasil, e valoriza-se uma nova territorialidade, fundada nas autonomias assimétricas (SOUSA SANTOS, 2011).

Para tanto, não podem os direitos destes povos, esbarrar em dificuldades na aplicação de suas normas, sejam constitucionais ou infraconstitucionais. Assim, conclui-se que os direitos territoriais dos povos indígenas e das comunidades tradicionais independem de regulamentação do Estado no sentido de sua legitimidade. São direitos adquiridos à ocupação do território.

A posse tradicional não se confunde com a ocupação, configurando-se posse primária e congênita. Possuem direito ao território, independentemente de ações de demarcação. Entretanto, tais direitos esbarram na ausência de políticas que os garantam.

Entretanto, carecem da intervenção do Estado para que saiam do âmbito da legitimidade e atinjam o âmbito da efetividade. Neste intuito, o poder público deve se valer de políticas públicas e programas de planejamento, desde que definidos de modo democrático. Este é um dos principais objetivos do Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

3. O PLURALISMO JURÍDICO DO ARTIGO 216 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL BRASILEIRA DE 1988

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 avançou na temática da proteção dos bens culturais. Por exemplo, o artigo 216 constitui como patrimônio cultural, os bens materiais ou imateriais, individuais ou em conjunto, referentes à identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da sociedade, nos quais se incluem as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver.

A inclusão de bens culturais referentes aos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira no rol do patrimônio cultural constitui uma demanda histórica, reconhecida pela Constituição Federal em seu artigo 216. Por meio desta interpretação, percebe-se que o texto constitucional ampliou o conceito de patrimônio cultural brasileiro, ao considerar como patrimônio natural as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver.

Desta forma, o citado artigo 216 da Constituição Federal de 1988 reflete a multiculturalidade do Estado brasileiro, inserindo nossa Carta Magna no contexto pluralista e multiculturalista do Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

Restou ampliado o conceito de patrimônio cultural, referenciando os diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, caracterizando o Estado brasileiro como pluriétnico e multicultural. Trata-se de um multiculturalismo democrático, política capaz de reconhecer a singularidade de cada cultura, ampliando o diálogo e aliando-se aos princípios constitucionais de dignidade e respeito à diversidade cultural por meio da incorporação das diferenças.

No sentido desta multiculturalidade, a Constituição rompeu com uma história constitucional de negação da diversidade e de direitos a grupos diferenciados, inerente ao colonialismo (MENESES, 2006).

Em suma, a Constituição Federal brasileira de 1988 defende o direito dos povos indígenas de serem diferentes, sem deixar, entretanto, de serem iguais, fundamentando-se no respeito às suas culturas e seus modos de vida.

O multiculturalismo previsto no artigo 216 da Constituição Federal brasileira impõe a necessidade de se considerar o pluralismo jurídico, comprometido com a alteridade e com a diversidade cultural que, por sua vez, expressa o reconhecimento dos valores coletivos materializados na dimensão cultural de cada grupo e de cada comunidade (WOLKMER, 2006).

Carlos Frederico Marés contrapõe o pluralismo ao monismo jurídico analisando que, a uma sociedade que não é uma não pode corresponder um único Direito. Afirma que devem existir outras

formas e expressões do Direito, ainda que dominadas, proibidas, simuladas (SOUZA FILHO, 1998).

Em atendimento a este pluralismo jurídico e à possibilidade de os povos escolherem para si o modelo de desenvolvimento que pretendem, convém observar o que dispõe a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho acerca dos direitos de consulta e de participação.

3.1 A Convenção n.169 da Organização Internacional do Trabalho e o direito de consulta e participação

A Convenção n.169 da Organização Internacional do Trabalho inaugura no Direito Internacional a possibilidade de as populações indígenas e outras populações tribais e semitribais decidirem qual modelo de desenvolvimento desejam para si, conferindo especial atenção à relação que possuem com a terra ou território que ocupam ou usam de alguma forma e, a seus recursos naturais, evidenciando os aspectos coletivos dos distintos modos de ser, fazer e viver.

Trata do reconhecimento de sujeitos e direitos coletivos diferenciados, além do reconhecimento de direitos culturais e direitos de identidade étnica. É nesse enfoque que a Convenção reconhece o direito de posse e propriedade desses povos e preceitua medidas a serem tomadas para salvaguardar tais direitos.

Estabelece que os povos indígenas têm direito às terras, territórios e recursos que possuem e ocupam tradicionalmente ou que tenham de outra forma usado ou adquirido, incluindo terras que não sejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais tenham, tradicionalmente, tido acesso para suas atividades e subsistência.

Esclarece que os Estados assegurarão reconhecimento e proteção jurídicos a essas terras, territórios e recursos, de forma a respeitar adequadamente os costumes, as tradições e os regimes de posse da terra dos povos indígenas a que se refiram.

Ainda, é dever do Estado previsto na Convenção, estabelecer mecanismos eficazes para prevenção e reparação de todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair as terras, territórios ou recursos indígenas ou tradicionais.

Ao regular parte do tema disposto pela Convenção, o Decreto 6.040/2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, apresentando os conceitos de povos e comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais e que possuem formas próprias de organização social.

Complementa a definição do conceito de povos tradicionais caracterizando-os como povos que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural,

social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Define terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Estabelece que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. Ainda, considera os territórios tradicionais como inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre eles, imprescritíveis.

Em suma, a Convenção n.169 da Organização Internacional do Trabalho objetiva a superação de práticas discriminatórias que afetam os povos e a possibilidade da participação dos povos na adoção de decisões que afetem sua vida.

Dentre os conceitos básicos que norteiam a interpretação das disposições da Convenção, destacam-se a consulta e a participação dos povos interessados e o direito desses povos de definir suas prioridades de desenvolvimento, na medida em que afetem suas vidas, crenças, instituições, valores espirituais e a própria terra que ocupam ou utilizam.

Ainda, os povos indígenas têm o direito de determinar e de elaborar as prioridades e estratégias para o desenvolvimento ou a utilização de suas terras ou territórios e outros recursos.

Deve o Estado celebrar consultas e cooperação de boa-fé com os povos interessados, por meio de suas próprias instituições representativas, a fim de obter seu consentimento livre e informado antes de aprovar qualquer projeto que afete suas terras ou territórios e outros recursos, particularmente em relação ao desenvolvimento, à utilização ou à exploração de recursos minerais, hídricos ou de outro tipo.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, de 27 de junho de 1989, foi aprovada no direito interno brasileiro pelo Decreto Legislativo 143/2002 e ratificada pelo Decreto 5.051/2004, que consagrou a "consciência da própria identidade" como critério para determinar os grupos tradicionais – indígenas ou tribais – aos quais aplicável.

Dentre os conceitos básicos que norteiam a interpretação das disposições da Convenção, destacam-se a consulta e a participação dos povos interessados e o direito desses povos de definir suas próprias prioridades de desenvolvimento, na medida em que afetem suas vidas, crenças, instituições, valores espirituais e a própria terra que ocupam ou utilizam.

Prevê a Convenção 169 da OIT, os instrumentos da consulta e da participação como meios de conciliar interesses distintos e perseguir objetivos de democracia includente, estabilidade e desenvolvimento econômico.

Assim, reconhece a multiculturalidade e possibilita que os povos tradicionais tenham voz ativa sobre seus próprios destinos. Percebe-se o direito de consulta como instrumento da autodeterminação.

3.2 Participação dos povos tradicionais nos processos de efetivação das políticas públicas

O direito de consulta prévia constitui inovação para a legislação brasileira e representa uma oportunidade para a construção conjunta de novas regras de entendimento entre povos indígenas e tribais e o Estado, garantindo a possibilidade de construir sua realidade social, por meio da participação nas decisões passíveis de interferirem em seus modos de ser, fazer, criar e viver.

Trata de obrigação do Estado de instituir processos participativos de tomada de decisão, de maneira adequada e que respeite os interesses dos povos potencialmente afetados pela política pública.

Observa-se que tal previsão reforça a diversidade epistemológica presente na América Latina ao passo em que visa a consideração dos saberes locais antes da implementação de empreendimentos, facilitando e tornando mais efetivas as políticas públicas a serem adotadas. Assim, o direito de consulta pública reduz a invisibilidade das comunidades tradicionais (SOUSA SANTOS, 2011).

Desta forma, busca tornar mais efetiva a implementação de políticas públicas destinadas às diversas comunidades, cada qual respeitando sua cultura. Ocorre que, somente por meio do reconhecimento, da consideração e da valorização dos saberes dos diversos povos, será o Estado capaz de assisti-los.

Para tanto, o Novo Constitucionalismo Latino-Americano busca valorizar a importância dos saberes não científicos e não ocidentais, abandonando a monocultura do saber científico, em prol de uma ecologia de saberes, que seja capaz de garantir maior eficácia às políticas públicas adotadas pelo Estado (SOUSA SANTOS, 2011).

Milton Santos fala em uma agricultura científica globalizada, produtora de um “meio técnico científico informacional” capaz de, mais uma vez, tornar os agricultores em servos da gleba. Nas áreas onde esse modelo se instala, verifica-se grande demanda de bens científicos (sementes, inseticidas, fertilizantes, corretivos) e, também, de assistência técnica. Os produtos são escolhidos segundo uma base mercantil (SANTOS, 2015).

Percebe-se inclusive o enfraquecimento do Estado frente a influência de grandes empresas, situação que ocasiona o detrimento de interesses de povos considerados como não lucrativos, tais como as populações tradicionais. Neste contexto, são flexibilizados seus direitos, em prol de um projeto que priorize o desenvolvimento econômico. Facilitam-se a instalação de empreendimentos por uma análise estritamente econômica, e que enxerga uma só parte.

A fim de se garantir o devido respeito aos povos indígenas e comunidades tradicionais, vislumbra-se, como uma das alternativas, a valorização de suas experiências, sugerindo a ideia de o Estado caminhar junto de tais povos. Deve-se, portanto, pensar “com” os movimentos sociais de luta pela defesa de tais povos, e não “sobre” os movimentos.

As relações específicas que esses grupos estabelecem com as terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais fazem com que esses lugares sejam mais do que terras, ou simples bens econômicos. Eles assumem a qualificação de território.

Para Ignacy Sachs, a noção de desenvolvimento consiste na universalização do conjunto dos direitos humanos de três gerações: civis, cívicos e políticos; econômicos, sociais e culturais; direitos coletivos ao meio ambiente, à infância, à cidade, ao desenvolvimento (SACHS, 2004).

Percebe-se, por meio deste tripé do desenvolvimento includente que um empreendimento, por mais que seja viável do ponto de vista econômico, pode não atender às necessidades da população e assim, desrespeitar os direitos humanos. A noção de desenvolvimento não deve ser definida por interesses do capital, não sendo aquilo que a sociedade colonialista determina.

Neste sentido, as formas de expropriação de terras, territórios e direitos abrangem interesses do agronegócio, processos de exploração minerária, criação de unidades de proteção integral sobre territórios tradicionais, construção de hidrelétricas e outras obras e empreendimentos.

Entretanto, deve-se perceber que as populações tradicionais não estão mais fora da economia central nem estão mais simplesmente na periferia do sistema mundial. Antes fornecedoras de mercadorias de primeira geração, matérias-primas como a borracha, castanha-do-pará, minérios e madeira, agora fornecem mercadorias de segunda geração, com valor agregado industrial (CUNHA, 2010).

Ainda, começam a participar da economia da informação, por meio do valor agregado ao conhecimento indígena e local. Entraram no mercado emergente dos "valores de existência", como a biodiversidade e as paisagens naturais: em 1994, havia compradores que pagavam por um certificado de um metro quadrado de floresta na América Central, mesmo sabendo que nunca veriam esse metro quadrado (CUNHA, 2010).

A terra, até então utilizada para o livre trabalho, passa a ter valor de mercado e a sua propriedade passa a ser privada, surgindo-se a necessidade de efetivar seu registro em cartório. A

noção de terra enquanto mercadoria passa a ter mais sentido que a noção de território enquanto chão e identidade. O território deixa de ter relevância enquanto fundamento do trabalho, lugar da residência, das trocas materiais e do exercício da vida.

Desta forma, o modelo de desenvolvimento capitalista tem molestados os povos e comunidades tradicionais, sendo a causa de processos expropriatórios sobre seus territórios.

A conformação da identidade de povo ou comunidade tradicional tem sido construída por meio de conflituosos processos, nos quais o tradicional aparece como contraponto ao processo modernizador-desenvolvimentista capitalista, impessoal e fundamentado na desigual acumulação de riquezas, por meio da qual a natureza é transformada em mercadoria (POLANYI, 1975).

Percebe-se, portanto, ausência de participação dos povos e comunidades tradicionais na escolha do modelo de desenvolvimento que pretendem para si, uma vez que os projeto tem sido impostos pela força do capital em detrimento das territorialidade dos povos tradicionais.

CONCLUSÃO

A Constituição Federal de 1988 promoveu uma ruptura paradigmática com as constituições brasileiras anteriores ao reconhecer juridicamente os direitos indígenas e das comunidades tradicionais, em uma dimensão emancipadora do direito, em atenção aos princípios estabelecidos pela Convenção nº.169 da Organização Internacional do Trabalho.

Configuram-se como sujeitos de direitos portadores de identidades coletivas, fundamentadas especialmente em direitos territoriais e em uma autoconsciência cultural, por meio da qual a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos como tais.

É considerado cidadão o sujeito que tem garantido os direitos à igualdade, liberdade de expressão, direitos políticos e direito a uma vida digna e gratificante. O exercício da cidadania dos povos e comunidades tradicionais fundamenta-se no reconhecimento de suas especificidades e no respeito às suas formas de organização.

Além dos direitos individuais, inerentes a todos seres humanos, deve-se garantir aos povos e comunidades tradicionais o reconhecimento de seus direitos coletivos. Em suma, a Convenção 169 da OIT defende o direito de tais povos serem diferentes, sem deixar, entretanto, de serem iguais. Fundamenta-se no respeito às suas culturas e aos seus modos de vida.

As formas de uso e ocupação da terra determinam o desenvolvimento dos povos, cada qual com suas especificidades. Para os povos tradicionais, o território configura-se por meio do uso que lhe dá o sujeito, considerando-se sua máxima utilização.

Assim, são distintas as formas pelas quais se configuram os territórios, refletindo na existência de territórios específicos, evidenciadores de espaços contra-hegemônicos como formas de ocupações tradicionais, em oposição à territorialidade capitalista.

Estas distintas territorialidades, entretanto, tem servido de palco para conflitos, ao passo em que o direito ao desenvolvimento de uns, tem representado uma opressão aos direitos de outros.

Os conflitos resultam, portanto, da não efetivação das subjetividades específicas a cada povo. A fim de se valorizar as subjetividades dos povos e comunidades tradicionais, portanto, uma vez reconhecidos e positivados tais direitos, deve-se continuar na luta por sua efetivação.

Tais medidas devem ser adotadas quando da implantação de políticas públicas, em especial quando direcionadas a minimizar os impactos da implementação de grandes projetos de desenvolvimento econômico.

Qualquer projeto de empreendimento não pode desconsiderar os interesses dos povos e comunidades tradicionais, manifestados por meio de procedimentos estabelecidos em instrumentos internacionais tais como a consulta e a participação.

Percebe-se, entretanto, que o modelo de expansão do território engendrado pelo desenvolvimento capitalista, tem gerado impactos indesejados aos territórios tradicionais, desconsiderando os modos de ser, fazer, viver e conhecer das populações tradicionais.

Portanto, grandes projetos de desenvolvimento não podem, sob o argumento do desenvolvimento econômico, desconsiderar os interesses dos povos e comunidades tradicionais, manifestados por meio de procedimentos estabelecidos em instrumentos internacionais tais como o direito de consulta e a participação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Conceito de terras tradicionalmente ocupadas.** (2009). In: Revista da Advocacia Geral da União, ano V, Novembro. Disponível em: <https://mestrado.direito.ufg.br>. Consulta realizada em fevereiro de 2022.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Agroestratégias e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In.: **Capitalismo globalizado e recursos territoriais.** Rio de Janeiro. Editora Lamparina. 2010. p.101-143.

ARRUDA, Rinaldo. "**Populações tradicionais**" e a **proteção dos recursos naturais em unidades de conservação.** Ambient. soc. 1999, no.5, p.79-92.

BALDI, César Augusto. Do constitucionalismo moderno ao novo constitucionalismo latino-americano descolonizador. In **Ensaio crítico sobre Direitos Humanos e Constitucionalismo.** Caxias do Sul. Editora da Universidade Federal de Caxias do Sul. 2012. p.127-150.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: histórias, direitos e cidadania**. 1ª ed. São Paulo. Claro Enigma. 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Quem são as populações tradicionais. 2010. In: **Instituto Socioambiental. Unidades de Conservação no Brasil**. Disponível em <https://uc.socioambiental.org/territórios-de-ocupação-tradicional/quem-sao-as-populações-tradicionais>. 2010. Acesso em março de 2022.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho; Entre a nação imaginada e o Estado plurinacional: o reconhecimento dos direitos indígenas no novo constitucionalismo latino-americano. In: **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: Soberania, separação de poderes e sistema de direitos**. Autêntica Editora. 2017

HAESBAERT, Rogério. **Territórios Alternativos**. 3º ed. São Paulo. Editora Contexto. 2015.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Disponibilizado em setembro de 2004. URL: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>; Consulta realizada em fevereiro de 2022.

HOUTART, François. **Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico**. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.20.doc>. 2007. Consulta realizada em fevereiro de 2022.

MENESES, Maria Paula G.; NUNES, João Arriscado; SANTOS, Boaventura de Sousa. Conhecimento e Transformação Social: por uma ecologia de saberes. **Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia**. Ano 4, n.6. Manaus. Universidade do Estado do Amazonas, 2006.

PEREIRA, Deborah Duprat Macedo de Britto. **O direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade**. Disponível em <https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-v-constituicao-de-1988-o-brasil-20-anos-depois.-os-cidadãos-na-carta-cidada/educacao-e-cultura-o-direito-sob-o-marco-da-pluriethnicidade-multiculturalidade>. 2007. Acesso em março de 2022.

POLANYI, Karl. O Mercado auto-regulável e as mercadorias fictícias: trabalho, terra e dinheiro, 1795. In: POLANYI, Karl. **A Grande transformação: as origens de nossa época**. 3º ed. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p. 81-96.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) 2005. Disponível em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em março de 2022.

SACHS, Ignacy. O Tripé do Desenvolvimento Incluyente. In: **Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia**. ano. 2, n.º 2. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura / Universidade do Estado do Amazonas, 2004.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: espaço e tempo: razão e emoção**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3º ed. Rio de Janeiro. Editora Lamparina. 2011. p.13-21

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização. **Do pensamento único à consciência universal**. São Paulo. Record. 2015.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 9. ed. Curso de Direito Constitucional positivo São Paulo: Malheiros, 1993.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Epistemologías del Sur. **Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**. Ano 16. N.54 Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. 2011.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba. Juruá. 1998.

WOLKMER, Antônio Carlos. IV Encontro Internacional do CONPEDI/Oñati. **Pluralismo jurídico, multiculturalismo e gênero**. Disponível em <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/c50o2gn1/x9u6hl57/HVA2UV6m5GC91qa8.pdf>. Consulta realizada em março de 2022.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade. 2006. **Revista Sequência**, no 128 53, p. 113-128, dez. 2006. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15095/13750>. Consulta realizada em março de 2022.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina**. Anais do [Recurso eletrônico] IX Simpósio de Direito Constitucional da ABDConst. - Curitiba, PR : ABDConst., 2011. 143-155. Disponível em <http://www.addconst.com.br>. Consulta realizada em março de 2022.

Direitos autorais 2023 – Revista de Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



RESENHA

A FUNÇÃO SOCIAL DA TERRA: UM CONCEITO AINDA EM DISPUTA NO BRASIL

THE SOCIAL FUNCTION OF LAND: A CONCEPT STILL IN DISPUTE IN BRAZIL

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LA TIERRA: UN CONCEPTO AÚN EN DISPUTA EN BRASIL

ADENEVALDO TELES JUNIOR¹
MARCELO FERNANDEZ OSCO²

INTRODUÇÃO

A primeira edição do livro *A Função Social da Terra* em 2003, escrito por Carlos Frederico Marés de Souza Filho, buscou amparar a efetivação da Constituição Federal Brasileira de 1988 ao alertar que o enquadramento da terra como propriedade, esvazia todo o potencial transformador imaginado no momento de elaboração da Constituição. Naquele momento político no Brasil, se esperava a completude da reforma agrária e o efetivo cumprimento da Constituição de 1988.

Passados 17 anos, essa expectativa não se cumpriu e o Supremo Tribunal Federal (STF) passou a interpretar os dispositivos constitucionais de forma cada vez mais restritiva, impedindo a aplicação integral do que está disposto na Constituição sobre a Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária. Em sua segunda edição, publicada em 2021, a obra intitulada “*A Função Social da Terra*” foi revista e atualizada, sem descaracterizar seu papel original de apontar

¹ Professor e pesquisador. Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestre e doutorando em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás. Bolsista CAPES. E-mail: adenevaldo.jr@gmail.com.

² Profesor en Universidad Católica Boliviana, Graduado Universidad Mayor de San Andrés y doctorado Duke University, USA. E-mail: marcelo.f.osco@gmail.com.

Como citar este artigo:

TELES JÚNIOR,
Adenevaldo; OSCO,
Marcelo Fernandez. A
Função social da terra: um
conceito ainda em disputa
no Brasil.
**Revista de Direito
Socioambiental - REDIS**,
Dossiê “Povos, territórios e
direitos: diálogos
socioambientais”, Goiás –
GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. I - XVI.

Data da submissão:
03/04/2023

Data da aprovação:
04/04/2023
Convite editorial

as injustiças e os riscos de limitar a terra, e sua função social, como bens passíveis de apropriação privada, ignorando-se a obrigação constitucional.

O livro, que é dividido em três partes, recapitula importantes eventos históricos, fatos sociais e os ordenamentos jurídicos, que legitimaram a ideologia e a interpretação da terra como propriedade privada no Brasil. Ao mesmo tempo em que evidencia a contínua tentativa do Estado de ocultar a existência e os modos de vida dos Povos Tradicionais.

A presente resenha busca desenvolver um diálogo sobre a obra, promovendo uma leitura com maior profundidade sobre os conceitos e argumentos trabalhados pelo autor. Por isso é possível identificar as principais discussões presentes na última atualização do livro de forma sintetizada, com o objetivo de propiciar uma reflexão crítica sobre os desafios que permeiam a efetividade do princípio da função social da terra no Brasil. Este texto foi organizado e nomeado de acordo com os três tópicos que dividem as partes do livro, com o objetivo de demarcar a estrutura argumentativa adotada pelo autor.

A primeira parte apresenta de forma coordenada, como a teoria da propriedade privada surgiu no contexto europeu e foi transplantada para a América colonizada, contribuindo para a formação de uma visão burguesa sobre o que é agrário, notadamente no Brasil.

A segunda parte apresenta os avanços jurídicos no reconhecimento de novos direitos territoriais que estão presentes nas recentes Constituições Americanas, especialmente aquelas que configuram o movimento pelo Novo Constitucionalismo Democrático Latino Americano.

A terceira e última parte discute os paradigmas presentes no contexto constitucional e agrário brasileiro e as armadilhas interpretativas da ideologia elitizada. Bem como, é retratada a resistência dos Povos Tradicionais na luta pelos seus territórios, como espaços para criar, recriar e proteger a terra em harmonia com a natureza, em oposição à terra nua do capitalismo.

Ademais, esta resenha aponta para a disputa de significados em torno do conceito de função social, por um lado a sistemática constitucional de que a função social da terra está na capacidade de promover vida e atender as demandas sociais, e, por outro, o pressuposto mercadológico de que basta a terra ser produtiva, para que exerça função social.

1 A TRANSFORMAÇÃO DA TERRA EM PROPRIEDADE

Na primeira parte da obra foi traçado um panorama dos elementos históricos e jurídicos que criaram e consolidaram, a ideia da propriedade privada da terra no Brasil até o reconhecimento pleno da função social da terra pela Constituição de 1988. O autor aponta que o processo de colonização do Brasil por Portugal, foi o marco inicial do momento em que a terra começaria a

deixar de ser de uso coletivo para ser considerada propriedade. A invasão do território desconhecido por Portugal não apenas causaria a dizimação de centenas de milhares de povos, mas também subrogaria o seu modelo de exploração ao novo lugar “descoberto”, de modo muito mais agressivo que em seu próprio país.

Até então, *Abya Yala*³ era um continente em que milhares de povos, com diferentes línguas, exerciam suas práticas espirituais, culturais e agrárias sobre determinada territorialidade, que estava sob seu controle, de acordo com seus costumes. A interação dos povos originários com a terra, se baseou em uma relação simbiótica e, por isso mesmo, não predatória. A grande semelhança entre os Povos Originários é que, segundo sua cosmovisão, o território ocupado é como uma extensão de sua própria existência física e cultural; e, embora houvesse enfrentamentos e disputas, as populações viviam em razoável harmonia e paz antes da colonização.

Ao apontar que a ideia de propriedade privada, tão habitual e costumeira hoje em dia, é na verdade, resultado do processo histórico e teórico que surgiu a partir do século XVI na Europa com a modernidade, o autor problematiza a concepção de propriedade ainda em voga no Brasil. Foi a partir do século XVIII, com a revolução francesa e o início da elaboração das constituições nacionais, que a propriedade privada teve seu marco jurídico fundamental, o Estado moderno nasce com o propósito de garantir a igualdade, a liberdade e a propriedade⁴.

Ao longo dos trezentos anos que antecederam a constituição do Estado moderno, diversos pensadores europeus foram responsáveis por teorizar a necessidade de criação do Estado, bem como, justificar seu perfil e o seu fundamento nas suas mais diversas especificidades. Praticamente todos os grandes teóricos do Estado sofreram a influência da Igreja de alguma forma; a defesa da propriedade seria, portanto, uma reinterpretação do Evangelho, das Sagradas Escrituras e das palavras dos santos. A prova da veracidade dos seus pensamentos filosóficos teria fundamento nos textos bíblicos que ordenavam a vida social.

Foi a construção teórica de John Locke (1632-1704) que organizou a defesa teórica da propriedade privada, sob o fundamento de que sua origem ocorre pelo trabalho humano sobre a propriedade, ou seja, a propriedade está ligada diretamente à produção, isto é, proprietário seria quem usasse a terra. Para Locke não se trata de ser criador da terra, mas dos frutos da terra, isto é, a propriedade originária é de quem tornou a terra produtiva, chamando isso de direito de “melhoramento”. Como o autor alerta, não se tratava de trabalhar a terra, mas de usá-la produtivamente, com fins lucrativos.

³ Na língua do povo Kuna, *Abya Yala* significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América.

⁴ A igualdade e a liberdade se tornaram apenas formalidades, ignorando-se o impacto que drásticas diferenças socioeconômicas possam exercer nestas relações; isso tornará as ideias de igualdade e liberdade apenas conceitos formais nos Códigos.

Dentro desta lógica, a modernidade vai definir a legitimidade da propriedade da terra no contrato de transferência, o que contribui para que seja atribuído um valor de troca para a terra, servindo também, como garantia aos empréstimos de capitais financeiros. Sob tais fundamentos, o capitalismo transformará a terra em um bem jurídico sujeito a apropriação privada com valor de troca, a acumulação decorrente da exploração da propriedade, por sua vez, passa a ser legítima desde que transformada em capital, isto é, em ouro, prata ou dinheiro.

A partir do século XVIII, o direito e a coisa passam a se confundir, a terra é entendida como propriedade, porque passa a ser demarcada, cercada, identificada individualmente e “melhorada”. A lógica da propriedade da terra foi profundamente alterada: de produtora de bens de imediato consumo para quem a trabalhava, à produtora de bens que pudessem ser transformados em capital infinitamente acumulável. Sob tal perspectiva, a propriedade privada adquire simultaneamente a possibilidade de acumulação, disponibilidade e alienabilidade, foi quando passou a ser defendida como um direito natural e legítimo, desde que as transferências ocorram por contrato de compra e venda.

O autor argumenta que, para compreender a forma como a lógica capitalista da terra foi incorporada ao contexto brasileiro, é preciso levar em consideração como a legislação de Portugal vai influenciar na formação do direito e da sociedade brasileira. Portugal nasceu no século XII, quando a propriedade da terra estava ligada a obrigatoriedade de cultivo, ou seja, o valor da terra estava diretamente ligado ao trabalho. Quando a teoria política e as leis passaram a tratar a propriedade como direito natural, no século XVIII, a Igreja católica também vai respaldar essa concepção com base no direito natural; mais tarde esta ideia legitimaria o fundamento da Constituição Portuguesa de 1822 que reconhecia a propriedade como um direito sagrado e inviolável.

Convivendo com os restos do sistema e da ideologia feudais, que gradativamente perdem espaço, surge a Lei de Sesmarias que regulava o acesso e uso da terra, determinando como condição de propriedade da terra o seu cultivo⁵. Apesar do declínio das sesmarias em Portugal no século XIV, o instituto foi aplicado no Brasil durante três séculos, desconsiderando totalmente as ocupações indígenas. No Brasil, as sesmarias foram usadas como impulso para o progresso da expropriação colonial e favorecer a proteção do capital mercantil contra o trabalhador livre, que vivia sob regime semelhante ao escravismo. Enquanto na Europa as concessões de sesmarias foram para aplacar a fome e dar terra aos lavradores, no Brasil foi uma forma de promover a conquista do território.

⁵ O instituto das sesmarias obrigava a todos transformarem suas terras em lavradio, sob pena de não o fazendo, a perderem a quem quisesse trabalhar, além de penas severas que poderiam variar da expropriação, açoites ou desterro. A lei estipulava um prazo de cinco anos para que a gleba cedida em sesmaria fosse integralmente demarcada e aproveitada, caso contrário seria revogada e entregue a outro interessado.

Pelas regras de aquisição da propriedade que foram se configurando, os Povos Indígenas perderam o direito aos seus territórios, enquanto a Coroa portuguesa tratou de aplicar instrumentos capazes de legitimar o domínio privado. Para tanto, reconheceu como direitos individuais de propriedade da terra, somente os que apresentassem como título de origem atos de concessão cedidos pela própria Coroa. Isso fez com que todos que tomassem para si um trecho de terra, permanecessem fora do Direito, sendo obrigados a pagar tributo, meação ou vassalagem, a quem a Coroa concedesse a terra.

Por meio desse sistema, Portugal e Espanha usaram e distribuíram terras indígenas até transformá-las em propriedade privadas individuais, de não indígenas. Portugal não construiu grandes teorias jurídicas, mas sim a mentalidade moderna na prática, como o sistema de concessões de sesmarias e uma política uniforme e rígida, que permitiu a integridade territorial do Brasil, apesar das profundas diferenças regionais, da pluralidade social que existia e das ameaças externas.

A Constituição imperial brasileira de 1824 vai repetir o mesmo entendimento da Constituição Portuguesa, ao reconhecer no artigo 179 que o direito à propriedade é pleno, isto é, com garantia de uso absoluto, excluindo-se todos os interesses e direitos individuais alheios. Com a independência e a Constituição Imperial de 1824 o instituto das sesmarias foi encerrado, mas suas consequências na ideologia da terra como concessão do poder político e da supremacia do título de propriedade sobre o trabalho, se mantiveram até os dias atuais, fazendo com que a lei insista até hoje em considerar o documento da terra mais importante que seu produto ou sua função.

Com o fim das sesmarias em 1822, o regime de aquisição originária ficou sem previsão legal até a lei imperial de terras de 1850, durante esse lapso temporal ocorreu a irrestrita ocupação clandestina e ilegítima de terras. A primeira providência da nova lei de terras de 1850, foi conceituar as terras devolutas como aquelas que legalmente ainda não haviam sido adquiridas⁶, isto é, aquelas que jamais tivessem sido propriedade de alguém ou reconhecidas pelo Estado em algum momento. A segunda providência foi estabelecer a proibição de aquisição de terras devolutas por outro título que não fosse o de compra, como consequência, as duas providências vão afastar os pobres e premiar os latifúndios.

Durante o século XIX e por quase todo o século XX, os instrumentos jurídicos da concessão de terras, e da transferência de direitos originários de terras devolutas, bem como, a discricionariedade do Poder Público, estiveram subordinados diretamente aos interesses oligárquicos. As oligarquias fundiárias, proprietárias de grandes extensões de terras, foram sendo formadas nos séculos anteriores e adquirindo terras em sesmarias ou comprando terras devolutas, no

⁶ Ainda que as terras estivessem ocupadas por trabalhadores, índios, quilombolas, pescadores, produtores de subsistência ou qualquer outro sem o reconhecimento do Estado.

regime da lei de terras de 1850. Quando a concessão de terras foi transferida aos Estados em 1891, as oligarquias locais assumiram o direito de distribuição de terras devolutas, inclusive podendo alterar as regras contidas na lei.

O autor coloca que esse *modus operandi* contaminou o Direito brasileiro de tal forma, que nunca foi admitido a usucapião sobre bens públicos e, ainda menos, sobre terras públicas, com base no argumento teórico de que estes bens são indisponíveis. Esse discurso operado por uma lógica oligárquica, demonstra que o próprio Direito, por meio da Lei de Terras, foi um instrumento de violência contra os posseiros e os povos tradicionais, que buscavam na ocupação da terra a dignidade para suas vidas.

Durante os últimos dois séculos a luta dos povos indígenas se traduziu em uma migração para o interior do País, sempre disputando espaços como outros povos também pressionados. A luta deixou de ser com Portugal e passou a ser travada contra o Estado Nacional brasileiro, que passou a oferecer aos índios o direito de se tornar cidadão da nova sociedade culturalmente homogeneizada. Implicitamente tal direito previa a integração forçada dos diferentes povos indígenas que deveriam abandonar suas práticas e costumes diferenciados, além de não usar sua língua, para pensar, falar e reproduzir a lógica e o discurso de seu colonizador.

O capitalismo transformou a terra em simples mercadoria negociável, reduzindo todo valor de uso estético, sentimental e cultural, dando lugar exclusivo ao seu valor de troca, ao valor de mercado. O autor elucida que, como capital a terra não necessita produzir para ter valor, basta estar disponível, isto é, estar “nua” sem nada em cima de forma permanente, pois é o que garante sua melhor exploração. Dentro desta concepção, a natureza e os povos tradicionais são obstáculos para a produção de mercadorias, daí a ideia de terra nua, necessária para o capitalismo.

A terra vazia do capitalismo tem valor porque nela se pode plantar, não a comida de quem planta, mas a mercadoria que o capital venderá. O capitalismo transformou também o conhecimento tradicional em propriedade individual e as sementes e mudas passaram a ser restritas e inalcançáveis. O discurso jurídico atual procura romper com o uso predatório da terra, mas se vê impotente frente à marcante ideologia de sua interpretação.

2 TERRA: UM DIREITO À VIDA

Na segunda parte o autor descreve o impacto das transformações agrárias promovidas a partir do século XIX, especialmente em razão das condições desumanas que o contrato de trabalho da indústria europeia estabelecia, e das críticas condições a que foram submetidos os povos dos outros continentes pelo colonialismo europeu. Em específico é realizada também uma análise das

insurgências latino-americanas que levaram à criação de novas Constituições e seu forte acento camponês, que teve o acesso a terra como centro de disputa e os povos originários como aliados.

A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) marcou o fim do liberalismo e a necessária reinvenção dos Estados que, com as Constituições posteriores, passaram a intervir na ordem econômica. A promessa capitalista na Europa era de criar um Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) voltado para o cidadão ao lhe garantir saúde, educação, trabalho, moradia, paz e velhice digna. Esse novo Estado do Bem-Estar Social teve início na Alemanha⁷ com a Constituição de Weimar de 1919, que foi a primeira a prever a intervenção do Estado na propriedade privada para frear o liberalismo e definir que o uso da propriedade deve representar uma função no interesse social.

Com a Constituição alemã a garantia da propriedade foi condicionada à observância obrigatória dos limites prescritos em lei, que poderia estabelecer como exceção a desapropriação sem indenização, quando a função social determinada em lei não fosse cumprida. Para tanto, a terra deveria garantir a própria sobrevivência e a máxima rentabilidade mediante direta participação do Estado, por meio de subsídios ou políticas de financiamento. A produção em massa, em grandes extensões de monoculturas, seria deslocada para ser produzida nos latifúndios da América e da África.

Com base na exploração da mão de obra barata, da miséria e do analfabetismo o Estado do Bem-Estar Social foi transplantado à força na América Latina, para atender às necessidades europeias. Ocorre que o acesso à terra na América Latina sempre esteve capturado pela elite, que nesta conjuntura irá transformar o campo em um centro de produção industrial fortemente subsidiado e com alta tecnologia, para atingir a máxima produtividade. O Estado do Bem-Estar Social obteve pequenas conquistas sociais e ainda assim, associado a ditaduras nacionalistas, como Perón no Chile e Vargas no Brasil.

Os setores dominantes, como o capital nacional, não se opunham à reforma agrária, pois consideravam necessária uma reestruturação do campo, desde que a terra permanecesse como elemento de produção para a acumulação de capitais, o que viria ao encontro da proposta norte americana do Programa Aliança para o Progresso. Desta forma, a proposta de reforma agrária capitalista formulada, visava transformar uma terra improdutiva em produtiva e indenizar os latifundiários para investir em outros negócios, com dinheiro público.

Observa-se que, apesar da terra ociosa reter os avanços e progressos que o próprio capital achava necessário para combater as forças sociais, os latifundiários sempre detiveram o poder

⁷ Inicialmente foram criadas leis para garantir seguro desemprego, proteger contra acidentes de trabalho e conceder aposentadorias por idade ou invalidez, posteriormente a Constituição de Weimar irá impor regras sobre o contrato, retirando-lhe a liberdade total e propugnando a criação dos sindicatos trabalhistas.

político e se tornaram grandes aliados do capital na América Latina. Ocorreu uma conciliação da reforma agrária com a proteção patrimonial, sem enfrentar o paradigma do poder absoluto do proprietário, uma vez que a única sanção para o descumprimento da lei seria a desapropriação com o pagamento de indenização. A reforma agrária poderia até significar um risco aos latifúndios, já que muitas terras serviam de garantia hipotecária de contratos bancários, mas a especulação com bens imobiliários sempre foi um negócio altamente lucrativo.

Por isso as soluções encontradas foram sempre de uma reforma agrária com desapropriação, isto é, com o pagamento da recomposição do patrimônio individual, mesmo quando a terra fosse usada em desacordo com a lei. Desta forma a elite se manteve às custas do Estado e passou a favorecer a circulação de capital, porque os donos da terra mal usada, enriquecidos com o dinheiro público, passavam a gastá-lo com produtos ou com investimentos que movimentam a economia a favor do capital. O discurso reformista dessa proposta tinha como argumento a maior participação dos trabalhadores que encontrariam mais postos de trabalho no campo, além de afirmarem que o aumento da produção tinha como objetivo a segurança alimentar.

As lutas camponesas se contrapunham a esta reforma agrária capitalista, apontando se tratar de uma simples modernização do campo, uma redistribuição das terras ociosas para o aumento da produção e maior circulação de capital. As propostas das lutas camponesas, por outro lado, desde as mais defensivas, sem proposições políticas claras, como a Guerra do Contestado, até os engajados marxistas, sempre tinham o sentido de fazer com que a terra voltasse a ser fonte da vida e da cultura de cada povo e, desta forma, garantir a satisfação de suas necessidades e a dignificação dos trabalhadores.

Praticamente todos os países latino-americanos escreveram suas leis de reforma agrária impulsionadas por intervenções externas ou pelas lutas camponesas locais, sendo que todas reconheceram que a propriedade obriga o proprietário a cumprir determinada função social. Ocorre que apesar de haver propostas populares acolhidas pelas leis, as elites eram beneficiadas por interpretações a seu favor, obtendo decisões judiciais favoráveis ao conceito de reposição patrimonial.

Apesar da unanimidade do termo função social na doutrina agrária latino-americana, o instituto permaneceu aberto, isto é, não foi complementado por um conteúdo legal específico, aparecendo apenas relacionado à necessidade que as sociedades têm da terra e seus frutos. Embora Léon Duguit seja tido como o responsável pela construção da ideia de função social da propriedade, muitos autores filósofos também vão chegar à interpretação de que a propriedade deve atender a uma demanda social. Assim sendo, cada País foi adaptando a ideia de uma função social, de acordo

com as próprias características nacionais, sendo que a ideia surge ligada ao próprio conceito do direito.

Isto significa que a função social se dá em razão da natureza do bem e não do direito do seu titular, porque uma terra cumpre a função social ainda que sobre ela não haja nenhum direito de propriedade. Ocorre que a introdução da ideia de função social no sistema jurídico não altera nem restringe o direito de propriedade, mas perde efetividade e passa a ter um conceito fraco, passível de indução e apropriação. Embora produza um ideal jurídico, o instituto da função social não promove grandes transformações, o que mantém a estrutura agrária íntegra com todas as suas injustiças.

Será no final do século XX e início do século XXI que aparece não só um conteúdo social, mas também uma função ambiental ou de proteção da natureza, das águas, das florestas e dos animais. A preocupação estava em limitar o poder absoluto da propriedade privada no sentido de impedir que o seu caráter absoluto prejudicasse o interesse social, a natureza e o patrimônio cultural. Essa discussão atravessa o século XX e entra no século XXI, principalmente nos Países da América Latina, e se confunde com dois outros temas recorrentes na segunda metade do século XX, os direitos dos povos tradicionais e os direitos da ou sobre a natureza.

O embrião desse processo tem início com a Constituição Mexicana de 1917 que prevê a redução da propriedade individual, veda a aquisição de terras pela igreja e por bancos, além de impedir a jurisdição sob terras restituídas aos povos originários e camponeses. A Constituição Colombiana de 1991 vai seguir a mesma lógica ao garantir a integralidade dos territórios indígenas e das terras ocupadas pelas comunidades negras, consideradas de domínio coletivo, com sua autogestão e definir que a propriedade privada deve se submeter ao interesse público ou social. A propriedade nesse caso é entendida como uma função social, nesse sentido, a terra que não cumpre função socioambiental, não é propriedade, portanto, não é passível de proteção ou indenização.

No mesmo espírito, a Constituição Venezuelana de 1999 regulamenta o direito à propriedade da terra, reconhecendo os direitos originários dos povos indígenas sobre as suas terras ancestrais, bem como, a não privatização das terras não transferidas ao domínio privado, chamadas de baldios (Terras devolutas). O latifúndio passa a ser entendido como contrário ao interesse social e a Constituição determina o seu combate, por meio de legislação tributária visando seu uso produtivo. Em 2010, a ley de tierras y desarrollo agrário pretendeu eliminar o latifúndio e a terceirização do uso da terra, avançando no sentido de combinar a proteção da biodiversidade com a segurança agroalimentar, afirmando que esta simbiose deve ser perpetrada para as presentes e futuras gerações.

A Constituição Equatoriana de 2008 intensificará o teor transformador promovendo uma verdadeira reestruturação do Estado ao inserir capítulo intitulado Derechos de la naturaleza que

estabelece a natureza (Pacha Mama⁸) como sujeito de direitos. Os direitos de propriedade da terra foram submetidos à função social (Art. 282), que atribui ao Estado a regulação do seu acesso e uso. A função social aqui implica que os direitos de propriedade ou possuidor, não podem afetar outros direitos individuais ou coletivos que incidam sobre o mesmo espaço. Bem como, os recursos naturais não renováveis do subsolo, os depósitos minerais e petrolíferos, as substâncias do solo e o patrimônio genético passem à propriedade do Estado, com natureza imprescritível e impenhorável.

A determinação da função social prevista na Constituição Equatoriana foi regulada em 2016, com a aprovação da lei orgânica de terras rurais e territórios ancestrais, que regulamentou funções sociais diferentes para diferentes tipos de propriedade da terra. De modo geral, a lei visou garantir a produção contínua e sustentável da terra com períodos de descanso, ao mesmo tempo que gere trabalho e emprego, que sejam respeitados os direitos trabalhistas, que não se empregue tecnologias e métodos que possam afetar a saúde dos trabalhadores e da população, para assegurar a segurança alimentar, a proibição do latifúndio e a concentração de terras. Sendo que as terras privadas aptas à produção, devem ser desapropriadas sempre que não cumpram a função social ou ambiental determinada na lei.

A Constituição Boliviana de 2009 promoveu igual impacto ao reformular o conceito de terras para uso de acordo com as tradições, costumes e cultura de cada povo, além do reconhecimento dos direitos da natureza. A função social da terra aparece na Constituição Boliviana ao condicionar o direito de propriedade (individual/comunitária ou coletiva) à função social ou econômica (Art. 393). A função social é o uso tradicional das comunidades de acordo com suas próprias formas, função econômica é o uso destinado a atividades produtivas com área máxima de cinco mil hectares.

Além disso, a Constituição Boliviana vai garantir a titulação coletiva das terras aos povos indígenas originários camponeses (Art. 30, II, 6), com caráter de indivisibilidade, imprescritibilidade, impenhorabilidade, inalienabilidade e irreversibilidade (Art. 394); condicionar os recursos naturais existentes no território à propriedade do povo sob administração do Estado (art. 231); e vedar a aquisição de propriedade por estrangeiros, inclusive por arrendamento ou parcerias (art. 315). Sendo que a Constituição também proibiu o arrendamento, a parceria e empréstimos hipotecários a particulares da propriedade privada, enquanto o Estado passou a ter direito de preferência na aquisição por preço justo da propriedade.

A Constituição Cubana de 2019 também promoveu uma reestruturação agrária ao consolidar a experiência agroecológica, já praticada pelas cooperativas em que os camponeses

⁸ A Pacha Mama é onde se produz e realiza a vida, sendo responsabilidade pública e coletiva o respeito a sua existência, sua preservação e regeneração de seus ciclos vitais.

atuavam. No caso Cubano, a função social aparece de acordo com as variadas formas de propriedade: a socialista (É de todo o povo, inclui o subsolo, as minas, as florestas, as praias, as vias de comunicação e os recursos naturais vivos ou não, sendo inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis, na qual o Estado atua em representação do povo); a cooperativa (Sustentada no trabalho coletivo dos sócios proprietários e no exercício dos princípios do cooperativismo); das organizações políticas, de massas e sociais (Na qual a propriedade é exercida para o cumprimento dos fins a que se destina a instituição); a privada (Que é exercida sobre determinados meios de produção por pessoas naturais ou jurídicas cubanas ou estrangeiras); a mista (Que são aquelas formadas pela combinação de duas ou mais formas de propriedade); e as de instituições ou sociedades (Para o cumprimento de suas finalidades e com caráter não lucrativo).

3. A DIFÍCIL LUTA PELOS TERRITÓRIOS DE VIDA

Na terceira e última parte o autor se concentra sobre o contexto agrário brasileiro, a política de impedimento aos pobres, camponeses, quilombolas e indígenas de acesso à terra e as armadilhas ruralistas na Constituição Federal brasileira de 1988. Fato é, que a Constituição de 1988 promoveu uma verdadeira quebra de paradigmas ao reconhecer e estatizar os direitos dos povos tradicionais, de proteção ambiental, reforma agrária, regularização fundiária, desapropriação, e, especialmente a função social da propriedade, que está premente em toda sua elaboração.

O reconhecimento dos direitos originários dos Povos Indígenas e do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, simbolizaram avanços paradigmáticos previstos pela Constituição de 1988. Essa normativa colocou o uso da terra por indígenas acima do direito de propriedade individual⁹ e estabeleceu que a terra deve ser usada sem esgotar a possibilidade de renovar a vida, isto é, o uso está condicionado à manutenção, conservação e proteção da biodiversidade. Mas a reinterpretação restritiva desses direitos bem como a omissão, a imprevisão e a intervenção violenta dos poderes de Estado têm inviabilizado a aplicação desses institutos¹⁰.

A Constituição de 1988 é uma resposta ao que vinha acontecendo desde o século XVI, quando várias manifestações populares insurgiram contra o contexto estático na distribuição de terras no Brasil, e começaram a promover diferentes protestos, Canudos e Contestado, são exemplos dessas mobilizações. Ambos movimentos tiveram caráter coletivista e apesar de não terem apresentado nenhuma proposta clara de distribuição de terras, ambos concebiam a terra como de

⁹ Havendo uso indígena, não se pode falar em propriedade privada erigido à categoria de bem jurídico protegido.

¹⁰ Isso tem favorecido o aumento da violência e da exploração ilegal nos territórios indígenas e os crimes ambientais, muitas vezes dolosamente assumidos pelos empreendedores.

todos, sendo que os seus frutos também devem ser repartidos. As propostas de reforma agrária e a alteração do sistema produtivo somente começaram no século XX, com uma forte participação dos movimentos indígenas em toda América Latina.

Foi quando o movimento camponês brasileiro adquiriu autonomia intelectual e organicidade política, formulando claras posições frente aos fenômenos sociais, culturais, políticos e ideológicos e discutindo questões internacionais e a conjuntura econômica. A luta pela manutenção dos territórios camponeses e a criação de propostas alternativas de produção agrícola em detrimento de alimentos saudáveis e a integração com natureza, passou a ser o objetivo do movimento camponês. Pouco divulgadas, muitas vezes omitidas, as lutas camponesas sempre foram marcadas por extrema violência, e para “resolver” o conflito, o Estado sempre repeliu os acampamentos e criminalizou os líderes e os movimentos, na maioria das vezes legitimado pelo poder judicial.

A primeira lei de reforma agrária brasileira foi aprovada em 1964 e formulada com base na proposta norte-americana da Aliança para o Progresso, que até abria a possibilidade de promover a distribuição de terras aos camponeses, mas condicionava à vontade política e nunca foi colocada em prática. A proposta foi criticada pelo movimento camponês que apontou se tratar apenas de uma forma de promover a maior circulação de capitais; uma vez que o proprietário que não usa ou usa mal a sua propriedade recebe o valor integral do bem, podendo aplicá-lo no mercado ou em outra terra, talvez de melhor qualidade e mais rentável.

O Estatuto da Terra, aprovado sob a lei n. 4.504 de 30 de novembro de 1964, estipulou outros caminhos para promover a reestruturação agrária, mas não rompeu com o ideal de manter os latifúndios produtivos, o que levou a criação de um imposto, o Imposto Territorial Rural (ITR)¹¹. No entanto, com a aplicação do ITR, ficou evidente que a intenção foi fortalecer os latifúndios para integrá-los ao capitalismo por meio da garantia da produtividade da terra. Essa produtividade vai ocorrer pelo consumo de produtos da indústria como maquinários, insumos químicos, adubos, defensivos e, mais recentemente, sementes e mudas proprietárias.

Por outro lado, a desapropriação prevista na lei, utilizada nos casos de descumprimento da função social para reforma agrária, também não resolverá o problema, porque servirá mais como prêmio ao proprietário da terra mal usada do que sanção¹², já que recebe o pagamento definido em lei, e o poder público não se vê obrigado a coibir o mau uso da terra e aplicar restrição de

¹¹ O ITR deveria ser progressivo e ser tão maior quanto menos produtiva fosse a terra, crescendo anualmente, de tal forma que em pouco tempo o proprietário seria obrigado a fazer a terra produzir ou vendê-la.

¹² O autor ainda salienta que a desapropriação por interesse social para fim de reforma agrária, somente ocorrerá se e quando a propriedade estiver integrada à política estatal de reforma agrária. Se fosse uma sanção toda propriedade que descumprisse a função social deveria ser desapropriada, independentemente de servir à política pública de reforma agrária.

propriedade ou penalidade. Há ainda a possibilidade de o proprietário corrigir o seu desvio e fazer com que a terra cumpra a função social, encerrando a situação antijurídica. Ocorre que a manutenção do pagamento e a indenização pela recuperação de terras para fins de reforma agrária, vão na verdade manter o velho conceito liberal da propriedade absoluta que não obriga o proprietário a promover a sua função social.

O Estatuto da Terra de 1964, apesar de recepcionado pela Constituição Federal de 1988, foi elaborado em momento distinto, e, como acima descrito, contribuiu para a continuidade do discurso reformista que fortalece a tradição latifundiária da ocupação territorial. O conceito da função social até aparece no artigo 2º do Estatuto da Terra de 1964, mas a sua interpretação oficial privilegia a propriedade absentista, e, não retira do proprietário nenhum dos direitos estabelecidos no Código Civil, incluindo a possibilidade de reaver a terra usando a força pública. A interpretação protetora da propriedade absoluta é ainda fruto da posição ideológica que os poderes brasileiros tem dado ao Estatuto da Terra.

A Constituição Federal de 1988 por outro lado, vai enfrentar o caráter absoluto do direito privado de propriedade, o artigo 186 estabelece quatro limitações que a propriedade rural deve obedecer para cumprir a função social: 1) aproveitamento racional do solo; 2) utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente; 3) observação das disposições que regulam as relações de trabalho; 4) exploração que favoreça o bem estar dos proprietários e dos trabalhadores. Apesar do conceito de função social da Constituição ser bastante semelhante ao conceito previsto no Estatuto da Terra, os regulamentos apontam para interpretações sistemáticas divergentes, sendo que deve prevalecer a perspectiva constitucional para o cumprimento de lei infraconstitucional.

O texto constitucional vincula a propriedade privada individual à necessidade de cumprir uma função social, sendo esta a condição de sua existência e proteção, portanto, a função social deve ser compreendida para além da concepção meramente absoluta e mercantilista. A propriedade que não cumpre sua função social é uma espécie de coisa de ninguém, isto porque, quem cumpre a função social não é propriedade, mas a terra e a ação humana ao intervir sobre ela, independentemente do título de propriedade. Por isso, a função social é relativa ao bem e ao seu uso, e não ao direito; nesse sentido, o reconhecimento do direito de propriedade sobre uma terra impedida de cumprir sua função social, é inconstitucional.

Essa previsão constitucional faz com que a propriedade que não está fazendo a terra cumprir a função social, violando um dos quatro dispositivos do artigo 186, como as leis trabalhistas ou a proteção do meio ambiente, seja também duplamente antissocial, porque além de se omitir em não promover o aproveitamento da terra, viola dispositivos das leis trabalhistas e

ambientais. Está claro que, embora rentáveis e em uso, estas terras não cumprem a função social e precisam sofrer uma restrição legal, não podem ser amparadas pelo reconhecimento da produtividade, nem são socialmente produtivas. Isso implica que o proprietário da terra cujo uso não cumpre a função social, não está protegido pelo Direito, não pode utilizar os instrumentos jurídicos de proteção como as ações possessórias e reivindicatórias para reaver a terra.

O autor explica que quando a Constituição foi escrita, os ruralistas construíram dificuldades no texto constitucional para que ele não pudesse ser cumprido. A primeira armadilha foi introduzir a necessidade de uma lei para estabelecer os “graus e exigências” para cumprir a função social, com isso, os Tribunais deixaram de aplicar a Constituição em sua plenitude, por causa da ausência de lei menor que oriente sua aplicação. A segunda armadilha está no artigo 185 da Constituição de 1988, que dispõe ser o imóvel produtivo insuscetível de desapropriação, sendo que este dispositivo tem sido interpretado como se a propriedade considerada produtiva não pudesse sofrer qualquer sanção ou restrição pelo fato de não cumprir a função social.

Em relação a primeira armadilha, o autor evidencia que a função social da terra tem sido aplicada sob parâmetros da sociedade capitalista, que atua com base em interesses econômicos e ideológicos que distorcem os direitos humanos, submetendo-os à prevalência do direito de propriedade individual absoluto. Sendo que, aqueles que ocupam a terra, mesmo que ilegalmente, mas estiverem dando cumprimento a função social da terra, não a detém injustamente, ao contrário, a detém cumprindo a lei. Segundo o autor, está deve ser a discussão preliminar de um pedido possessório de terras.

No que se refere à segunda armadilha, de acordo com o autor é preciso a interpretação de que qualquer produtividade, independentemente do cumprimento da função social, torna uma terra insuscetível de desapropriação para fins de reforma agrária, pois esse entendimento promove uma exceção à regra constitucional. Como a destruição do meio ambiente, o descumprimento das leis trabalhistas e ação causadoras de mal estar, são praticadas exatamente para aumentar o lucro ou renda do proprietário, essa interpretação reduz a função social ao lucro individual, portanto deixa de ser social.

Importante também esclarecer que o artigo 185 da Constituição afirma que são insuscetíveis de desapropriação para fins de reforma agrária, a pequena propriedade rural e a propriedade produtiva, uma vez que ao invés de desapropriar o interesse social está voltado justamente para o apoio dos pequenos e médios proprietário, no sentido de melhorar suas condições de vida na terra. O autor argumenta que a ideia de produtividade como sinônimo de rentabilidade ou lucratividade, é uma afronta à determinação constitucional, bem como, a toda a doutrina e a evolução teórica do instituto da função social da propriedade.

Dentro da sistemática constitucional, o conceito de produtividade deve ser entendido como a capacidade de produção que não comprometa o meio ambiente ecologicamente equilibrado para as presentes e futuras gerações (Artigo 225), o que significa, a conservação do solo e a proteção da natureza. Ou seja, a produtividade deve ser sustentável, uma vez que não pode comprometer a capacidade produtiva da terra gerando sua antropização. Isto quer dizer, que a propriedade produtiva é aquela que cumpre os requisitos da função social e também alcança níveis de produtividade satisfatórios.

CONCLUSÃO

Embora a discussão da função social da terra tenha surgido há mais de 30 anos com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a obra em tela coloca em perspectiva como esse tema foi sendo paulatinamente capturado pela ótica do agronegócio. Seja do ponto de vista histórico, dogmático ou sociojurídico, o livro em discussão contribui para revelar aspectos ocultos e desvendar os discursos em torno da disputa pelo acesso a terra no Brasil.

Trata-se de obra essencial para uma contextualização crítica acerca das diversas matizes que ajudaram a configurar uma perspectiva privatista e capitalista do que é agrário no Brasil, bem como, demonstra a raiz da ideologia que defende latifúndios, enquanto fragiliza e nega os direitos territoriais dos Povos Tradicionais. Para além de sua importância para o Direito Agrário, a obra em perspectiva é essencial para compreender porque a ordem jurídica, apesar do disposto na Constituição de 1988, tem normalizado a utilização predatória da terra e de seus recursos naturais, cauterizando as possibilidades de uma vida plena para as presentes e futuras gerações. Essa conjuntura não apenas demonstra o desvirtuamento do papel do Direito como garantidor do bem jurídico, mas também expõe um conjunto de violências e disputas que acontecem no campo brasileiro.

Nesse sentido, a Constituição de 1988 promove um resgate do papel social da terra, dos territórios e da cosmovisão dos Povos Tradicionais, do caráter coletivo da posse da terra que deve atuar como provedora da vida, e que, portanto, antagoniza com a ideia da propriedade capitalista legitimado por um direito excludente, acumulativo e individual que promove a destruição da natureza e a expulsão das gentes. A discussão provocada pelo autor coloca em pauta a disputa discursiva e de reinterpretação que tende a negar a dimensão social da terra, para possibilitar seu uso como mercadoria, enquanto diversas injustiças de caráter social e ambiental se perpetuam quando se discute a questão agrária no Brasil.

O recorte feito para essa discussão chama a atenção por apontar o papel do Direito durante o processo de mercantilização da terra, notadamente no período histórico anterior à Constituição Federal de 1988, e pelo destaque dado à cosmovisão e à resiliência dos Povos Tradicionais, na luta pela efetividade dos seus direitos territoriais. Como salienta o autor, o sistema legal, de um lado incentiva o uso adequado, mas sua interpretação e aplicação, de outro, protege o inadequado, proibindo que os camponeses e os povos tradicionais usem terras e nelas produzam, sem a expressa vontade do proprietário ausente.

A ideologia da propriedade privada, mesmo contra o texto da lei, impera no seio do Estado e da elite dominante brasileira que ditam a interpretação que lhe favorece. Apesar da constitucionalização de direitos territoriais, tanto no que diz respeito ao uso da terra de forma equilibrada, e em harmonia com a natureza, quanto no reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades originárias, a disputa permanece. A função social da terra somente se pode cumprir em territórios que homenageiam a vida. E a homenagem à vida é a convivência com bichos, plantas e humanos.

REFERÊNCIAS

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A Função Social da Terra**. 2. Ed., rev., amp. e atual. Curitiba: Arte e Letra, 2021. 252p.

Direitos autorais 2023 - Direito Socioambiental – ReDis (UEG)
Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



AQUILOMBAR: VERBO COLETIVO

AQUILOMBAR: COLLECTIVE VERB

AQUILOMBAR: VERBO COLECTIVO

ORIEL RODRIGUES DE MORAES¹
RICARDO OLIVEIRA ROTONDANO²
THIAGO HENRIQUE COSTA SILVA³

Breve Biografia:

Consultor para assuntos relacionados a quilombos. Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e pesquisador em direitos de povos e comunidades tradicionais. Advogado. Facilitador em processos gerenciais na formação de agentes multiplicadores em gestão de associações de quilombos. Agente de etnodesenvolvimento em assuntos relacionados a economia solidária. Membro e morador no quilombo Ivaporunduva. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento da Universidade Federal do Paraná, PPGMADE - UFPR. Doutorando em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Coordenador-Geral de quilombos da Diretoria de Governança Fundiária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

Como citar este artigo:

MORAES, Oriel
Rodrigues;
ROTONDANO, Ricardo
Oliveira;
SILVA, Thiago
Henrique Costa;
Aquilombar: verbo
coletivo.
Revista de Direito
Socioambiental,
Goiás – GO, Brasil,
n. 01, 2023, p. XVII -
XII.

Data da submissão:
22/05/2023

Data da aprovação:
22/05/2023

¹ Coordenador-Geral de Quilombos (INCRA). Doutorando em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Advogado. E-mail: orielrodrigues@gmail.com.

² Professor de Direito Constitucional da Universidade Estadual de Goiás e Vice Coordenador do Mestrado em Estudos Culturais, Memória e Patrimônio (PROMEP). Doutor em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: ricardo.rotondano@ueg.br.

³ Professor de Direito Público da Universidade Estadual de Goiás. Doutor em Agronegócio pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: thiagocostasilva@ueg.br.

1 PARA COMEÇAR...

Ricardo: Prezado Oriel Rodrigues de Moraes, agradecemos imensamente a tua disponibilidade em nos conceder essa breve entrevista. Iniciamos o nosso debate questionando sobre o cenário histórico de (não) consecução de direitos humanos e fundamentais para a população quilombola no Brasil. Tomando como exemplo a educação, pesquisas apontam que as taxas de analfabetismo entre a população quilombola (seja na faixa etária de cinco a nove anos, seja no grupo com dez anos ou mais) são superiores às médias nacionais. Quais os elementos responsáveis por essa conjuntura e como efetivamente superá-los?

Oriel: Os principais elementos estão relacionados a questão histórica de exclusão dos quilombolas no acesso à educação e quando se ofertou o acesso foi de forma muito precária, com falta de estrutura e profissionais. No entanto, as lutas para o uma educação quilombola está sendo travada em várias frentes, desde à aplicação das Diretrizes Curriculares Quilombolas, além de pensar normativas, criando a modalidade de educação quilombola em vários municípios, como também nos estados do país. Sendo assim, lutar para que seja efetivada, de fato, a educação quilombola, é uma das alternativas para superá-la.

2 OLHANDO PARA O FUTURO, SEM ESQUECER O PASSADO

Ricardo: A pandemia de covid-19 que assolou o mundo recentemente evidenciou como as vidas humanas são descartáveis perante as necessidades do capital. No Brasil, a proposta de políticas sanitárias do governo Jair Bolsonaro (2019-2022) esteve centrada na relativização das medidas de isolamento social em prol da irrestrita manutenção das atividades econômicas. Como resultado, o número de infecções e mortes na pandemia foi assombroso: embora o Brasil possua menos de 3% da população do mundo, o país apresenta mais de 10% das mortes ocorridas por covid-19 do planeta. Como a população quilombola foi afetada pelo referido cenário? Houve o direcionamento de políticas sanitárias específicas voltadas para os quilombos?

Oriel: Nos quilombos Brasil afora, foi um momento de muita tensão. Em vários lugares, foram formadas barreiras sanitárias pelas próprias comunidades, com intuito de conter essa tragédia. Nesse cenário, o movimento quilombola se debruçou sobre medidas que visassem reverter o cenário negativista do governo. Para tanto, uma grande vitória foi obtida a partir da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742, que obrigou o Estado Brasileiro a promover a inclusão dos quilombolas como público prioritário na vacinação frente à COVID-19, estabelecendo políticas sanitárias específicas voltadas para os quilombos.

Ricardo: Recorrendo ainda a uma fala do ex-presidente Jair Bolsonaro, elencamos o trecho de um discurso proferido no Rio de Janeiro, no ano de 2017: “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem pra procriador ele serve mais. Mais de 1 bilhão de reais por ano é ‘gastado’ com eles...”. É possível problematizar criticamente tal retórica sob a ótica racial, conservadora e neoliberal? Em que medida o entendimento expresso pelo ex-presidente é compartilhado por uma parcela da população brasileira?

Oriel: O contexto posto na fala do ex-presidente Jair Bolsonaro, remete ao imaginário de que nós, quilombolas, ainda não somos gente. Nesse sentido, temos que rememorar o que foi a Travessia do Atlântico, em que seres humanos africanos foram destituídos de suas humanidades e transformados em mercadorias, vendidas e trocadas como tal. Nesse sentido, estamos em um grande paradoxo: de um lado, uma estrutura de privilégio negando que somos gente, sujeitos de direitos e formadores da sociedade brasileira; de outro lado, a sociedade reticente ao debate racial. Isto posto, a reação de externar atitudes racistas xenofóbicas faz com que esse debate dos privilégios seja deixado sempre de lado, retardando a tão esperada reparação aos afro-brasileiros pelo maior crime de lesa-humanidade cometida a gente africana, ou melhor, seres humanos africanos. Há uma conexão entre todos os fatores citados na pergunta.

3 DAQUI EM DIANTE...

Thiago: Agora vamos avançar no tempo. Com o recente governo de Luís Inácio Lula da Silva (2023-atual) importantes pastas foram criadas, como o Ministério da Igualdade Racial, o Ministério de Estado da Cultura, o Ministério dos Direitos Humanos e da

Cidadania, o Ministério do Estado das Mulheres e o Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar. Já nos primeiros meses vimos as pautas sociais avançarem e assistimos às falas de ministros e do presidente sobre a política de expansão da titulação de terras quilombolas. O que podemos esperar deste novo governo? Quais serão os principais desafios para transformar as promessas em realidade?

Oriel: O atual cenário vem carregado de esperança e mudança. Uma delas? A centralidade do tema quilombo na fala do presidente Lula, no dia 21 de março de 2023, em que foi publicado o Programa Nacional Aquilomba Brasil, que tem como centralidade o apoio de forma transversal dentro da estrutura do governo, envolvendo vários ministérios. Nesse contexto, eu, Oriel Rodrigues de Moraes, faço o compromisso de assumir uma pasta de suma importância para os quilombos de todo o Brasil: a Coordenação-Geral de Quilombos da Diretoria de Governança Fundiária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), com os desafios de demandas represadas de mais de seis anos de “escondimento” da pauta quilombola dentro do governo, com poucos recursos e com estruturas mínimas de trabalho. O governo anterior não teve nenhum interesse em contribuir para que a obrigação de fazer do Estado, em titular os territórios quilombolas, tivesse avanço. É esse cenário que está posto, em que mudanças estruturais no atendimento dessa demanda devem ser implementadas para poder cumprir a obrigação de fazer do Estado Brasileiro, visando o cumprimento do disposto na Constituição Federal de 1988.

Thiago: Continuando a falar sobre os projetos deste governo, a Ministra da Igualdade Racial, Anielle Franco, lhe designou para compor, como representante do Ministério Agrário e Agricultura Familiar, o Comitê Gestor do Programa Aquilomba Brasil. O termo aquilombar tem sido, cada vez mais, utilizado para refletir as ações quilombolas relacionadas à luta pelo direito à terra e as tradições. Aquilombar-se é ato coletivo e de (re)existência. Poderia nos falar um pouco mais sobre o significado do termo e sobre a sua vinculação com o Programa Aquilomba Brasil?

Oriel: O termo Aquilombar nos remete às lutas realizadas pelos quilombos para garantia de sua existência. Atualmente, ao meu ver, tem relação com uma frente de lutas por reparações históricas. Sendo assim, está relacionado com o Programa Aquilomba Brasil, como um chamado à sociedade brasileira a refletir sobre a importância da garantia de políticas públicas reparatórias aos quilombos brasileiros.

4 PRESSUPOSTOS PARA AVANÇAR

Thiago: Em sua dissertação de mestrado, você retrata o processo de luta pela permanência e reconhecimento do quilombo de Ivaporunduva, em uma imersão de história-vivência. Uma das dimensões do seu estudo é descrever os elementos estratégicos de autogestão e do planejamento ambiental territorial como instrumentos que garantem o modo de existir das comunidades quilombolas. Nas perguntas acima, olhamos para o Estado e suas interfaces com os direitos (ou ausência deles), mas esse olhar para dentro, para as práticas orgânicas e emancipatórias, demonstram como aquilombar é uma construção coletiva. Nesse contexto, poderia nos falar, em sua opinião, quais são os elementos fundamentais para que as comunidades quilombolas consigam manter seus territórios de vida e (re)existência?

Oriel: Um dos elementos fundamentais está relacionado a garantia do território. Ter uma terra quilombola regularizada é uma das maiores conquistas de liberdade de sentir-pensar seu espaço de vida. Ao mesmo tempo, há que se ter resistência e resiliência em manter firme na luta e esperança para garantir esse espaço de vida. Sendo assim, o movimento deve manter firme na defesa de seus territórios.

Thiago: Para finalizarmos, poderia nos contar um pouco sobre as articulações da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) e de outras entidades que protegem os direitos territoriais de povos tradicionais? Qual é a importância desses atores institucionais na luta pelo território e por direitos?

Oriel: As Lutas quilombolas atravessaram fronteiras. A CONAQ tem feito um esforço significativo em buscar apoios nacionais e internacionais para fortalecer as lutas por direitos e garantias dos territórios quilombolas. Esse cenário vai de encontro a setores contrários aos direitos territoriais de povos indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais. Porém, os movimentos sociais organizados formam uma grande articulação de enfrentamento a esses setores em prol das lutas pela garantia dos territórios desses públicos.

Assim sendo, é de suma importância a atuação desses atores institucionais por direitos pela garantia de seus territórios.

Ricardo e Thiago: Oriel, agradecemos mais uma vez a sua disponibilidade para fazer parte deste Dossiê. Fique com os nossos parabéns pelas ações de liderança que vem desempenhando, seja no âmbito do CONAQ ou, mais recentemente, no Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar. Por fim, desejamos sucesso na luta pelo reconhecimento dos territórios e de seus direitos.

REFERÊNCIAS

MORAES, Oriel Rodrigues de. **Quilombo Ivaporunduva:** o caminho da gestão territorial como perspectiva de reexistência e do bem viver. 2020. Dissertação (mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento). Universidade Federal do Paraná. 2020.

MORAES, Oriel Rodrigues de; PERALTA, Rosa. Comunidades quilombolas acumulam conquistas, mas não é tempo de baixar a guarda. **Revista Insurgência**, Brasília, ano 4, v. 4, n.2, 2018.

MORAES, Oriel Rodrigues de; SILVA, Liana Amin Lima da. Racismo ambiental, colonialismos e necropolítica: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil. In: LIMA, Fonseca Emanuel et al. **Ensaio sobre racismo**. Pensamento de fronteira. São José do Rio Preto: Balão Editorial, p. 33-49, 2019.

Direitos autorais 2023 - Direito Socioambiental – ReDis (UEG)

Editores responsáveis: Thiago Henrique Costa Silva e Ricardo Oliveira Rotondano.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).